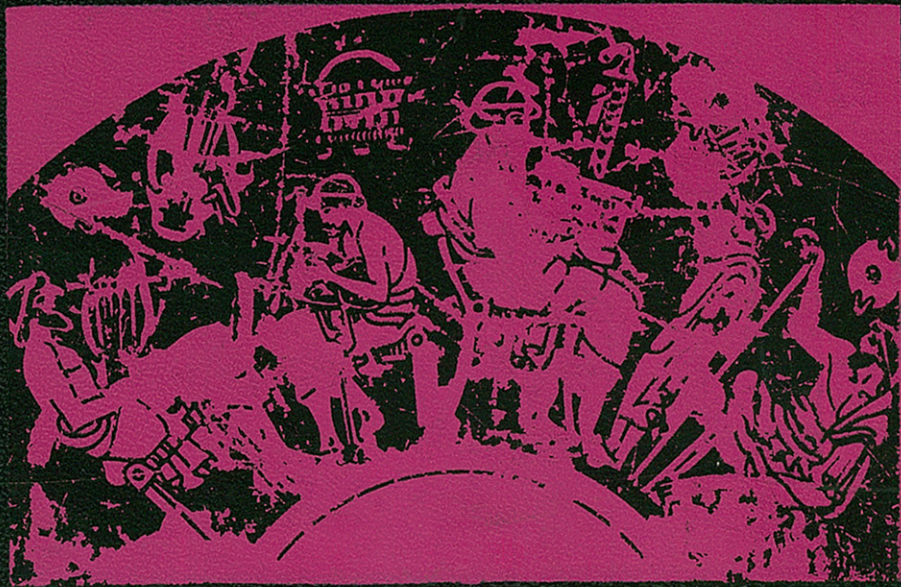


В. Виндельбанд ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ



Вильгельм Виндельбанд  
ИСТОРИЯ  
ДРЕВНЕЙ  
ФИЛОСОФИИ







Виндельбандъ.

# ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ

ВИНДЕЛЬБАНД — Августинъ и средніе вѣка, ФУЛЪЕ — Исторія  
Схоластики.

ПЕРЕВОДЪ СЛУШАТЕЛЬНИЦЪ

ВЫСШИХЪ ЖЕНСКИХЪ КУРСОВЪ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ ПРОФ. А. И. ВВЕДЕНСКАГО.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія И. Н. СКОРОХОДОВА (Надеждинская, 43).

1893.

Вильгельм Виндельбанд

ИСТОРИЯ  
ДРЕВНЕЙ  
ФИЛОСОФИИ



Киев  
ТАНДЕМ  
1995

ББК 87.3  
В48

В48 **Виндельбанд В. История древней философии.**

Пер. с нем. под ред. А.И.Введенского. —

Киев: "Тандем", 1995. — 368 с.

ISBN 5-7707-4777-3

Вильгельм Виндельбанд (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства, известный своими трудами по истории философии. Данная работа посвящена древнегреческой и аллинско-римской философии. В приложении по инициативе редактора русского перевода помещены статьи Виндельбанда и Фуллье об Августине и средневековой схоластике, которые, по замыслу Введенского, должны были подготовить читателя к восприятию философии нового времени.

Книгу Виндельбанда отличают как научные, так и педагогические достоинства — строгость и основательность исследовательского подхода, ясность изложения и дидактически удачная структура материала, мастерский отбор фактов. Автор прослеживает взаимосвязи и взаимозависимости между индивидуальными судьбами и творчеством мыслителей древности, между историко-философским и общеисторическим процессами.

Столь основательный компендиум по истории древней философии может быть рекомендован как искушенной читательской публике, так и начинающим гуманитариям в качестве полезного в их историко-философском образовании пособия.

Вступительная статья — *А.Г.Тихолаза*

Корректор — *Л.П.Тютюнник*

Компьютерная верстка — *И.Ю.Смуровой*

В 0301030000 — 01  
95 Без объявл.

ББК 87.3

ISBN 5-7707-4777-3

©Художественное оформление, оригинал-макет СИНТО, 1995

---

---

## Вильгельм Виндельбанд — историк философии

Вильгельм Виндельбанд (1848 — 1915) по праву принадлежит к числу классиков историко-философской науки. Его труды по истории философии по сей день сохраняют свою ценность, причем не столько благодаря содержащемуся в них историческому материалу (за прошедшие сто лет наши представления о философии прошлого существенно расширились и уточнились), сколько в силу оригинальности и продуктивности сформулированных мыслителем методологических принципов историко-философского познания.

С именем В. Виндельбанда традиционно связывается возникновение баденской (фрейбургской, или юго-западной) школы неокантианства. Действительно, понятие Виндельбанда — историка философии можно лишь обратившись к философии неокантианства в целом и к его баденской версии в частности. Провозглашенный Отто Либманом в 1865 году лозунг «Назад к Канту» ознаменовал собой начало мощного течения в западноевропейской (в первую очередь немецкой) философии, связанного с попыткой выхода из тупика, в который зашла традиция классического философствования, ориентированная на Шеллинга и Тегеля, выхода, предполагавшего философское осмысление опыта бурного развития науки в первой половине XIX века. Для решения подобной задачи вполне естественным представлялось обращение к Канту — с одной стороны, наиболее «научно ориентированному» из всех представителей немецкой классической философии, а с другой — мыслителю, чей глубокий философский опыт оказался далеко не полностью усвоенным последующей немецкой философией.

Говорить о неокантианстве как о некоей единой философской школе едва ли можно. Логичнее говорить скорее о ряде течений, объединяемых стремлением к теоретическому обоснованию методологии научного познания, осуществляемому через обращение к Канту, философия которого здесь, в свою очередь, подвергалась су-

шестввенному переосмыслению. Подобным определением, без сомнения, нельзя исчерпать всей полноты проблем, рассматривавшихся неокантианцами: их круг слишком широк — от попыток философского осмысления современной физиологии до «этического социализма». Но, тем не менее, главным вектором развития неокантианства стали именно поиски, направленные на трансцендентальное обоснование философии как логики чистого познания.

Эта характеристика в первую очередь приложима к творчеству представителей марбургской ветви неокантианства Г. Когена и П. Наторпа и их последователей, ориентированных на поиски «логических основ точных наук». Для баденской же школы характерно обращение к сфере культуры и обоснование условий и возможностей исторического познания.

Свое название баденская школа получает от немецкой земли, на территории которой в основном протекала деятельность двух ее ведущих представителей — Вильгельма Виндельбанда и его преемника Генриха Риккерта, хотя в случае с Виндельбандом такое «географическое» определение более чем условно: ему довелось преподавать и в Цюрихе и в Страсбурге, где в 1894 году он даже занял пост ректора университета. Но все эти внешние детали никак не влияют на действительное внутреннее единство взглядов мыслителей, объединенных рамками баденской школы, чьи наиболее значительные достижения связаны с попытками обоснования человеческой культуры.

Сегодня, по прошествии целого столетия, мысли, высказанные Виндельбандом, не могут не привлекать нашего внимания. Причиной этому — происходящий сейчас нелегкий процесс переосмысления опыта многолетнего господства марксистской методологии исторического познания, по отношению к которой взгляды баденцев являются решительной альтернативой. С точки зрения марксизма история суть естественно-исторический процесс, это поле действия законов, доступных познаванию, подобно законам естественнонаучным. Марксизм исходит из идеи единства всемирно-исторического процесса, разворачивающегося, несмотря на волю отдельных индивидов, в соответствии с объективными, непреодолимыми законами, познание которых и лежит в основании исторической науки. Это касается всех форм исторического познания, истории философии в том числе: историко-философский процесс внутренне закономерен, на различных его стадиях воспроизводятся определенные «типы» философских учений, на протяжении столетий ведут борьбу «две линии» и периодически уступают друг другу место «два метода». Не желая упрощать марксистское понимание историко-философского процесса, нельзя не отметить проблемы, возникающие при попытках применения марксистской методологии к историко-философскому познанию. Стремление усмотреть в историко-философском факте в первую очередь всеобщее и закономерное, как правило, приводит к



утрате его индивидуальной специфики: ведь любое философское учение является выражением личностного мировосприятия его творца, и именно индивидуальные, а не родовые свойства определяют его своеобразие. Рассортировав философов по «лагерям» и «линиям», объединяющим Демокрита с Бюхнером и Платона с Гегелем, остается убрать из истории философии и их имена, устранив из нее индивидуально-несущественное и очистив историческую логику от лишних случайностей.

Пожалуй, трудно согласиться с утверждениями, бытовавшими в советской историографии, что баденская версия неокантианства возникла как сознательная альтернатива материалистическому пониманию истории: она, бесспорно, имела собственные, внутренние основания. Но в то же время нельзя не признать, что в своих принципиальных моментах предложенная Виндельбандом теория исторического познания полностью противостоит марксизму.

Касаясь принципиальной для неокантианства проблемы соотношения «наук о природе» и «наук о духе», Виндельбанд пришел к выводу о том, что их различие определяется не предметом, а методом. Целесообразнее говорить не о различии наук, а о различии методов, из которых один направлен на выявление общих законов, а другой — на описание индивидуальных явлений. Первый метод получает у него название номотетического, второй — идеографического. Один предмет может быть исследован при помощи обоих методов, хотя, конечно, в различных областях науки можно говорить об их большей или меньшей применимости. Так, в естествознании налицо беспорное господство законополагающе-номотетического метода. Методу же, «описывающему особенное», — идеографическому в истории науки не везло, и причиной тому было идущее еще от греков убеждение в том, что истинное знание всегда аподейктично, ориентировано на всеобщее и необходимое. Но вся тайна исторического бытия, по мнению Виндельбанда, коренится именно в индивидуально-неповторимом, познанию которого может служить лишь идеографический метод. Нельзя не отметить важности этих идей для предложенной Виндельбандом трактовки истории философии, являющейся «продуктом весьма разнообразных отдельных актов мышления, мотивы которых, обуславливающие как постановку вопросов, так и характер попыток к их решению, бывают различны»<sup>1</sup>. Здесь необходимо сразу оговориться: из того, что философ сознавал всю индивидуальную неповторимость отдельных философских учений, отнюдь не следует, что им отрицалось какое-либо единство историко-философского процесса и его труды по истории философии демонстрируют безраздельное господство «идеографической» стихии. Речь идет лишь о том, что открытие специфики исторического познания позволило Виндель-

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История философии. — СПб., 1898. — С.9.

банду избежать абстрактного схематизма в своих вполне систематических историко-философских трудах, принесших ему всемирную славу.

Виндельбанд действительно прославился именно своими трудами по истории философии. Это его «История древней философии», предлагаемая сегодня читателю, «История новой философии» в двух томах и, наконец, написанная в форме «истории проблем» (то есть достаточно «номотетично»). «История философии», к тексту которой имеет смысл обратиться, чтобы составить ясное представление о взглядах Виндельбанда — историка философии.

Понятно, сколь многое в позиции историка философии зависит от его понимания самой философии. В своей попытке дать определение философии Виндельбанд отчетливо сознает всю сложность подобной задачи. Опыт обращения к истории понятия «философия» приводит его к выводу о том, что «нельзя думать, что путем исторического сравнения удастся вывести общее понятие ее»<sup>1</sup>, и все попытки подобного рода приводили в лучшем случае к явно односторонним определениям. Заметим, что Виндельбанд-философ имел собственное понимание философии как всеобщей науки о ценностях, но как историк философии он прекрасно сознает принципиальную неприложимость этого определения ко всему богатству явлений культуры, объединявшихся в истории под именем философии. Виндельбанд показывает, что, оставаясь честным перед лицом всего предшествующего философского опыта, невозможно дать всеобщего определения философии ни через указание на ее научность (или, напротив, не-научность), ни через специфику ее метода, ни через своеобразие ее предмета, ни через отношение к другим областям культуры, ни через ее положение в обществе и социальное значение. Поэтому он и считает возможным указать лишь на современное ему понимание философии как научного разъяснения общих вопросов миропознания и жизнепонимания, подчеркивая всю условность и неполноту такого определения.

Чем же оказывается история философии перед бесконечным разнообразием задач, целей и содержания отдельных учений? По мнению Виндельбанда, «анекдотический интерес» не может служить ядром истории философии как научной дисциплины и в ней может быть найден пункт, позволяющий установить некое внутреннее единство. История философии сталкивается со сложнейшей проблемой, вызванной отсутствием единого предмета у отдельных «философий», в результате чего она не может быть историей прогресса в постижении этого предмета. Наоборот, «в области философии разработка последователями достигнутых уже результатов представляет исключение, и каждая крупная философская

<sup>1</sup> Там же. — С.3.

система принимается за решение интересующей ее задачи ab ovo, как будто иных систем совсем и не существовало»<sup>1</sup>. И все же, несмотря на все различия целей и понимания предмета философии, в ее истории мы всегда обнаруживаем один результат: философия всегда «давала сознательное выражение деятельности человеческого разума, преобразуя ее продукты из первоначальной формы взглядов, чувств и стремлений в форму понятий»<sup>2</sup>. Этот вывод позволяет ученому установить реальное единство философии при сохранении неповторимого своеобразия ее индивидуальных форм. Тем самым дается основание и для определения истории философии: «История философии есть процесс разработки европейскими народами и выражения в научных понятиях их мировоззрения и отношения к жизни»<sup>3</sup>. Нельзя не обратить внимания на ограничение истории философии лишь европейским миром и на то, что, несмотря на собственные рассуждения относительно корректности наделения философии атрибутом научности, Виндельбанд все же, оставаясь верным собственному пониманию философии, считает ее выраженной именно в научных понятиях. Вернемся, однако, к дальнейшему ходу мыслей ученого.

Хотя философия в ее истории и демонстрирует общность конечных результатов, сами результаты оказываются следствием весьма разнообразных мотивов, обусловивших как постановку вопросов, так и способы их рассмотрения. Это приводит, по мысли Виндельбанда, к необходимости рассмотрения «прагматического фактора», состоящего в том, что условия человеческого бытия из эпохи в эпоху воспроизводят «вечные и неизменные загадки человеческого духа». Это часто оборачивается тем, что попытки осмысления одних и тех же проблем порождают сходные ответы, что и может дать основания усмотреть в них некие устойчивые «типы»; понять же их действительное своеобразие можно лишь принимая во внимание «внутреннюю необходимость мышления и логику вещей»<sup>4</sup>.

Еще более важным для истории философии, по мысли Виндельбанда, оказывается культурно-исторический фактор. Именно его действием объясняется отсутствие линейности и железной логичности в историко-философском процессе. Философ не согласен с Гегелем, усматривавшим лишь «относительную истину» в учениях, не укладывающихся в намеченную им историко-философскую магистраль. Именно вмешательство внетеоретических мотивов, коренящихся в

---

<sup>1</sup> Там же. — С.8.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. — С.10.

социальной, религиозной или художественной сфере, может объяснить появление, на первый взгляд, необусловленных внутренней философской эволюцией проблем и учений.

Не менее важным для историко-философского познания оказывается и индивидуальный фактор. В полном соответствии со своим пониманием мира истории Виндельбанд пишет: «история философии подтверждает, что история есть царство индивидуальностей, неповторяющихся и обособленных единиц»<sup>1</sup>. Именно то, что философские системы могут быть поняты исключительно в связи с личностью своего создателя и являются плодом исключительно индивидуального творчества, делает их в чем-то подобными произведениям искусства. Этим же объясняется и огромный, в сравнении с другими науками, элемент произвольности в философских построениях, а иногда и их полная бессмысленность. «В истории философии, — пишет Виндельбанд, — удивительно именно то, что из этой подавляющей массы индивидуальных и коллективных заблуждений в целом выделилась все-таки схема общепризнанных форм миропознания и непонимания, представляющая научный результат истории философии»<sup>2</sup>.

Указанные особенности истории философии определяют три основные задачи, стоящие перед историко-философским исследованием: «1) точно установить все данные, которые могут быть получены о жизни, интеллектуальном развитии и учениях философов из находящихся в нашем распоряжении источников; 2) из этого материала восстановить генетический процесс в такой степени, чтобы для каждого философа была установлена зависимость его учений, как от воззрений его предшественников, так и от господствующих идей данного времени, его собственной природы и его образования; 3) оценить, какое значение имеют по отношению к общему результату истории философии изученные и разъясненные таким образом учения»<sup>3</sup>. Сформулированные здесь задачи Виндельбанд успешно решал во всех своих историко-философских трудах, в том числе и в предлагаемой вниманию читателя «Истории древней философии».

В небольшом предисловии не имеет смысла пересказывать содержание книги, с которым читатель может ознакомиться сам. Поэтому здесь можно ограничиться лишь некоторыми замечаниями.

Первое — об отношении Виндельбанда к античной философии. Философ был глубоко убежден в том, что для понимания интеллектуального бытия современного ему европейского мира самым важным является опыт древнегреческой философии. Сделанное греками он считал стоящим больше всего, что было предложено во все последу-

<sup>1</sup> Там же. — С.12.

<sup>2</sup> Там же. — С.13.

<sup>3</sup> Там же.

ющие столетия (за исключением кантовской философии — делает он вполне объяснимую оговорку). С учетом методологических установок Виндельбанда интересно подчеркиваемое им типическое свойство античного мышления, заставляющее нас обращаться к опыту древней философии. Все это свидетельствует о глубокой закономерности интереса ученого к античной философии.

Второе — об интерпретации античной философии, предложенной Виндельбандом. На ней лежит явственный отпечаток его собственного философского credo. Здесь сказывается его убежденность в «научности» философии, что отражается в некоторой рационализации исследуемого материала, особенно это справедливо в отношении его изложения взглядов досократиков. Виндельбанд очень высоко ценил и прекрасно знал Платона, которому даже посвятил специальную работу. Но и в интерпретации его взглядов у него можно встретить утверждения, способные вызвать у читателя, знакомого с опытом отечественного платоноведения, некоторое недоумение. Так, это касается его утверждения о том, что идеи у Платона — это гипостазированные родовые понятия (мысль, весьма распространенная среди немецких исследователей того времени). Все это, однако, не дает ни малейшего повода в чем-либо упрекнуть автора. В полном соответствии с мыслями Виндельбанда можно сказать: историко-философские, как и любые другие философские сочинения, несут на себе неизгладимую печать личности своего творца, и предлагаемая работа интересна именно этим, в связи с чем уместно сделать еще одно замечание. Оно касается научной ценности предлагаемой работы. Естественно, книга Виндельбанда не является последним словом историко-философского антиковедения, хотя для своего времени ее выход стал важным научным событием. В послесловии к этой работе Виндельбанд пишет, что он мог бы отказаться от своего замысла, зная он о готовящемся к выходу в свет «Очерке истории греческой философии» Целлера. Здесь ученый, пожалуй, проявляет излишнюю скромность. Конечно, вклад Виндельбанда в историю античной философии несравним со сделанным автором «Философии греков», и все же сравнение «Очерка» Целлера с «Историей древней философии» Виндельбанда оказывается явно в пользу последнего. Высокий уровень философской культуры делает работу Виндельбанда интересной и для специалиста, способного с пониманием отнестись к тому, что в этом сочинении явно устарело. Начинающему же читателю книга наверняка сослужит добрую службу — ведь свое знакомство с античной философией он начнет благодаря выдающемуся мыслителю, оставившему яркий след в истории европейской философии.

*А.Тихолаз*

---

---

## Предисловие к русскому переводу

Скудость русской философской литературы доходит временами до того, что по целым годам нельзя найти в продаже ни одной книги, пригодной для основательного ознакомления с той или другой философской дисциплиной, вследствие чего и преподавание философии в университетах терпит значительный ущерб. Поэтому я посоветовал своим слушательницам Высших Женских Курсов и университетским слушателям составить общими усилиями под моей редакцией переводы подходящих сочинений по истории философии. Слушательницы Высших Женских Курсов перевели Историю Древней Философии Виндельбанда, и сначала, еще два года назад, издали ее в литографированном виде, так что можно было на деле удостовериться, насколько она пригодна для наших целей. Опыт удался, и потому книга теперь напечатана. Студенты же Сиб. Университета перевели Историю Новой Философии Фалькенберга, ученика Виндельбанда, и в настоящее время они уже напечатали больше половины ее. А чтобы установить непрерывную последовательную связь между содержанием той и другой книги и дать их читателям схему движения философской мысли во время средних веков, к сочинению Виндельбанда приложены две статьи, касающиеся истории средневековой философии: одна из них (об Августине) заимствована из другого его сочинения «Geschichte der Philosophie», а другая (история схоластики) из «Histoire de la philosophie» par Fouillée. Таким образом, оба издания вместе составят последовательный и довольно подробный (более 60 листов) курс истории европейской философии во всем ее объеме — от Фалеса до настоящего времени. Конечно, не все части этого курса выходят одинаково подробны; но они и не одинаково важны для нас. Даже для читателей западной Европы средневековая философия имеет гораздо меньшее значение, чем древнейшая, лежащая в основе всей европейской науки, и новая, непосредственно влияющая на нашу умственную жизнь; из числа же средневековых философов по своему значению не только для них, но и для новой философии, особенно важен Августин, и он выходит изложенным подробней других.

Делая для перевода выбор из сочинений по истории древней философии, я потому остановился на книге Виндельбанда, что она как будто бы для того и составлена, чтобы как можно полней удовлетворить нашим потребностям. Кроме строгой научности и ясности изложения, мастерского выбора более важных фактов и подробных, но тщательно обдуманных, литературных указаний, книга Виндельбанда имеет еще такие особенности, которые делают ее полезной для очень большого круга читателей. В ней сообщается достаточно много сведений, чтобы она была пригодна для первоначального изучения истории древней философии даже и теми, кто впоследствии изберет философию предметом своих более специальных занятий. А в то же время она наилучшим образом удовлетворяет и потребностям тех лиц, для которых история философии имеет лишь значение одного из элементов исторического образования; ибо излагая и анализируя древнефилософские учения, Виндельбанд не только указывает их взаимные влияния и зависимость от индивидуальных судеб и особенностей каждого философа, но еще постоянно отмечает связь истории философии с историческими судьбами других наук и с общим ходом истории древнего мира (что редко делают другие авторы общих обзоров истории философии). Кроме того, весь ее материал разделен на две части, из которых каждая напечатана особым шрифтом. И это сделано настолько удачно, что при устранении мелкого шрифта нисколько не нарушается ясность изложения и связь тех частей, которые напечатаны крупным шрифтом. А чрез это книга может быть употребляема в виде как и более так и менее подробного пособия. Я бы посоветовал, кстати, тем, кто впервые знакомится с древней философией, прочесть сначала только то, что напечатано крупным шрифтом: в мелком шрифте иногда попадаются разъяснения предшествующих явлений чрез сопоставление их с последующими, которые делаются известными лишь из дальнейшего изложения. Наконец, своими непрерывными подстрочными примечаниями Виндельбанд дает ценные указания для тех, кто захотел бы узнать подробнее какой-нибудь отдельный вопрос по первоисточникам. Конечно, несмотря на все эти достоинства, в книге Виндельбанда попадаются и такие мнения, против которых можно и следует поспорить; но он зато и принадлежит к числу таких ученых, со взглядами которых необходимо сводить счеты. Чтобы еще более оправдать сделанный мною выбор, я приведу из *Archiv für Geschichte der Philosophie* отзыв Diehls'a о книге Виндельбанда. «Хотя, — говорится там, — в настоящее время уже нет недостатка в хороших компендиях по истории древней философии, назначенных для учащейся молодежи, тем не менее нельзя не приветствовать скромно предъявленной попытки Виндельбанда, так как он сумел написать книгу, имеющую не только научные, но — что встречается гораздо реже — в то же время и педагогические достоинства. Автор не компилятор. Несмотря на небольшой объем своей книги, он дал нам самостоятельный и талантливый труд: именно, в понимании систем, взятых в их целом, и в их группировке он часто идет своей собственной дорогой. С заметной любовью к вопросу останавливается автор на зародышах философии в VI и V веке. Он

вносит сюда не только философский интерес к общим задачам науки, но и историко-критическое изучение, которое стало теперь — именно благодаря труду Целлера — общим достоянием. Наряду с этим он обладает знанием естественных наук, что способствует к более полному и глубокому пониманию им философии Абдерита. Но это, однако, нисколько не увлекает его в сторону позитивистически односторонних и мелких взглядов».

Что же касается до приложений по истории средневековой философии, то они были выбраны, как близко подходящие по своему объему и характеру изложения к книге Виндельбанда. Присоединение именно двух приложений, вместо одного, зависело от следующих причин: Фулле не рассматривает Августина отдельно. В то же время нельзя было взять историю схоластики из той же книги, из которой заимствована статья об Августине, ибо в этой книге повсюду, кроме Августина, Виндельбанд располагает свой материал новым своеобразным способом — не в хронологическом порядке школ, периодов и т.п., а по тем задачам, которые возбуждали различные философские течения, и в решении которых принимали участие представители разных направлений; таким образом общепринятый (и у него самого в издаваемой книге и у Фулле), как наиболее удобный в дидактическом отношении для начинающих, порядок соблюдается у него там лишь приблизительно, в самых грубых чертах. Если же кто подозревает, что при таком подборе приложений (двух разных авторов) получается пестрота в изложении, то пусть просмотрят внимательно издаваемую книгу; тогда, я надеюсь, тотчас убедятся, что хотя люди, более опытные в преподавании философии и более знакомые с ее литературой, чем я, сумеют сделать более искусный подбор приложений, тем не менее и при моем выборе от чтения книги остается, все-таки, цельное впечатление, т.е. — что и он также удовлетворяет до известной степени своему назначению. Присоединение же приложений к книге Виндельбанда, а не Фалькенберга, обусловлено следующими соображениями: средневековая философия, составляя ряд попыток приспособить платоно-аристотелевские учения к христианским догматам, имеет со стороны содержания гораздо больше сходства и сродства с древнейшей, чем с новой философией, возникшей после Возрождения. Поэтому, если уже делить историю философии (а не культуры вообще) только на два главных периода, то — не так, как это обыкновенно делают: не на древнюю, заканчивающуюся в VI в., и новую, начинающуюся со II в., причем еще одна часть философских явлений с II по VI в. (новоплатонизм) попадает в древнюю философию, а другая, одновременная и аналогичная с ней (патристика) в новую. Более естественным (внутренним, а не заимствованным извне) делением будет, конечно, деление на два следующих периода: древняя (включая сюда и средневековую) до Возрождения и новая. Да и в дидактическом отношении удобнее всего, вследствие сходства содержания, соединить изучение средневековой философии с древнейшей. Конечно, одними лишь этими мнениями, как личными и ни для кого поэтому необязательными, я



не стал бы руководиться при издании чужих сочинений; но у меня были еще другие соображения. Именно: если уже присоединять средневековую философию к новой, то не иначе, как вместе с патристическим периодом. Обыкновенно так и поступают; но Виндельбанд уже излагает в своей книге патристику, относя ее к древнейшей философии, как явление, параллельное и однородное с новолатонизмом; а остальную часть средневековой философии и он, и Фулле характеризуют (что видно из приложений), как всего лишь видоизменения древнейшей. Таким образом все это приводит к приятному мной распределению материала истории философии.

Редактируя перевод, я, разумеется, имел в виду между прочим и то, чтобы придать, насколько сумею это сделать, однообразию языку переводчиц. Перевод же книги Виндельбанда и приложений к нему сделан без всяких сокращений и перемен, кроме чисто внешних. Например: подстрочные примечания в статье Фулле, соответствуя по своему характеру мелкому шрифту Виндельбанда, помещены этим шрифтом в тексте. Далее, для тех слушательниц, которые совсем не знакомы с греческим языком, переведены и те из наиболее важных греческих цитат и терминов, которых не переводил сам Виндельбанд, причем подлинники не пропускаются, а помещены рядом с переводом. Кроме того, для облегчения справок составлен алфавитный указатель упоминаемых философов. Прибавлено указание русских переводов тех сочинений, о которых упоминает Виндельбанд. Что же касается до передачи собственных имен, то было установлено следующее правило: передавать их в виде, наиболее привычном для нашей литературы. Например, все имена мужчин (кроме Бонавентуры и Эригены) получают мужские окончания; далее, употребляется Фалес (вм. Галес), Феодор (вм. Теодор), но рядом с этим этика (вм. ифика), Теофраст (вм. Феофраст); в то время, как циники и стоики так и называются циниками и стоиками, вместо слов: «сократики», «платоники» употребляются «сократовцы», «платоновцы» и т.д. Мои собственные подстрочные примечания отмечены вместо цифр звездочкой (\*) и буквами: А. В.

В переводе приняли участие следующие слушательницы, оканчивающие ныне курс: М.М. Замятина (§§ 1 — 16), М.И. Яроцкая (§§ 16 — 24), Е.В. Лаврова (§§ 25 — 33), Е.И. Максимова (§§ 34 — 37 и приложение I), А.К. Леман (§§ 38 — 43), Е.П. Иолшина (§§ 44 — 50), Л.А. Данилова (§§ 51 — 56), Е.Н. Липкина (приложение II). Различные же хлопоты по изданию, составление указателя древних философов и чтение корректур взяла на себя Е.И. Максимова.

Вся прибыль с этой книги назначена в пользу философского отдела библиотеки Высших Женских Курсов.

*Александр Введенский.*

С.-Петербург. Август 1893 года.

---

---

## Послесловие немецкого издания

Более пяти лет тому назад, когда мне было сделано предложение дать, приблизительно, на десяти листах для этого «Руководства науки классической древности»\* обзор древней философии, еще не существовало никакого компендия античной философии, который соответствовал бы цели, намеченной этим предложением. Если бы я знал тогда, что мастер «Философии Греков» намеревался сам удовлетворить этой потребности, то это обстоятельство, наверное, довело бы до отрицательного решения мои сомнения, которые и без того уже были у меня.

От однажды принятого обязательства я не считал нужным уклоняться даже и после того, когда Целлеровский «Очерк», по-видимому, предвосхитил предмет моей работы. Свою задачу я видел исключительно в том, чтобы довести философскую мысль древности до сознания штудирующих это «Руководство» в возможно более ясных, резко выраженных, чертах.

Мне хотелось бы особо отметить, что листы, относящиеся к Платону, были напечатаны уже в декабре прошлого года, так что даже и при корректировании их я еще не имел ни малейших сведений о сочинении Эдмунда Пфлейдерера «Zur Lösung der platonischen Frage» (Freiburg i. B. 1888), где я теперь нахожу взгляд на «Государство», в некоторых пунктах соприкасающийся с моим, который я, впрочем, уже несколько лет излагал с кафедры.

*Вильг. Виндельбанд.*

Страсбург в Эльзасе, осенью 1888 г.

---

\* Сочинение Виндельбанда было напечатано в сборнике Müller'a «Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft». V. B. 1 Abt. A. B.

---

---

## PROLEGOMENA

§ 1. Научный интерес античной, особенно же греческой, философии не ограничивается тем, что она служит особым предметом исторического исследования; но он поддерживается в равной степени также и тем продолжающимся значением, которое принадлежит содержанию мыслей античной философии, в силу ее положения в развитии духовной жизни Запада.

Центр тяжести при этом падает на факт возвышения знания до степени науки: не довольствуясь накоплением практических сведений и наполненных фантазией умозрений, касающихся религиозных потребностей, греки ищут знания ради него самого. Из слияния с остальными деятельностями культуры знание, как и искусство, выделилось в самостоятельную функцию. Таким образом, история античной философии есть прежде всего рассмотрение *происхождения западной науки вообще*. Но в то же время она также и история зарождения отдельных наук. Ибо процесс дифференцирования, который начинается отделением сферы мысли от практики и мифологии, идет дальше и в самой науке: с накоплением и органическим расчленением материала, наука, бывшая сначала простой и общей, которую греки называли *φιλοσοφία* (философия), распадается на особенные науки, отдельные *φιλοσοφίαι* (философии), которые и развиваются впоследствии более или менее независимо.

Об истории и значении термина «философия» срв. особенно *R. Haun*, в энциклопедии *Ersch und Gruber's*, III Abt. Bd. 24. — *Ибервег*, Введение I, §1. — *Windelband*, *Präludien* p. 1 ff. — Слово это сделалось термином со времени школ Сократа: оно означало там почти то же, что в настоящее время означает слово «наука». В позднейшее время, после возникновения специальных наук, слово «философия» принимается в смысле нравственно-религиозной мудрости: срв. §2.

Начала научной жизни, которые, таким образом, лежат в античной философии, определяют все ее дальнейшее развитие. При относительно небольшом объеме познавательного материала — греческая философия с какою-то особенно величественной простотой создает

определенные формы для его научной обработки, со смелой неустрашимостью мысли развивает она все необходимейшие основные положения миросозерцания. В этом и состоит *типическое свойство* античного мышления и высокопедагогическое значение его истории. Наш современный язык и наше современное мировоззрение сплошь проникнуты выводами античной науки, и наивное упорство, с которым древние философы доходили до одностороннейших выводов в отдельных вопросах мысли, в высокой степени приноровлено к тому, чтобы твердо установить физические и психологические положения, при помощи которых разрешаются не только философские задачи, но и находится объяснение часто повторяющихся направлений в истории. Также и общему ходу развития античной философии можно приписать типическое значение в том отношении, что она сначала смело обращается к познанию внешнего мира и, потерпев тут крушение, углубляется в созерцание внутреннего, чтобы отсюда с обновленными силами снова искать познания вселенной; и даже заключительное направление, которое приняла античная мысль, поставив весь аппарат своих добытых отвлеченных понятий на службу нравственно-религиозных потребностей, имеет характерную и более чем историческую ценность.

Типическое значение античной философии неоднократно было преувеличиваемо, когда хотели провести точную аналогию между различными фазами новейшей философии в ее отдельных представителях с явлениями древнего мира: *K.v. Reichlin-Meldegg, Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie, Leipzig und Heidelberg 1865*. Такое специальное проведение параллелей уже потому невозможно, что все явления современной истории просвещения гораздо сложнее и исходят из большего числа предпосылок, чем явления древнего мира. Типическое свойство последних имеет значение только в том отношении, что они в грубых, часто почти уродливых, чертах изображали простейшие основные формы духовной жизни, которые в новейшей истории являются уже в более запутанных и сложных комбинациях.

§ 2. Совокупность того, что обыкновенно понимается под именем античной философии, распадается на два больших отдела, которые, как по отношению к их культурной основе, так и по их духовному основному свойству, существенно отличаются один от другого. Эти два отдела: с одной стороны, *греческая*, с другой — *эллино-римская* философии. Внешней границей между ними можно считать год смерти Аристотеля, 322 г. до Р.Х.

Греческая философия вырастает на почве замкнутой в себе национальной культуры, она есть чистый продукт греческого духа. Эллино-римская философия имеет уже для своих выводов гораздо более разнообразное и полное противоречий духовное движение. Из него-то со времени Александра Великого и зарождается, постоянно возрастающая, у народов, живущих возле Средиземного моря, та сглаживающая национальные особенности всемирная культура, заключи-

тельным актом которой с внешней стороны было Римское государство, а с внутренней — распространение христианства. И в этом процессе слияния эллинско-римская философия является одним из важнейших факторов.

Их различным точкам отправления соответствует не менее значительное различие научного интереса в обоих периодах. Греческая философия начинается с обособления потребности к познанию, возвращается исключительно около свободного от побочных целей стремления к знанию и оканчивается в лице Аристотеля частью всеобщей теорией науки (логикой), частью начертанием разившейся отсюда системы наук. Энергия этого чисто теоретического интереса угасает в последующее время и отчасти сохраняется только в скромных работах по отдельным положительным наукам. В философии же, напротив, выступает на первый план практический вопрос о житейской мудрости: знания не ищут больше ради знания, но — только, как средство, для правильного строя жизни. Через это эллинско-римская философия попадает в зависимость от общих направлений времени (чего никогда не случалось с чисто греческой), и, таким образом, ее вначале этическая тенденция со временем переходит совершенно в стремление с помощью научного мышления удовлетворить религиозным потребностям. В Греции философия — это развивающаяся до самостоятельности наука; в эллинизме и в римском государстве она поступает вполне сознательно на служение нравственному и религиозному призванию человека.

Само собой разумеется, что при неустойчивости всяких исторических делений такое противоположение имеет не абсолютное, но только относительное значение: как после-аристотелевской философии нельзя отказать в стремлениях существенно теоретического характера, так и между чисто греческими мыслителями были такие, которые в конце концов ставили философии практические цели, как напр., сократовцы. В общем же сравнение различных определений, даваемых в древности задачам философии, оправдывает приведенное здесь деление, которое за принцип деления (*principium divisionis*) принимает общую цель философии.

До сих пор к этому делению ближе всего подходит деление *Ch. A. Brandis'* а в его кратком сочинении: «*Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*» (2 Bde., Berlin 1862 und 1864), хотя он формально и считает здесь, как и в своем более пространном произведении, три периода: 1) досократовская философия, 2) ее развитие от Сократа до Аристотеля, 3) после-аристотелевская философия. Но из них первые два, оба вместе, он считает «первой половиной», понимая ясно их внутреннее родство и отличие от третьего, который составляет «вторую половину»: срв. II, р. 1—10. Эти же три периода принимают в основание и *Целлер* и *Швеглер* в своих сочинениях о философии греков, тогда как *Риттер* причислил ко второму периоду еще эпикурейцев и стоиков; а с другой стороны *Гегель* всю греческую философию до Аристотеля рассматривает, как первый период, присоединяя к нему, как второй, греко-римскую и, как третий, неоплатонизм. *Ибервег* принимает деление *Риттера* с одним только отступлением: софистов он переносит из первого во второй период.

Подразделение двух главных периодов на более мелкие здесь намеренно откинуто: необходимость наглядности, которую только и можно было бы оправдать его, удовлетворяется вполне простым делением на главы, а для получения общего представления о полном ходе развития употреблен иной способ при изложении отдельных учений. Но если бы непременно хотели дальше схематизировать, то:

а) Греческая философия распадается на три периода: 1) космологический, который включает в себе все дософистические умозрения и простирается до 450 г. до Р.Х. (гл.1—3); 2) антропологический, к которому относятся представители греческого просвещения — софисты, Сократ и так называемые сократовцы (гл.4); 3) систематический, который, соединяя оба направления, приводит к расцвету греческой науки.

б) Эллинско-римская философия распадается на два отдела: 1) борьба школ после-аристотелевского времени с их чисто эллинской тенденцией, научно-критическим скептицизмом и ретроспективною ученостью (гл. 1 и 2), 2) эклектический платонизм с его разветвлением на две соперничающие между собою системы религиозных учений: христианскую и новоплатоновскую (гл.3 и 4).

§3. Научное изложение истории философии (или, как здесь, одного ее отдела) имеет двоякую задачу: с одной стороны — констатировать те умственные представления, которые известны под именем философских, в их фактической неизменности и понять эти представления в их генезисе, именно в их взаимной связи; с другой стороны — определить ценность, которая выпадает на долю отдельных философских учений в поступательном развитии научного сознания.

В первом отношении история философии есть чисто историческая наука, которая должна задаться той целью, чтобы без всякого предвзятого построения, тщательным исследованием преданий, с филологической точностью установить содержание философских учений и при наблюдении всех мер предосторожности, предписываемых историческим методом, объяснить ее возникновение, выяснить ее генетическую связь частью с личными судьбами философов, частью с общей культурной жизнью, которая ее произвела, и, таким образом, сделать понятным, почему философия избрала данный путь развития.

Но на этом историческом основании возникает для истории философии критическая задача определить взнос, который сделали различные философские системы для образования человеческого миросозерцания. Точкой зрения для такого критического рассмотрения не должен быть один из собственных философских взглядов историка. Но она должна быть частью точкой зрения имманентной критики, которая исследует ученье какой-нибудь философской системы со стороны логической последовательности и цельности, частью же общеисторической точкой зрения, которая характеризует философские учения по их интеллектуальной плодотворности и по силе их исторического влияния.

Истории античной философии, как исторической науке, придется бороться вследствие недостатка источников с большими, часто неразрешимыми затруднениями. Что же касается до критической ее

задачи, то она, напротив, в более счастливом положении: мы имеем возможность, независимо от всяких индивидуальных взглядов, судить о ценности отдельных учений на основании дальнейшего, почти двухтысячелетнего, развития человеческого мышления.

Методы истории философии таковы: 1) *Наивный описательный метод*, по которому просто с исторической точностью излагается то, чему учили отдельные философы. А как скоро такой реферат предъявляет претензию на научное достоинство, он нуждается в критике исторических преданий, которая, как всякая историческая критика, должна основываться на генетических изысканиях. 2) *Генетический метод объяснения*, который в этом отношении заключает в себе три возможных случая: а) *психологическое объяснение*, которое изображает личности и индивидуальные судьбы философов, как фактические причины или поводы их взглядов; б) *прагматический прием*, который ищет объяснения учению каждого философа из противоречий и неразрешенных задач его непосредственных предшественников; в) *культурно-историческая точка зрения*, которая видит в философских системах прогрессирующий процесс совокупного духовного развития человечества. 3) *Умозрительный метод критики*, который, исходя из предвзятой системы, пытается охарактеризовать различные фазы философского развития тем вкладом, который оно внесло в эту систему,— Срв. *Hegel, Vorlesungen Über die Gesch. d. Philos. W. W., Bd. XIII, p. 19 ff. Überweg, Grundriss I, §3.* До прошлого столетия царствовало в истории философии, главным образом, перечисление *placita philosophorum* с убогим прагматизмом. *Гегель* первый, хотя, конечно, и злоупотребляя умозрительной точкой зрения, возвел историю философии, бывшую до него собранием различных курьезов, на высоту науки. Его главная идея, что в исторической последовательности философских учений повторяются категории истинной философии, как постепенные приобретения человеческого мирового духа, дала толчок культурно-историческому и прагматическому объяснению, которое нуждалось только в индивидуально-психологическом дополнении. А с другой стороны, после исчезновения веры в абсолютную философию, из его умозрительного взгляда, осела основная точка зрения *исторической критики*, при помощи которой мы возводим констатирование фактов в их генетическое объяснение на степень философской науки. Сообразно ее идеальным целям создал *Гегель* и историю философии, как науку. Но твердой почвы достигла она только после него, благодаря филологическому методу, свободному от предвзятой постановки фактического материала; и нельзя указать с тех пор ни одной области, где бы он применялся с таким широким и всесторонним успехом, как в области античной философии.

§ 4. Научные вспомогательные средства для изучения античной философии распадутся на три категории:

а) *Оригинальные источники*. Из сочинений древних философов сохранилась только незначительная часть. Полные сочинения собственно греческих философов мы имеем только от Платона и Аристотеля. Источники эллинико-римского периода богаче. Сочинения древнейших греческих мыслителей дошли только отрывками, в случайных цитатах позднейшей литературы.

Полнейшее, в последующих отдельных цитатах не упоминаемое особо, собрание этих отрывков есть *F. W. A. Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, 3 тома, Paris 1860—81.*

Однако и то, что дошло до нас, нельзя принимать без разбору, на веру. Позднейшие поколения мыслителей, кроме непреднамеренных ошибок, еще в силу своего желания придают своим учениям ореол древней мудрости, неоднократно приписывали более древним философам свои собственные произведения или снабжали их работы собственными вставками. Источники материалов специально греческой философии находятся поэтому не только в отрывках, но еще и в очень сомнительном состоянии; и по отношению ко многим очень важным вопросам мы должны ограничиться предположениями большей или меньшей основательности и вероятности. Но историко-филологическая критика, необходимая при таких обстоятельствах, предьявляет более точный масштаб, и мы обладаем уже таковым по отношению к главным произведениям Платона и Аристотеля.

Против легкомыслия, с которым еще в прошлом столетии (Buhle) принимались традиции, первый восстал Шлейермахер со своей плодотворной критикой. Далее можно назвать Brandis'a, Trendelenburg'a и Zeller'a, как главных поборников критического направления.

§ 5. b) *Свидетельства древности.* Уже с ранних времен (Ксенофонт) появляются в античной литературе свидетельства о жизни и учениях знаменитых философов. Особенно важны для нас те места, в которых Платон и, главным образом, Аристотель (прежде всего в начале метафизики) ищут связи своих собственных учений с учениями более ранних философов. Со времени Аристотеля возникает обширная, отчасти критическая, отчасти историческая литература о более ранних философам. К сожалению, она пропала за исключением небольших отрывков. Особенно прискорбна потеря таких сочинений, как сочинения самого Аристотеля и его ближайших учеников и преимущественно Теофраста. Подобные, также не дошедшие до нас, работы выходили из академии, в которой тоже рано началось комментирование. Точно так же утрачены исторические и критические работы и стоической школы.

Окончательно разрослась эта комментирующая и собирающая историография философии в александрийской литературе, которая относительно философии имела три главных центра: в Пергаме, Родосе и Александрии (срв. подробности *Ueberweg*. §7). Так же и эти многочисленные и объемистые сочинения по большей части утрачены в их первоначальном виде. И при всем достоинстве этих ученых работ, которое им несомненно принадлежит, надо признать, что они оказали очень сбивчивое влияние на писателей позднейших времен, делавших существенные из них заимствования. У них обнаруживаются три главных источника их заблуждений (рядом с очень трудно избегаемой опасностью относить позднейшие понятия и теории к более ранним временам): 1) склонность устанавливать порядок следования древних



философов по образцу преемства схоластов; 2) фантастическая наклонность выставлять древний эллинизм посредством чудесного и сверхъестественного в более выгодном свете; и наконец, 3) стремление по возможности относить все наиболее выдающееся к восточному влиянию, стремление, происходящее из смутного чувства зависимости греческой культуры от восточной и поддерживаемое новым знакомством с последней.

Дошли до нас еще свидетельства из третьих или четвертых рук, относящиеся к римским временам. Достойны внимания, хотя пользоваться ими надо осмотрительно, исторические примечания в сочинениях Цицерона (Cicero, *gesammelt von Gedike*, Berlin 1782; vgl. *Rud. Hirzel* *Unters. zu Cic. philos. Schriften*, 3 Teile, Leipzig 1877—1883), Сенеки, Лукреция и Плутарха. Историко-философские сочинения последнего потеряны. Сохранившаяся под его именем компиляция *De physicis philosophorum decretis* (напечатанная в издании нравственных сочинений *Dübner'a*, Paris 1841) есть (по мнению Дильса) извлечение из *Placita von Aëtius* и написано около половины второго века. По большей части сходна с ней ошибочно приписываемая Галлену книга *περί φιλοσόφων ιστορίας* (напечатана в 19 томе полного издания Кюна). Собрание заметок без критики содержали сочинения Фаворина, из которых впоследствии часто приводились цитаты. Такого же достоинства писания Геллия и Апулея (*Noctes atticae*; ed. *Hertz*, Leipzig 1853, cf. *Mercklin*, *Die Zitiertmethode und Quellenbenutzung des A.G.*, Leipzig 1860). В связи с этими сочинениями можно назвать писания Лукиана. Большой компетентности в философском отношении заслуживают многочисленные исторические свидетельства в сочинениях Галлена (особенно *De placitis Hippocratis et Platonis*, отдельное издание *Iwan'a Müller'a*, Leipzig 1874) и Секста Эмпирика (*Op. ed. Bekker*, Berlin 1842: *Πυρρώνεια ὑποτυπώσεις* и *πρὸς μαθηματικούς*). К этому же времени относятся *Vitae sophistarum* Флавия Филострата (ed. *Westermann*, Paris 1849) и Атеней *Deipnosophistae* (ed. *Meineke*, Leipzig 1857—69), и, наконец, книга Диогена Лаэртского, которая долгое время считалась главным источником по истории древней философии *περί βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων βιβλία δέκα* (ed. *Cobet*, Paris 1850).

Второй род второстепенных источников представляют писания отцов церкви, которые воспроизводили греческих философов, частью с полемической целью, частью же пользовались ими для апологетических и догматических целей, особенно Юстин Мученик, Климент Александрийский, Ориген (*κατὰ Κέλσου*), Ипполит (*Refutatio omnium haeresium*, ed. *Duncker*, Göt., 1859; первая из этих книг под названием *φιλοσοφούμενα* принималась раньше за сочинение Оригена), Евсевий

(Pгаер. evang. ed. *Dindorf*, Leipzig 1868), в известном отношении также Тертуллиан и Августин.

Наконец, очень живо шли работы по комментариям и по историческому исследованию в школе новоплатоновцев. Правда, главное сочинение, именно Порфирия — φιλοσόφου ἱστορία, не дошло до нас. Взамен того другие сочинения новоплатоновцев представляют бесчисленные исторические данные и, как прежде комментарии Александра из Афродизии, так точно комментарии и Темистия и особенно Симплиция, содержат многочисленные, старательно и понятно составленные выписки из непосредственных и косвенных источников древнего времени. Из позднейших писателей древней литературы заслуживают еще особенного внимания для истории философии собрания сочинений Стобея и Фотия и, пожалуй, Гезихия.

Ср. *Diels*, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879. — Превосходное и для первого ориентирования в высшей степени поучительное собрание важнейших мест из первых и вторых источников дают *Ritter* и *Преллер* *Historia philosophiae Graeco-romanae ex fontium locis contexta*, 6 Aufl. bes. von *C. Teichmüller*, Gotha 1878. 7 Aufl. bes. v. *Schulthess* (еще должно появиться).

§ 6. с) *Новейшие исследования.* Научное изложение античной философии в новейшей литературе основывалось еще недавно на позднейших сочинениях древнего мира, подвергая их лишь незначительной критике. Так, случайные исторические компиляции по античной философии, которые находятся в литературе гуманистов, по большей части можно отнести, как к источникам, к новоплатоновцам. Первое самостоятельное сочинение есть *The history of philosophy by Thomas Stanley*, London 1665; в латинск. пер. Leipzig 1711; но и оно воспроизводит почти только свидетельства Диогена Лаэртского. Сильный толчок к критической обработке дал *Bayle* в своем *Dictionnaire historique et critique* (1 Aufl. Rotterdam, 1697), философские статьи которого (они частью и до сих пор сохранили свое значение) были изданы по-немецки *L.H. Jacob*'ом (Halle 1797—98). После работ *Ch. A. Heumann*'а (*Acta philosophorum*, Halle 1785 ff.) и *Desland*'а (*Histoire critique de la philosophie*, 3 Bde. 1730—36) заслуживают внимания обстоятельные, старательно составленные, но в сущности малоответствующие важности предмета сочинения *Brucker*'а «*Kurze Fragen aus der philosophischen Historie*» (Ulm. 1731 ff.), *Historia critica philosophiae* (Leipzig 1742 ff.); *Institutiones historiae philosophiae* (Leipzig 1747, извлечение, как университетский учебник). С образованием больших философских школ именно в Германии начинается обработка истории философии с точки зрения отдельных направлений и систем. Сначала идет *D. Tiedemann* со своим эмпирико-скептическим «*Geist der Philosophie*» (Marburg 1791 ff.); потом следуют последователи Канта: *J.G. Buhle*, *Lehrbuch der Geschichte Philosophie*, Cött. 1796 ff. — *Tenne-mann*, *Geschichte der Philosophie* 1798 ff. (очень полезное своими ста-

рательными литературными выписками и потому часто употребляемое извлечение из него есть «Grundriss der Geschichte der Philosophie», 5 Aufl., bes. von *Amad. Wendt*, Leipzig 1829) — *J.F. Fries*, Geschichte der Philosophie (1. Bd., Halle, 1837). С точки зрения Шеллинга: *Fr. Ast.*, Grundriss einer Gesch. der Philos. (Landshut 1807). *Th. A. Rixner*, Handbuch der Gesch. der Philos. (Sulzbach 1822 f). *E. Reinhold*, Handbuch der allgemeinen Gesch. der Philos. (Gotha 1828 ff), Lehrbuch der Gesch. der Philos. (Jena 1836), Geschichte der Philos. nach den Hauptpunkten ihrer Entwicklung (Jena 1858). С точки зрения Шлейермахера из его собственных записок для лекций по истории философии в *Ges. Werken* III Abt. 4 Bd. 1 Tl. (Berlin 1839). *H. Ritter*, Gesch. der Philos. (Hamburg 1829 ff) *F. Ch. Pötter*, Die Gesch. der Philos. im Umriss (Elberfeld 1783)<sup>1</sup>. С точки зрения Гегеля из его лекций по истории философии в *Ges. Werken* Bd. XIII f. *G. O. Marbach*, Lehrbuch der Gesch. der Philos. (Leipzig 1838), *A. Schwegler* \*, *Gesch. der Philos. im Umriss* (Stuttgart 1848, часто употребляемая, как повторительный курс, но и в этом случае имеющая значение только после близкого знакомства с отдельными учениями). *J. E. Erdmann*, Grundriss der Gesch. der Philos. (3 Aufl., Berlin 1878). С точки зрения Гербарта *Ch. A. Thilo*, Kurze pragmatische Gesch. der Philos. (Cöthen, 2 Aufl., 1880). — Из иностранных произведений по истории философии в целом ее объеме, дающих и для античной философии заслуживающие внимания сведения, можно здесь упомянуть: *De Gérando*, Histoire comparée des systèmes de la philosophie (2 ed. Paris 1822 f). *V. Cousin*, Histoire générale de la philosophie (12 ed. Paris 1884). *Nourisson*, Tableau des progrès de la pensée humaine (Paris 4 ed. 1868). *A. Weber*, Histoire de la philosophie européenne (Paris 3 ed. 1883). *A. Fouillée*, Histoire de la Philos. (Paris 3 ed. 1882). *R. Blakey*, History of the philosophy of mind (London 1848). *C. H. Lewes*, A biographical history of philosophy (London 4 ed. 1871, немецк. Berlin 1871) \*\*.

\* Переведена на русский яз. под ред. проф. Юркевича. Альб. Шwegler. «История философии». Перевод с немецкого, с пятого издания, под редакцией Юркевича. Москва 1861. А.В.

\*\* Было пять изданий на русском. Д. Люис «История философии от начала ее в Греции до новейших времен». Перевод под ред. В. Спасовича. СПб. 1865 г.

— «История философии в жизнеописаниях». Пер. с англ. В. Д. Вольфсона. СПб. 1885 г.

— «История философии от начала ее в Греции до настоящ. врем.», с указателем соб. им. Пер. под ред. В. Чуйко. СПб. 1889 г.

— То же. СПб. 1892 г. Изд. 2-е.

— «История философии». Пер. с англ., с приложен. ст. Вольфсона о жизни и учении Шопенгауэра и Гартмана. Изд. В. Д. Вольфсона, 2-е изд. СПб. 1892 г. А.В.

<sup>1</sup> Прекрасное изображение развития античной философии дает также *Brandis*, *Gesch. der Philos. seit Kant* 1 (единственная) Teil, Breslau 1842.

Самые полные литературные данные по историографии философии, в особенности античной, находятся у *Ибервега*\* в Grundriss der Philosophie, сочинении, которое с приложениями *Heinze*, являющимся превосходным продолжением, представляет сборник необходимой полноты всего литературного материала, тогда как текст параграфов, написанный самим *Ибервегом*, дает только схематический обзор, который едва удовлетворяет общему ориентированию.

Разработка филологических знаний на рубеже 18 и 19 столетий принесла также пользу истории древней философии, положив начало критического отношения к преданиям, и филологический метод лег в основание и историко-философских исследований (ср. *Zeller*, Jahrbücher der Gegenwart, Jahrg. 1843). Величайшая заслуга в этом направлении принадлежит *Шлейермахеру*, который своим переводом Платона дал сильный толчок и специальные работы которого о Гераклите, Диогене Аполлонийском, Анаксимандре и т.д. собраны в его сочинениях отд. III, т. 2. Из бесчисленных отдельных исследований следует особенно упомянуть об исследованиях *А.В.Криш*'а Forschungen auf dem Gebite der alten Philosophie (Gött. 1840), далее *А.Трендленбург*'а Historische Beiträge zur Philosophie (Berlin 1846 ff), за которым остается заслуга возбуждения интереса к изучению Аристотеля; *Н.Сибек*, Untersuchungen zur Philos. der Griechen (Halle 1873); *Г.Тейхмюллер*, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874 ff.

Первой попыткой этого критико-филологического направления можно считать знаменитое сочинение *Ч.А.Брандис*'а, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philos. (Berlin 1835—1860), к которому автор прибавил краткое, в высшей степени остроумно составленное, изложение развития греческой философии и ее влияния на Римское государство — «Geschichte der Entwicklungen der grich. Philos. und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche» (Berlin 1862 и 64). С меньшей обстоятельностью, но со своеобразными преимуществами в развитии темы, разрабатывали этот предмет *Лудв. Штрюмпелл* (2 Abt., Leipzig 1854 и 61), *К.Прантл* (Stuttgart 5 Aufl. 1863) и *А.Шwegler* (3. Anfl., bes. von *Кöstlin*, Freiburg 1883). Все эти ценные сочинения вместе с бесчисленными обзорами, компиляциями и руководствами (см. *Убервег* а.а. О.р. 27—29) затмило собой, во всех отношениях законченное, замечательное сочинение по античной философии: *Е.Зеллер*'а Die Philosophie der Griechen (впервые в Tübingen'e 1844 ff., первый том вышел четвертым, а остальные

---

\* Переведена на русский яз. 1-ая часть *Фокковым.Фр.Ибервег* «История философии». Перевел и составил дополнения с примечаниями *Н.Ф.Фокков*. 1 том, 1 часть. Спб. 1876. Перевод окончен только отметками и дальше не продолжался. Печатается новый перевод *Я.Колубовского* с последнего немецкого издания. А.В.

третьим изданием), в котором на широком фундаменте историко-филологической обработки источников дается также философское, в высшей степени компетентное и ясное изложение общего хода развития. Искусно составленное извлечение из него было издано Целлером под названием «Grundriss der Geschichte der alten Philosophie» (Leipzig 1883)\*.

Отдельные учения античной философии нашли себе следующие замечательнейшие изложения.

*По логике:* *K. Prantl*, *Gesch. der Logik im Abendlande* (Bd.1 и 2, Leipzig 1855 и 61). — *P. Natorp*, *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnisproblems im Altertum* (Berlin 1884).

*По психологии:* *H. Siebeck*, *Gesch. der Psychologie* (Bd.1. in zwei Abt., Gotha 1880 и 1884).

*По этике:* *L. v. Henning*, *Die Prinzipien der Ethik etc.* (Berlin 1825). — *E. Feuerlein*, *Die philos. Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen* (Tübingen 1857 и 59). — *Paul Janet*, *Histoire de la philosophie morale et politique* (Paris 1858). — *J. Mackintosh*, *The progress of ethical philosophy* (London 1830). — *W. Whewell*, *Lectures on the history of moral philosophy* (London 1862). — *R. Blakey*, *History of moral sciense* (Edinburg 1863). — *Th. Ziegler*, *Die Ethik der Griechen und Römer*, Bonn 1881. — *C. Köstlin*, *Geschichte der Ethik* (1 Bd., Freiburg 1887). — *L. Schmidt*, *Die Ethik der alten Griechen*, Berlin 1881.

---

\* Русск. перевод: Очерк истории греческой философии *М. Некрасова*, под ред. *М. Каринского*. Спб. 1886 года. А.В.

---

---

# А. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

## ВВЕДЕНИЕ

### Условия возникновения философии в духовной жизни Греции в VII и VI веке до Р. Х.<sup>1</sup>

§7. История философии Греции, точно так же как и история ее политического развития, в географическом отношении предполагает распространение того обычного представления о Греции, по которому Афины затмили периферию своей литературой и предшествующую историю своим золотым веком. Древняя Греция это — все греческое море со всем его побережьем от Малой Азии до Сицилии и от Кирены до Фракии. Естественный посредник между тремя большими материками, это море, т.е. его берега, было населено даровитейшим из народов, который, насколько простираются исторические сведения, очень рано основался на этих берегах (Гомер). В этих пределах, так называемая впоследствии метрополия, т.е. Греция европейского континента, играет сначала только второстепенную роль. Первенство же в истории культуры греков выпало на долю того племени, вся история которого указывает на более близкое соприкосновение с Востоком, именно на долю ионийцев. Они

---

<sup>1</sup> Что касается до отдельных моментов, на которые следует обратить внимание в этом введении о происхождении научной жизни греков, то см.: *Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaft (incl. Medizin) und wissenschaftliche Erdkunde im Altertum* von prof. Günther. (Она помещена, так же как и *Ист. древней философии* Виндельбанда, в V томе (1 Abt.) изданного Müller'ом сборника *Handbuch der klassischen Altertums Wissenschaft*. А. В.).

первые создали основы будущего развития духовных сил Греции и своей торговлей положили начало ее могуществу. Сначала в 9 и 8 веках вместе с финикийцами, как мореплаватели и пираты, приобретали они все большую самостоятельность; и в 7-м столетии сделались властителями всемирной торговли между тремя континентами.

Вдоль всего Средиземного моря от Понта Евксинского до столбов Геркулеса тянутся греческие колонии и торговые пункты; даже замкнутый Египет открывает свои богатства перед предприимчивым духом ионийцев. Во главе этих торговых городов и вместе с тем во главе ионического союза появляется в 7-м столетии Милет, могущественнейший и замечательнейший из городов Греции; он же делается и колыбелью науки. Ибо здесь, в малоазиатской Ионии, скопляются богатства всего мира; сюда проникают восточная роскошь, великолепие и наслаждение внешней стороной жизни. В то время, как на европейском континенте царствует еще грубость нравов, здесь начинает уже пробуждаться понимание чувства красоты жизни и ее высших интересов. Дух освобождается от заботы об ежедневных нуждах и «шутя» создает произведения благородного досуга — искусства, науки; а ведь это уже признак просвещенного ума — в часы досуга не предаваться праздности.

§8. Если, таким образом, благодаря торговле, возросшие богатства положили материальное основание свободному развитию греческого духа, то, с другой стороны, торговля же содействовала перемещению политических и социальных отношений, что, в свою очередь, оказало благотворное влияние на развитие духовной жизни. Сначала в ионических городах господствовало высшее сословие, которое там, по всей вероятности, происходило от воинственных дружин, перешедших во времена так называемого переселения ионийцев с европейского континента на острова. Со временем, благодаря той же торговле, образовалось зажиточное сословие граждан, которое ограничило и победило власть аристократии. Этими демократическими тенденциями воспользовались частью смелые и честолюбивые люди, частью благоразумные патриоты, чтобы, по низвержении власти знати, ввести единое государство, уравновешивающее по возможности интересы всех сословий. Тирания на демократическом основании есть типическая форма правления этого времени. Она распространяется, сопровождаемая всегда жаркою, часто продолжительною, борьбой партий, из Малой Азии на острова и также в европейскую Грецию: Тразибул в Милете, Поликрат на Самосе, Питтак на Лесбосе, Периаандр в Коринфе, Пизистрат в Афинах, Гелон и

Гиерон в Сиракузах. Дворы их делают средоточием умственной жизни, они привлекают к себе поэтов, основывают библиотеки и оказывают поддержку всякому стремлению в области искусства и литературы. С другой стороны, лишение политической власти принуждает аристократов к враждебному удалению: недовольные порядком вещей, обращаются они к частной жизни, которую скрашивают дарами музыки. Гераклит может служить выдающимся примером такого положения дел. Так-то, вот, стечение обстоятельств благоприятствовало различными путями развитию и распространению духовных интересов.

Это обогащение самосознания, этот рост высшей культурной деятельности у греков VII и VI столетий сказался прежде всего в развитии лирической поэзии, в которой постепенный переход от выражений общих религиозных и политических чувств к выражениям личного, индивидуального чувства составляет типический процесс. В страстном возбуждении внутренней политической борьбы личность сознает свое собственное достоинство и свои права, и старается проявить их во всех направлениях. Рядом с лирической поэзией порождается со временем сатирическая, как выражение резко и остроумно развитого отдельного мнения, и — еще более характерный продукт направления времени, так называемая гномическая поэзия, содержание которой составляют сентенциозные размышления на нравственные темы. Это моральное направление, выражающееся также в баснях и в другого рода литературных произведениях, можно рассматривать, как симптом более глубокого движения народного духа.

§9. Ведь такие размышления о правилах нравственности, когда они появляются в большом количестве, указывают непосредственно на то, что значение этих правил сделалось, каким бы то ни было образом, сомнительным; что устой народного самосознания колеблется; и что проявление личной самостоятельности привело к низвержению границ, авторитетно возведенных общим самосознанием. Потому-то особенно характеристично для гномической поэзии то, что в ней преобладает, как господствующая основная мысль, совет умеренности: она указывает, как сильно при страстном стремлении к освобождению отдельной личности подвергаются опасности общие нормы жизни, и что, ввиду грозящей наступить или уже наступившей анархии, индивидуум должен заботиться снова утвердить эти правила собственным разумением.

Итак, время на рубеже седьмого и шестого веков в Греции есть собственно время этических идей и, по примеру древних, оно обыкновенно носит название *века семи мудрецов*. Это период рефлексии:



нарушена простодушная преданность обычаям старины; народное сознание перевернуто до основания; личность прокладывает себе собственный путь; и выдающиеся люди выступают с серьезными увещаниями, желая на основах разума снова достичь истинного самосознания<sup>1</sup>. Правила жизни даются в загадках, анекдотах; моральная проповедь украшается остроумными изречениями; крылатые слова перелетают из уст в уста. Но и самая эта проповедь нравственности потому только и возможна, что против массы выступают отдельные личности, пытающиеся самостоятельной мыслью сознательно выработать нормы правильной жизни.

Из таких людей традиция с давних пор избрала семерых, которым она и дает название мудрецов. Это не ученые, не исследователи в научном смысле, но люди с практической жизненной мудростью, по большей части с выдающимися политическими способностями<sup>2</sup>, которые в критические моменты указывали своим согражданам верный путь и через это приобрели авторитет между своими как в общественных, так и в частных делах. В изречениях, которые, как бы их лозунги, влагаются им в уста, господствует вполне дух гномической поэзии: и ничто здесь так часто и в таких различных направлениях не повторяется, как *μηδὲν ἄγαν* (ни в чем чересчур).

Об именах этих «семи» в преданиях встречаются разноречия. Везде повторяются только четверо<sup>3</sup>: Биас из Приены, который при вторжении персов советовал ионийцам переселиться в Сардинию; Питтак, бывший в 600 году тираном в Мителенах; Солон — законодатель афинский и гномический поэт; Фалес, основатель милетской философии, предложивший ионийцам образование федеративного государства с общим союзным советом в Теосе. Имена остальных меняются. Позднейшие потомки приписывали семи мудрецам всевозможные поговорки, письма и т. д. (Собрано и переведено на немецкий язык без критических изысканий. *C. Dilthey*, Darmstadt 1835).

Если, при содействии политических и социальных обстоятельств, самостоятельность индивидуальной мысли воспиталась прежде всего с практической стороны, и в ней уже было образовано стремление заявить о себе, то неминуемым следствием этого явилось то, что такая же эмансипация отдельных личностей от общепринятого образа

<sup>1</sup> При такой роли «семи мудрецов» делается понятным, что Платон (*Protag.* 343) характеризует их, как поборников древней строгой дорийской морали против новшеств ионийского движения: *ἡλιωταὶ καὶ ἑρασταὶ καὶ μαθηταὶ τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας*.

<sup>2</sup> Дикеарх назвал их, *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς*. *Diog. Laert.* I, 40.

<sup>3</sup> *Cp. Cic. Rep.* I, 12. cf. *Lael.* 7.

мысль имела место и в теоретической области; и здесь также выступает самостоятельная мысль, чтобы составить собственный взгляд на связь вещей. Но это стремление могло проявить себя только в преобразовании и переработке того материала, который отдельные личности находили частью в сокровищнице сведений, заранее накопленных нацией под влиянием ее жизненной практики, частью в религиозных представлениях.

§10. Практические знания греков с времен  $\epsilon\rho\upsilon\alpha$  καὶ  $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$  Гесиода до 600 года до Р.Х. выросли до громадных размеров, и можно считать несомненным, что находчивые, промышленные ионийцы многому научились у восточных народов, с которыми были в сношениях и с которыми они конкурировали. У них именно, у египтян, финикийян и ассириан, нашли греки накопленные впродолжение многих веков знания; и нельзя себе представить, чтобы они не заимствовали их, где только было возможно.

Вопрос, многому ли греки научились у Востока, прошел чрез различные стадии. В противоположность лишенным критики, часто фантастическим и легко опровергаемым, свидетельствам позднейших греков, которые все собственное, более выдающееся из заветов старины, хотели приписать восточным традициям, новейшая филология в своем преклонении перед эллинизмом приходит к заключению о полном самобытном его происхождении. Но чем более начавшееся в этом столетии знакомство с древним Востоком выясняло сходство и отношения между различными формами греческой культуры с предшествовавшей; чем более, с другой стороны, из философских доводов убеждались в преемственности культурно-исторического процесса; тем чаще повторялось, особенно в истории философии, предвзятое намерение относить к восточному влиянию также и происхождение греческой науки. С блестящей фантазией пробовал *A. Röth* (*Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, Mannheim 1858 ff.) воскресить объяснения новоплатоновцев, которые при помощи аллегорических толкований и перетолкований подсовывали к пришедшим с Востока мифическим взглядам философские учения Греции, чтобы снова найти их в первых, как древнейшую мудрость. Более широким и смелым построением хотел *Гладиш* (*Gladisch*, *Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung*, Breslau 1852) найти во всех началах греческой философии прямое отношение к отдельным народностям Востока и так выяснить эти отношения, как будто греки последовательно воспринимали зрелые продукты всех остальных культурных народов — как это показывают следующие загадки его отдельных сочинений: Пифагорейцы и китайцы (Posen 1841), Элейцы и индейцы (Posen 1844), Эмпедокл и египтяне (Leipzig 1858), Гераклит и Зороастр (Leipzig 1859), Анаксагор и израильяне (Leipzig 1864). Оба впадают в заблуждение, так как видят зависимость в сходствах (не принимая во внимание, что они многого добиваются искусственным толкованием), которым по меньшей мере можно противопоставить такие же несходства. К этому нужно прибавить, как и в большинстве случаев, когда дело идет о религиозных вещах, что религия греков, влиявшая так много на начало науки, находилась в издавна идущем или исторически возникшем родстве с религиями Востока.

Такие преувеличения, конечно, следует порицать. Но, с другой стороны, значило бы отрицать солнце в ясный день, если не признавать, что греки обязаны значительным объемом своих сведений соприкосновению с «варварами». Здесь повторяется то же, что и в истории искусств. Массу отдельного материала заимствовали греки с Востока, материала, состоявшего в отдельных сведениях, преимущественно по математике и астрономии, и вместе с тем, может быть, так же в известных мифических представлениях. Но признавая этот факт, несомненность которого нельзя отрицать, не отнимают этим у греков ни йоты их истинной самобытности. Ибо, как в искусстве, они, хотя и заимствовали отдельные формы и нормы из египетских и ассирийских преданий, но именно в их приложении и переработке обнаружили присущий им художественный гений, так и тут: хотя к ним и пришли с Востока многие сведения практического обихода — плоды вековых трудов и различные, произведенные религиозной фантазией, сказания, но они первые переработали их в самостоятельную науку. Этот научный дух происходит, как их оригинальное свойство, из того освобождения и обособления индивидуального мышления, до которого восточная культура никогда не достигала.

Учениками Востока греки являются, главным образом, в математике и астрономии. Коль скоро потребности народного хозяйства рано побудили финикийян к изобретению арифметики, а египтян к развитию геометрии, то нельзя допустить, чтобы греки были их учителями в этом отношении; но гораздо вероятнее, что они были их учениками. Теорему, например, в роде теоремы о пропорциональности и ее применении (к перспективе) не Фалес сообщил египтянам<sup>1</sup>, но сам ее заимствовал у них. Если ему далее и приписываются такие теоремы, как, например, о делении круга диаметром на две равные части, о равнобедренном треугольнике, о вертикальных углах, о равенстве треугольников по стороне и двум углам и т.п., то из этого надо во всяком случае заключить, что такие элементарные теоремы были известны грекам его времени, как и всегда. Точно так же безразлично, нашел ли Пифагор сам теорему, названную его именем, или ее установила его школа, применялось ли при этом чисто геометрическое рассуждение, или измерение угломером и арифметическая комбинация (как хочет Рёт): и здесь также установлено существование в это время подобных сведений<sup>2</sup>, и происхождение их с Востока по меньшей мере вероятно. Но, во всяком случае, эти сведения достигли в Греции очень скоро высшего расцвета: уже об Анаксагоре сообщается, что он занимался (в темнице) квадратурой круга. То же можно сказать и об астрономических понятиях: Фалес предсказал солнечное затмение, и в высшей степени вероятно, что он

<sup>1</sup> Diog.Laert. I, 27. Plin. hist. nat. 36, 12, 17. Plut. conv. 7 sap. 2, 147.

<sup>2</sup> Ср. §24.

пользовался при этом халдейским саросом. С другой стороны, и космографические представления, приписываемые древнейшим философам, указывают на египетское происхождение; а именно — известная теория, послужившая основанием и для будущего времени, о концентрических сферах, в которых звезды вращаются вокруг Земли, как вокруг центра. Но из всех свидетельств явствует, что эти-то вопросы об устройстве мироздания, об его величине, о расстоянии и виде звезд, их вращении, о наклоне эклиптики и т.п. живейшим образом интересовали каждого из древнейших мыслителей. Землю еще милетцы представляли себе плоской, цилиндрической или тарелкообразной в центре мировой сферы, парящей в темной, холодной воздушной массе; пифагорейцы первые дошли (кажется, самостоятельно) до представления о шаровидности Земли.

Все, что мы находим касательно физических сведений этого времени, показывает, большею частью, преобладание метеорологических интересов. Об облаках, воздухе, ветре, снеге, граде, льде каждый философ считал долгом дать свое заключение. Только позже просыпается интерес к исследованию органической жизни: и в этой области прежде всего тайна зарождения и размножения вызвала множество фантастических гипотез (Парменид, Эмпедокл и др.).

Недостаток физиологических и анатомических сведений, очевидно, долго отражался и на медицинском знании. О последнем достоверно известно<sup>1</sup>, что оно, совершенно независимо от всего остального, переходило из рода в род в древних преданиях, как тайное учение известной жреческой касты; известно также, что философия почти до времен пифагорейцев едва приходила с ними в соприкосновение. Это были только технические знания, эмпирические правила, масса материала, собранного столетним опытом, — не этиологическая наука, но искусство, практикуемое в религиозном духе. До нас дошли еще клятвы асклепиадов, особенного жреческого ордена, который имел у себя также и посвященных членов, занимавшихся, так же как и гимнасты, врачебным искусством. Такие медицинские ордена или школы были преимущественно в Родосе, Кирене, Кротоне, Косе и Книдосе. Правила об уходе за больными частью были собраны письменно (ὑψῶμαι Κνίδιαι): Гиппократу были известны два списка книдских наставлений, из которых более ценные (ιατρικώτερον) принадлежали Эврифону из Книдоса.

---

<sup>1</sup> Ср. Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin, 2 Aufl. §21—25.

Географические сведения достигли у греков к тому времени также высокой степени совершенства. Всемирная торговля, благодаря которой им приходилось знакомиться со Средиземным морем и всеми его берегами, обогатила и существенно изменила гомеровское представление мира. Об Анаксимандре известно, что он составил первую географическую карту. Интересен рассказ Геродота<sup>1</sup>, по которому Аристагор показывал такую карту в Лакедемоне живущим на континенте грекам, стараясь пробудить в них через выяснение географических отношений сознание опасности, грозящей эллинству со стороны персидского царства.

Наконец, что касается до исторических знаний, то и они в упомянутое время начинают накапливаться, — конечно, удивительно поздно для такого народа, как греки. Из древнего эпоса произошли, с одной стороны, теогоническая, с другой — героическая поэзия. К последней присоединяется прежде всего, опять-таки в малоазиатских ионических городах, собрание сказаний и легенд об основании городов, как они были составлены логографами. Люди, которые после предпринятых более далеких путешествий дали больший объем и разнообразие логографии, ввели ту форму исторического изложения, которая замечается еще у Геродота, но тогда же была отодвинута на задний план вследствие сосредоточения всех рассказов на таком выдающемся событии, как персидская война. В числе таких логографов являются в шестом столетии Аристей из Проконеса, Кадм, Дионисий и прежде всех Гекатей из Милета со своими тесно друг с другом переплетенными географическими и историческими данными — *περιήγησις* (описание, очерк). У них выступает реалистическое направление вместо эстетического, а потому в их описаниях поэтическая форма заменяется прозаической.

Если кругозор греков около 600-го года до Р.Х. был богат такими разнообразными сведениями, то вполне понятно, что при благоприятных вообще обстоятельствах являлись люди, которые в этом, случайно накопившемся и до сих пор случайно применяемом для различного рода практических целей, знании находили прямой и непосредственный интерес, и что они и начали его обрабатывать, приводить в порядок, пересматривать и развивать. Точно так же понятно и то, что для той же цели сами собой составились около таких выдающихся и замечательных людей, как около центра, ученые кружки, в которых возник при общем содействии род школьной связи и школьных традиций, передававшихся от поколения к поколению.

<sup>1</sup> V, 49.

После изысканий *H. Diels'a* (в «*Philos. Ansätze*» z. *Zellerjubiläum*, Berlin 1887, p.241 ff.) едва ли можно сомневаться, что уже в эти ранние времена научная жизнь греков установилась в тесно замкнутых пределах союзов и что ученые кружки уже тогда имели значение чисто религиозных обществ, что *Wilamowitz Möllendorf* (*Antigonos von Karystos*, p.263 ff.) и установил для позднейших школ. Относительно пифагорейцев несомненно, что они составляли такой союз. В таком же виде и, может быть, еще строже по форме были учреждены жрецами врачебные школы: отчего не допустить подобного же предположения относительно школы Милета, Элея и Абдера?

§11. Уже в религиозных представлениях греков лежат определенные задатки для начала их философии; тем более, что в эпоху VI и VII столетий представления эти как раз находились в живейшем возбуждении. Это зависит от необыкновенной жизненности, которою, бесспорно, отличается религиозное сознание греков в силу своего своеобразного развития. Из прежнего дифференцирования первоначально общих представлений, из переполненного фантазией развития местных культов в семействах, родах, городах и областях, конечно, также и из случайного введения отдельных чуждых богослужений, возникло богатое разнообразие переплетающихся друг с другом религиозных воззрений. С другой стороны, эпическая поэзия создала свой Олимп, поэтически осветив и облагородив прежние мифические божества. Эти-то поэтические произведения сделались религиозным достоянием всех эллинов; рядом с этим богопочитанием, все-таки, сохранились в мистериях замкнутые в себе старые культы, в которых после, как и прежде, искренняя энергия религиозного стремления развивалась в богослужение искупления и спасения. Но с успехом всеобщего просвещения и эта эстетическая мифология тоже подверглась постепенному изменению, именно в двух направлениях, которые при создании олимпийских божеств были еще неразрывно слиты: это — мифическое объяснение явлений природы и этическая идеализация.

Первое направление сказалось в развитии космогонической поэзии из эпической: оно показывает, как отдельные поэты со своей индивидуальной фантазией трудились над разрешением вопроса о происхождении вещей и воплощали великие силы мировой жизни в имевшиеся раньше или свободно созданные мифические образы. Но между ними, согласно с различными указаниями гомеровских поэм, можно опять различить две группы. К одной принадлежат, кроме Гесиода, орфические теогонии, насколько они сохранились до настоящего времени, а из более исторических имен Эпименид и Акузилай. Считают ли они первоначальной силой хаос или ночь, только их одних, или вместе с ними воздух, землю, небо или другое что, — они справедливо являются у Аристотеля как *οἱ ἐκ υἰκτὸς γέννωυτες θεόλογοι* (богословы, порождающие все из мрака). Так как они всег-

да пытаются производить вещи из темной неразумной первоначальной причины, то на них и надо смотреть, как на представителей идеи эволюционизма. В этом же смысле примыкает к ним непосредственно и милетская наука, в которой отчасти повторяются в более ясном освещении те же принципы (§14—16). В противоположность этому возникает позднейшее направление, поборников которого Аристотель помещает между поэтами и философами, как *δεινυμένοι αὐτῶν*, и которыми установлено «совершеннейшее», как искони образующий (творящий?) принцип. К ним принадлежит, кроме вполне мифического Гермотима из Клазомен<sup>1</sup>, как историческое лицо, *Ферекид* из Сироса, уже современник первых философов, который писал свои творения в прозе. Он изображал Зевса, как устрояющее и разумно-повелевающее лицо, и рядом с ним, конечно, *Время*<sup>2</sup> и *Землю* (*Χρόνος* и *Χθών*), как первоначала; и, как кажется, уже он изложил в причудливых картинах «семиричное» развитие отдельных вещей из разумного начала.

Отрывки из *Ферекида* изданы Штурцем (*Sturz — Leipzig 1834*). Основываясь на очень сомнительных данных, пытался *Röth* (*Geschichte unserer abendländischen Philos.* II, 161 ff.) доказать введение в Грецию египетской метафизики и астрономии *Ферекидом*. «Философию» его разрабатывали *R. Zimmermann* (*Studien und Kritiken. Wien 1870, 1 ff.*) и *J. Conrad* (*Koblenz 1857*).

Эти позднейшие космогонии уже явно находятся под влиянием этического движения, которое проникло также и в круг религиозных представлений и, в противоположность мифическому олицетворению природы в эстетических божественных образах, хотело найти в последних воплощение идеала нравственной жизни. А в гномической поэзии уже окончательно сказывается это второе направление. *Зевс* прославляется здесь (*Солон*) не только, как устроитель и зиждитель природного существования, но — и как нравственный правитель мира. Пятый же век пережил в развитии этого направления полное этико-аллегорическое толкование гомеровой мифологии, которое особенно приписывается *Метродору* из *Лампсака*, ученику *Анаксагора*. При этом этическом направлении религиозных представлений являются три момента: 1) постепенное очищение от наивного антропоморфизма божеств, которое ведет уже у *Ксенофана* (стоявшего в этом отношении совершенно на точке зрения гномиков (§17)) к сильнейшей оппозиции против эстетической мифологии, 2) неизбежно связанное с этим обращение к монотеистическим зачаткам в

<sup>1</sup> Которого хотели соединить с *Анаксагором*. Срв. *Carus, Nachgelassene Werke* 4 Bd. 330 ff. 1<sup>4</sup>, 924 f.

<sup>2</sup> Хотя возможно, что *Χρόνος* обозначает иное: cf. *Zeller* 1<sup>4</sup>, 73.

бывших доселе представлениях, 3) усиление идеи нравственного возмездия под видом веры в бессмертие и в переселение душ. Так как две последние идеи, более или менее развитые, принадлежали также и мистериям, то эти последние и сделались до некоторой степени очагами нравственной реакции против мира богов, «созданного поэтами».

§12. В этом же направлении идет и то великое движение, которое к концу VI столетия потрясло культурную жизнь западной Элады и оказало такое разностороннее влияние на развитие науки: нравственно-религиозная реформация Пифагора.

В интересах исторической ясности чрезвычайно важно отделять Пифагора от пифагорейцев, деятельность первого от научных теорий, изложенных последними. Исследования новейшего времени все более и более способствовали этому. Свидетельства позднейшей древности (неопифагорейцев и новоплатоновцев) окружили личность Пифагора таким множеством мифов и, умышленно или неумышленно, приписывали ему столь высокие идеи греческой философии, что сделали его в высшей степени непостижимым и таинственным лицом. Но то обстоятельство, что в древности мифический туман около этой личности все сгущался от столетия к столетию, принуждает<sup>1</sup> обратиться к более ранним, но, следовательно, в то же время и к более компетентным свидетельствам. При этом оказывается, что о философии Пифагора ни Платону, ни Аристотелю ничего не было известно, но что, напротив, у них только и упоминается о философии «так называемых пифагорейцев». Нигде «учение о числах» не приписывается самому «учителю». Так же в высшей степени вероятно, что Пифагор сам ничего не писал (во всяком случае до нас не дошло ничего, что с достаточной достоверностью могло бы быть приписано ему, и ни Платон, ни Аристотель ничего подобного не знали), но что первое философское сочинение этой школы принадлежало Филолаю<sup>2</sup>, современнику Анаксагора и даже Сократа и Демокрита. Это философское учение будет поэтому изложено в том месте, которое ему следует занимать по времени и по его фактическому значению в развитии греческого мышления (§24). Сам же Пифагор является при свете исторической критики только в некотором роде основателем религиозного учения, человеком, высокая нравственно-политическая деятельность которого занимает выдающееся место в возбуждении научной жизни Греции и в подготовке тех условий, при которых она могла возникнуть.

О жизни Пифагора известно мало достоверного. Он происходил из древнего тиренско-флюнтского рода, который раньше с его дедом переселился на его родину, Самос. Здесь и родился Пифагор между 580 и 570 годами, как сын богатого купца Мнесарха. Очень возможно, что раздоры с Поликратом, или даже только ненависть аристократа к тирании последнего, была причиной, которая его изгнала из Самоса, где он, по-видимому, уже начал дело, сходное с его последующей деятельностью. Нельзя утверждать с полной достоверностью, но во всяком случае можно смотреть, как на вероятное, что он совершил путешествие с образо-

<sup>1</sup> Срв. Zeller, I, 256 ff., который чрезвычайно ясно опроверг противоположную попытку Röth'a (Gesch.unserer abendl.Philos. II, b, 261 ff. u. a. 48 ff.) восстановить позднейшие предания.

<sup>2</sup> Срв. Diog. Laert. VIII, 15 и 85.



вательной целью ознакомления со святынями и культами Греции, во время которого он и узнал хорошо Ферекида; это свое путешествие продолжил он и за границу, в Египет<sup>1</sup>.

В 530 году он поселился в Великой Греции, в области, где, в то время как Иония должна была уже бороться с персами за свое существование, как будто исключительно сосредоточивались греческое могущество и культура. Здесь была еще более пестрая смесь эллинских племен, и здесь всего ожесточеннее возгорелась борьба между городами, а в городах между партиями.

Здесь-то выступил Пифагор со своею проповедью и с основанием нового союза, и имел решительный успех. Он выбрал строгий аристократический Кротон главным местом своего пребывания; и, по-видимому, не без содействия его союза произошла решительная битва, в которой в 510 году Кротон уничтожил своего демократического соперника, легкомысленный Сибарис. Но скоро затем в самом Кротоне и в других городах обстоятельства изменились в пользу демократов, и против Пифагорова союза поднялись жесточайшие преследования, которые в продолжение первой половины пятого века неоднократно повторялись и в конце-концов привели к его распаду. Нашел ли Пифагор свой конец, который украшался многочисленными чудесными рассказами, во время одного из этих преследований (может быть, во время первого, возбужденного Килоном в 504 году) или когда иначе, т. е. где и как он умер, достоверно неизвестно; смерть его относят к 500 году.

*Jamblichus, De vita Pythagorica u. Porphyrius, De vita Pythagorae* (ed. Kiesling, Leipzig 1815—16 etc.). — *H. Ritter, Geschichte der pythagoreischen Philosophie* (Hamburg. 1826). — *B. Krusche, De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico* (Göttingen 1830). — *C. L. Heyder, Ethices pythagorae vindiciae* (Frankfurt 1854). — *E. Zeller, Pyth. und die Pyth.-Sage* Votr. u. Abhdl. I (Leipzig. 1865), 30 ff. — *G. Rathgeber, Grossgriechenland und Pythagoras* (Gotha 1866). — *Ed. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagoricienne* (1 vol. Paris 1873). — *L. v. Schröder, Pyth. und die Inder* (Leipzig 1884).

С одной стороны, деятельность Пифагора имеет свою целью нравственное обновление и очищение религиозных представлений. В этом отношении она развивается совершенно по тому же направлению, по которому идет и новое поступательное движение, и он борется против религии поэтов, рассматривая ее, как такую точку зрения, в которой нет нравственной строгости и с которой еще приходится считаться, хотя она отчасти уже побеждена. С другой стороны, деятельность Пифагора выступает с таким же высоконравственным пафосом против соблазна нравственной распушенности, к которому угрожали привести и фактически уже вели новые формы жизни греческого общества. Поэтому-то она и обратилась к более древним учреждениям и верованиям: особенно в политическом отношении выставила она против демократического направления нечто вроде реакции в аристократическом духе. Противоположность этих

<sup>1</sup> Едва ли есть какое основание сомневаться в свидетельстве Исократ (Busir. II); да и во второй половине 6 века не могло уже казаться удивительным или исключительным событием, что сын самоского патриция поехал в Египет.

интересов обуславливает своеобразное положение пифагорейского союза, который, составляя одно из важнейших звеньев в религиозном и умственном развитии греческого духа, вместе с тем в нравственном и политическом отношении идет наперекор общему направлению времени. В последнем смысле Пифагор предпочитал ионийцам более консервативный дух дорийского племени, и основанная им «италийская философия» считалась уже в древности противоположностью «ионической».

Утверждение единства существа Божия и чисто этическое представление о Нем не пошло у Пифагора (как и у пифагорейцев) принципиально далее, чем у гномиков. Не выиграло здесь ничего понятие о чисто духовном, не дано никакого научного основания или представления для чисто этического понимания его; и не приведено, наконец, ни одной преднамеренной и резкой антитезы против политеистической народной религии (при этом, конечно, исключаются позднейшие, специально принадлежащие неопифагорейцам и новоплатоновцам толкования). Напротив того, Пифагор с педагогическим тактом развивал скорее эти лучшие представления именно из мифов и богослужений, находимых им: он пользовался для этого мистериями, особенно орфическими и, как кажется, примкнул особенно к культуре Аполлона. Но наибольшее значение придавал он вере в бессмертие и ее применению в смысле нравственно-религиозного возмездия; это применение совершалось также и в мифической форме идеи метемпсихозы. Хотя учение о переселении душ находило много отголосков и в мистериях, особенно посвященных хтоническим божествам, но греческое мировоззрение вообще было и осталось ему чуждо; его рано<sup>1</sup> осмеивали и при первом случае склонны были приписать иностранному влиянию. Так же и из признанных<sup>2</sup> за пифагорейцами этических учений все более или менее держатся в рамках гномики; в них только еще настойчивее выступает строгость и суровость сознания своих обязанностей, самообладание и подчинение авторитету, а вместе с тем решительное отвращение к чувственному наслаждению и живейшее стремление к одухотворению жизни. К этому могли уже тогда присоединиться многие аскетические наклонности. Определенное политическое направление, которое Пифагор придавал своему союзу, решило его участь и привело сначала к победе, а потом и к гибели. Разумеется, на это направление союза нельзя смотреть, как на первоначальное, но как на естественное следствие его нравственно-религиозного идеала жизни.

Для достижения этих целей Пифагор основал прежде всего в Кротоне религиозное товарищество, которое распространилось скоро на большую часть Великой Греции. Этот союз, правда, был сначала только род мистерий, и между ними подходил ближе всего к орфическим; однако он отличался от последних тем, что несомненно распространял свои постановления также на политическую, отчасти

---

<sup>1</sup> Уже Ксенофан направлял против него известные остроумные двустипшия. Diog. Laert. VIII, 36.

<sup>2</sup> Так называемая «золотая поэма», в которой изложены правила жизни Пифагора, составлена, по мнению Mullach'a, Лисием; между тем Целлер, конечно, прав, предполагая, что она уже задолго раньше передавалась в стихах.

даже и на частную, жизнь своих сочленов. Он хотел обосновать общественное воспитание и всевозможные формы общественных отношений на нравственно-религиозном принципе. Самое ценное в этом союзе было то, что в нем внешним благам жизни придавалось относительно мало цены, а общественная деятельность направлялась на развитие наук и искусств. Так, со временем религиозный *θίασος* (союз) превратился в научный. Самому Пифагору можно приписать лишь усиление занятий музыкой и, может быть, в связи с этим начало математических изысканий, которые так же, как и медицина, имеют самостоятельную исходную точку наряду с возникновением общей «философии»<sup>1</sup>.

Нельзя с точностью определить, насколько в союзе, основанном самим Пифагором, соблюдались все те правила, которыми определялась, согласно позднейшим свидетельствам, общая жизнь его членов: прием их в союз, их воспитание и т.д. до мельчайших распределений ежедневного образа жизни. Прежде всего едва ли вероятно представление, заимствованное из позднейших аналогий, что пифагорейцы составляли тайный союз, в котором новопоступающий в него член считался достойным к принятию «тайного учения» только после долгого приготовления и соблюдения многих символических формальностей (именно *Röth* старается восстановить мнение о распадении его членов на эксотериков и исотериков)\*. Пифагорейство, наверно, настолько же было тайным союзом, как и все другие мистерии, и нет ни малейших оснований предполагать, чтобы в нем сохранялись в тайне какие-нибудь научные сведения. Смело можно признать, что образовавшееся по инициативе Пифагора для духовного общения его членов общество, между прочим, занималось музыкой и математикой; все другое сомнительно и, по всей вероятности, вымышлено. Даже и о том, как далеко простирались в этих областях собственные познания основателя, нельзя сказать ничего достоверного; даже известную геометрическую теорему нельзя с полной уверенностью приписать ему. Ему самому скорее принадлежит религиозная и политическая сфера деятельности; но школа его была основана в таком духе, что в ней мог развиваться и действительно развился научный интерес.

§13. Таковы были в греческой народной жизни существенные условия происхождения философии, которая в начале 6-го века и выступает как самостоятельное явление. В общем же ходе ее развития можно заметить в зависимости от всего культурного движения нации постепенный переход ее от окраин к центру. Зачатки философии рассеяны в тех пределах греческого мира, где он впервые мог проявить всю энергию своей самобытности — в дружеских или враждебных столкновениях с соседними народностями. Потом, со всем софистическим просвещением, концентрируется и философия в

\* Мало посвященных и посвященных в глубь: таково (хотя и не этимологическое) значение этих терминов. А.В.

<sup>1</sup> Срав. С. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. I, 125 ff.

Афинах Перикла; а с великой личностью Сократа получает она в этом городе права гражданства. Здесь-то и достигает она полного расцвета, и основывает свои великие школы.

Так же и с внутренней стороны развитие греческой науки представляет закругленную картину. Как всякая наивная и безыскусственная мысль, начинает она с познания внешнего мира; ее первоначальное направление — космологическое, в полном значении этого слова, переходит от физических к метафизическим задачам. Потерпев здесь крушение и смущенная софизмами общественной жизни, человеческая мысль углубляется в себя и делает самое себя предметом изучения: наступает антропологический период, в котором человек является достойнейшим и даже единственным объектом исследования. Наконец, наука возвращается с обновленной силой, почерпнутой в глубине законов мышления, к старым задачам, овладеть которыми ей теперь и удастся в общей систематической связи.

Срв. §2 Anmerk. — Hegel, Gesch. der Philos. W. W. XIII p. 188. Если лишить это представление Гегеля его терминологической формы, при помощи которой он думал привести в систему исторический процесс, то и тут явится, как это часто бывает у него, тот гениальный взгляд, которым он успел схватить все существенное в исторических явлениях и в историческом развитии.

Согласно старым преданиям надо искать зачатки научной мысли за 600 л. до Р.Х. в цветущих ионийских городах по берегу *Малой Азии*. Ко всем благоприятствовавшим развитию знания материальным, социальным и культурным условиям присоединился здесь еще и счастливый характер ионического племени: его подвижность, его не всегда безопасная страсть к новизне и его способность к творчеству. Здесь впервые человек стал прилагать независимость своих суждений к разрешению не только практических, но и теоретических вопросов<sup>1</sup> и составлять себе представление о взаимной связи вещей не только по мифической схеме, но и с помощью собственных наблюдений и размышлений. Однако эти новые ведущие к науке стремления произошли, все-таки, из круга религиозных представлений. Отсюда видно, что наука является также одним из органов, который выделился из первоначально общей религиозной жизни человеческого общества. Начинаящаяся наука рассматривает те же вопросы, что и мифологическая фантазия: различие между ними лежит не в предмете занятий, а в форме постановки вопросов и в способе их разрешения. Наука начинается там, где на место исторического любопытства высту-

<sup>1</sup> Plut. Sol. 3 (о Фалесе): περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῆ θεωρία.

Общая задача выражается в потребности понять смену явлений, их происхождение, уничтожение, их переход из одного в другое. Сама эта смена, процесс бытия, принимается, как понятная сама собой; она предварительно не «объясняется», не сводится к первоначальным причинам<sup>1</sup>, а скорее описывается, наглядно поясняется, «представляется». То же самое делает и миф, но в форме рассказа: на вопрос, как было раньше, отвечает он повествованием о возникновении мира, рассказывает о борьбе богов, результатом которой и было появление мира. Но этот интерес к прошедшему уступает место у людей науки интересу к постоянному. Они задаются вопросом не о временном, но о существенном *Рrius' e* воспринимаемого бытия. Ввиду постоянной смены отдельных явлений они приходят к мысли об единстве мира и ставят себе, как задачу, решение вопроса о том, что оказывается постоянным в этой смене, и, таким образом, они ставят целью своих исследований понятие о мировой материи, которая переходит во все вещи и в которую все вещи снова возвращаются при исчезновении их из мира восприятий. Представление временной первоначальной причины заменяется представлением вечного первоначала: так является первое понятие греческой философии: — ἀρχή (первоначало)<sup>2</sup>. Первый вопрос греческой науки гласит: «Что такое мировая материя, и как превращается она в отдельные вещи?»

Так возникла из космогонии и теогонии наука.

Переход от мифов к науке состоит, таким образом, в исключении исторического, в устранении повествований о временном, в размышлении о неизменном. Из этого следует само собой, что первая наука должна была быть исследованием природы — естествоведением.

<sup>1</sup> Поэтому также нельзя смотреть на «объяснение» явлений естественными причинами, как на существенный признак, отличающий философию от мифа, как это делает Целлер, Grundriss. p. 5.

<sup>2</sup> Cf. Arist. Met. I, 3: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑποκειμένης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλοῦσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασι εἶναι τῶν ὄντων. За исключением Аристотелевых категорий οὐσία и πάθος (сущности и свойства) это определение слова ἀρχή, в котором непосредственно виден переход от временного к тому, что касается понятия, можно считать историческим в духе древних ионийцев; не важно, кто впервые употребил и ввел этот термин первоначало (ἀρχή) в этом (идейном) смысле. Simpl. Phys. (6 и 32) утверждает, что это Анаксимандр; несомненно, что соответствующая мысль уже существовала при Фалесе.

## 1. МИЛЕТСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ

Главным центром этих зародышей науки является замечательнейший из ионических городов — Милет. Из среды лиц, занимавшихся там два поколения сряду научными исследованиями, предание сохранило три имени<sup>1</sup>: Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена.

*H. Ritter*, *Gesch. der ionischen Philos.*, Berlin 1821. — *R. Seydel*, *Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen*, Leipzig 1861.

§14. Фалес (за 600 л. до Р.Х.) ответил на вопрос о мировом веществе тем, что объявил его водой. Но это утверждение единственное, которое может быть приписано ему с полной достоверностью. Даже об основаниях этого утверждения уже и Аристотель, который мог свидетельствовать о Фалесе только по преданиям, имел одни лишь догадки<sup>2</sup>. Если же он в числе их высказывает, что влажность всякого животного семени и всякой пищи животных навела Фалеса на его мнение (к этому же, по-видимому, сводятся и все позднейшие дополнения этой догадки)<sup>3</sup>, то, конечно, этот аргумент можно скорее отнести к чисто органологическому интересу, который был так близок Стагириту и так далек от Фалеса, судя по всему, что нам о нем известно. Гораздо более заслуживает доверия упоминаемое тоже Аристотелем<sup>4</sup>, предположение о связи учения Фалеса с древними космологическими представлениями, по которым Океан был вместе и старейшим и важнейшим. Ничего нет удивительного, что ионийский мыслитель при поисках мирового вещества высказался за жидкий жизненный элемент его племени, за элемент, бесконечное непосто-

<sup>1</sup> Само собой разумеется, что нельзя себе представить, чтобы милетская натурфилософия ограничивалась деятельностью только этих трех нам известных лиц; но об этом не дошло до нас ничего определенного, так как указания Теофраста, который (у *Simpl. Phys.* 6) говорит даже о предшественниках Фалеса, относятся также к космогониям, а свидетельства Аристотеля, будто были физики, принимавшие за первоначало нечто среднее между воздухом и водой (*de coelo* III, 5) или между воздухом и огнем (*Phys.* I, 4), допускают возможность и даже вероятность, что он имел в виду позднейших эклектиков. cf. §25.

<sup>2</sup> *Met.* I, 3. λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν.

<sup>3</sup> *Plut. plac. phil.* I, 3, 2; *Simpl. Phys.* 6 etc. Срв. *Zeller* I<sup>4</sup>, 175, 2.

<sup>4</sup> *Met.* I, 3.

янство которого, с его превращением в землю и воздух, с его всепоглощающей силой, должен был занять выдающееся место в кругу представлений народа-мореплавателя. С этим также согласно и то, что с достаточной достоверностью сообщается<sup>1</sup> из космографических представлений Фалеса: ведь он считал землю плавающей на поверхности воды и связывал с этим нептуническое объяснение землетрясений.

Все равно, пришел ли Фалес к своему утверждению посредством наблюдений над органической или неорганической природой. Одно ясно, что при выборе воды решающее значение имели для него не столько ее химические свойства (не простое чистое H<sub>2</sub>O), но гораздо более — ее жидкое состояние и та важная роль, которую оно играло в изменении земной жизни так, что уже и в древних известиях ὕδωρ (слово «вода») всегда заменялась ὑγρόν (словом «жидкое»). Итак, мысль Фалеса состояла, главным образом, в том, чтобы объявить мировым веществом такое состояние материи, которое обещало бы сделать наиболее понятным переход в обе стороны — как в твердое, так и в летучее. Более подробных указаний о том, как происходят эти переходы, Фалес, по-видимому, еще не делал: представлял ли он себе их уже, как позднейшие, в виде процесса уплотнения и разрежения, это остается нерешенным вопросом.

Во всяком случае Фалес считал это жидкое мировое вещество движущимся самопроизвольно и постоянно: о какой-либо силе, движущей это вещество и отличной от него, он ничего не учил;<sup>2</sup> и, наивно принимая бывание, как само собой понятное, он служит, как и его последователи, представителем так называемого гилозоистического взгляда, по которому материя является eo ipso движущейся и вместе с тем одушевленной. Сюда же относятся такие положения, как сказанное им πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (все наполнено богами)<sup>3</sup>, или то, в котором он приписывает магниту душу<sup>4</sup>. Ясно, что научное мировоззрение на этой ступени еще не исключает полных фантазии взглядов греческой мифологии на природу.

Decker, De Thalete Milesio, Halle 1865. Время жизни Фалеса определяется солнечным затмением, которое он же и предсказал и которое по новым изысканиям

<sup>1</sup> Met. и de coelo II, 13. cf. Plutarch pl. ph. III, 15.

<sup>2</sup> Показания позднейших, напр. Cic. de nat. deor I, 10, о том, что Фалес противопоставлял материи — творческий дух Божий, с одной стороны, выдают стоическую терминологию, а с другой — заставляют подозревать, что его смешивают с Анаксагором. Гилозоизм всех древних физиков, а следовательно и Фалеса, удостоверен Аристотелем. Met. I, 3.

<sup>3</sup> Arist. de an. I, 5.

<sup>4</sup> Ib. I, 2.

(особ. *Zech. Astronomische Untersuchungen über die wichtigsten Finsternisse, Leipzig 1853*) относится к 585 году. Во всяком случае, его жизнь совпадает со временем расцвета Милета под управлением Тразибула. Год рождения нельзя верно определить; смерть же его можно отнести к середине 6-го века, ко времени после персидского нашествия (*Diels, Rhein. Mus. XXXI, 15 f.*). Он принадлежал к древнему роду Телидов, который происходил от переселившихся из Беотии в Малую Азию — кадмеян; отсюда предположения, что он был финикийского происхождения (*Zeller I<sup>4</sup>, 169, 1*). Об его практической и политической деятельности см. §9; об его математических и физических познаниях §10. Его египетские путешествия, о которых сообщает позднейшая литература, в высшей степени сомнительны, хотя и не невозможны, если предположить, что он занимался торговлей. Из сочинений Фалеса не было ни одного даже и при Аристотеле; и потому можно сомневаться, писал ли он вообще что-нибудь.

§15. Если Фалеса считать первым физиком, то первым метафизиком является его младший соотечественник Анаксимандр (611—545). Ибо его решение вопроса о мировом веществе существенно отличается от решения Фалеса, как по своему содержанию, так и по своему обоснованию. Первый искал его между веществами, известными эмпирическим путем, и выбрал из них такое, которое казалось ему способным к всесторонним видоизменениям. Если же Анаксимандр не успокоился на этом, то произошло это вследствие ясного довода<sup>1</sup>, что мировое вещество должно быть бесконечным, чтобы не исчерпаться в творении. Из этого требования непосредственно вытекает, что мировое вещество нельзя искать между веществами, получаемыми эмпирически, так как они все, без исключения, ограничены; и для его характеристики остается только бесконечность во времени и пространстве. Поэтому Анаксимандр и говорит: первоначало (ἀρχή) есть беспредельное (ἄπειρον).

Самое важное в этом изменении то, что здесь впервые сделан шаг от конкретного к абстрактному, от образного представления к понятиям: Анаксимандр объясняет чувственное — мыслимым. Он вполне убежден, что это беспредельное (ἄπειρον) отличается от всех видимых веществ; он ясно называет его αἰδίον<sup>2</sup> — недоступным восприятию. Он сводит мир опыта на неподлежащую опыту сущность, представление о которой требуется ходом развития понятий. Он характеризует эту сверхопытную сущность всеми предикатами, какие его мысль требует от мирового вещества: оно называет его бессмертной, негибнущей, непроизшедшей, неуничтожимой (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον)<sup>3</sup>; он приписывает ей, что она обнимает собою все вещи (περιέχειν) и направляет (κυβερνᾶν)<sup>4</sup> их

<sup>1</sup> Plut. plac. phil. I, 3, 4. Stob. ecl. I, 293. cf. Arist. Phys. III, 8; ἴνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ.

<sup>2</sup> Hippol. ref. haer. I, 6.



движение, и в этом смысле он называет ее божественной (τὸ θεῖον).

Однако уже с возникновением этого первого метафизического понятия является также и затруднение дать ему определенное содержание. Что Анаксимандр рассматривал беспредельное (ἄπειρον) прежде всего, как бесконечность во времени и пространстве, вытекает само собой из того способа, которым он дошел до своего принципа. Но как он относился к вопросу о качественном определении беспредельного (ἄπειρον), в этом взгляды расходились, по видимому, уже в древности, а еще более в новейших исследованиях. Самое простое и, ввиду первого обоснования этого понятия, самое естественное принять, что Анаксимандр не высказался о качествах этого невидимого мирового вещества<sup>1</sup>; ибо все древние свидетельства согласны в том, что он не отождествлял его ни с одним из известных элементов. Более сомнительным является то, будто он решительно отвергал качественную определенность мирового вещества, как это склонны допускать Герbart (W. W. I, 196) и его школа (Strümpell I, 29), что было бы прототипом платоно-аристотелевского понятия материи, как неопределенной возможности. С другой стороны, достоверно, что Анаксимандр считал всегда беспредельное (ἄπειρον) телом<sup>2</sup>, и спорным может быть только вопрос, к какому роду тел он его относил. При этом, ввиду определенных толкований Аристотеля<sup>3</sup>, шаткой является неоднократно<sup>4</sup> высказываемая в более поздние времена древности гипотеза, что Анаксимандр считал мировым веществом нечто среднее между водой и воздухом или огнем и воздухом. Наоборот, сделанное Аристотелем сопоставление принципа Анаксимандра со смесью (μίγμα) Эмпедокла и Анаксагора<sup>5</sup> привело уже в древности к тому, что беспредельное (ἄπειρον) стали считать смесью всех эмпирических веществ. Если даже принадлежность

<sup>5</sup> Arist. Phys. III, 4. Подобно ἀυήρω в приведенном месте Hippolyt'a.

<sup>6</sup> Выражение, под которым нельзя понимать духовного направления, как это делает Röth (Gesch. unserer abendl. Philos II, 142), Cp. Zeller, I<sup>4</sup>, 204, 1.

<sup>1</sup> В чем его упрекал Plut. plac. I, 3, 5.

<sup>2</sup> Срв. Zeller I<sup>4</sup>, 186, 1 против Michelis, De An. infinito (Braunsberg, 1874).

<sup>3</sup> De coelo III, 5.

<sup>4</sup> Так у Simplic. Phys. 104, 107 etc.

<sup>5</sup> Arist. Met. I, 2; особенно подходит сюда; Phys. I, 4; οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι ὡς περ Ἀναξίμανδρος φησι κτλ. Ср. §22.

Анаксимандра к гилозоистическому монизму, по свидетельству Аристотеля, так неоспорима, что его нельзя, как это делает *Ritter* (в др.м.), назвать отцом механической физики в противоположность ионическому динамизму<sup>1</sup>, то, с другой стороны, нельзя отвергнуть и того предположения, что Анаксимандр мог как-нибудь в предположительных, неясных выражениях высказаться, что беспредельное (ἄπειρον) обнимает собою (περιέχειν) всевозможные вещества<sup>2</sup> и выделяет их в мировом процессе. Об отношениях беспредельного (ἄπειρον) к сдельным веществам он, может быть, еще держался подобной же неогределенности, какая замечается в древнем мифологическом представлении хаоса, которое, в свою очередь, хотя уже и значительно выясненное, но еще не вполне обработанное, сплывилось, по-видимому, с его понятием беспредельного (ἄπειρον).

Точно так же и относительно происхождения отдельных вещей из мировой материи Анаксимандр, по-видимому, без дальнейших объяснений ограничился только тем, что обозначил их, как выделения (ἐκκρίνεσθαι). Именно, по его словам, прежде всего выделяется из беспредельного (ἄπειρον), как первая качественная определенность, противоположность между теплым и холодным; а из смешения обоих должно было выйти жидкое: оно — основное вещество ограниченного эмпирического мира. Этим и закончился метафизический фундамент для Фалесова учения: ибо из жидкого, учил Анаксимандр, выделились затем отдельные части мира: земля, воздух и всеохватывающая, раскаленная, огненная сфера. В рамки этого метеорологического учения о возникновении мира философ включил массу отдельных астрономических представлений (срв. §10), которые, какими бы детскими ни казались нам теперь, доказывают не только большой и всесторонний интерес к естествоиспытанию, но также обнаруживают всегда самостоятельность его наблюдений и выводов. В область своих наблюдений он включил также и органическую жизнь, причем у него образовался взгляд, похожий на современное понимание истории развития животных (срв. *Teichmüller, Studien* I, 63 ff.): именно, он предполагает, что животные, возникшие при высыхании земли, находившейся первоначально в жидком состоянии, были сначала рыбообразными, и только потом уже, приспособляясь к новым условиям, некоторые из них сделались сухопутными<sup>3</sup>. Из этого процесса его наивное мировоззрение не исключает и человека.

<sup>1</sup> Срв. *Brandis' a, Handbuch* I, 125.

<sup>2</sup> *Arist. Met.* I, 2 и *Theophrast ou Simpl. Phys.* 6) толковали это в смысле пребывания διυάσει, так что ἄπειρον превращалось в их ἀόριστος ἕλη.

<sup>3</sup> *Euseb. praep. ev* I, 8, 2.

Как отдельные вещи в их качественной определенности возникают из беспредельного (ἄπειρον), так в нем же и исчезают они в вечном процессе жизни мировой материи. Этот обратный переход Анаксимандр отмечает в единственном дословно дошедшем до нас отрывке в «поэтических»<sup>1</sup> выражениях, напоминающих древневосточные религиозные представления, и называет его актом искупления за несправедливость отдельного их существования: «из чего произошли все вещи, в это они, погибая, обращаются по требованию правды, ибо им приходится в определенном порядке времени претерпеть за неправду кару и возмездие» (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). С этим же связывается у Анаксимандра учение, также соответствующее восточным представлениям, о том, что мировое вещество в своем вечном движении производит из себя миры и в себя же их поглощает<sup>2</sup>. Остается нерешенным и неправдоподобным, чтобы философ, принимая бесконечное множество последовательных мирообразований, допускал также и множество сосуществующих миров, обнимаемых первичным веществом. (Беспредельное обнимает все миры — τὸ ἄπειρον περιέχειν πάντας τοὺς κόσμους, Hippol. Ref. omn. haer. I, 6)<sup>3</sup>.

Определение времени жизни Анаксимандра, по которому во втором году 58-ой Олимпиады ему было 64 года, после чего он скоро и умер (Diog. Laert. II, 2), хотя, может быть, и основывается на произвольных вычислениях Аполлодора, но, во всяком случае, не далеко от истины. Других биографических сведений никаких нет; сочинение его, написанное прозой, которое озаглавили «о природе» (περὶ φύσεως), по-видимому, давно пропало. Срв. Schleiermacher, *Über An. W. W.* III, 2, 171, ff. — Büsgen, *Über das ἄπειρον des A.*, Wiesbaden 1867. — Neuhäuser, *Anax. Milesius*, Bonnæ 1883. Об отдельных астрономических и других учениях срв. §10.

§16. Мы снова возвращаемся от метафизического образа мыслей к физическому, когда переходим от Анаксимандра к Анаксимену, который опять искал мировое вещество между эмпирически известными веществами. Но рассуждения Анаксимандра не прошли бесследно мимо его последователя. Ибо, если Анаксимен, со своей стороны, на место воды Фалеса поставил воздух, то произошло это прежде всего с ясной ссылкой на постулат Анаксимандра: он объявил, что воздух есть беспредельное первоначало (ἄπειρος ἀρχή)<sup>4</sup>. Он нашел, таким образом, воз-

<sup>1</sup> Simpl. Phys. 6.

<sup>2</sup> Eus. praep. ev. I, 8, 1.

<sup>3</sup> Cf. Zeller I<sup>4</sup>, 212, ff.

<sup>4</sup> Hippolyt. Ref. I, 7.

возможность удовлетворить требованиям метафизики при посредстве эмпирического вещества<sup>1</sup>. Вместе с тем он выбрал воздух за его способность легко изменяться: «предполагая изменчивость воздуха достаточной для перемен» (οἰόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν. Schol. in Arist. 514 a, 33). Если, наконец, сопоставить с этим единственное положение, которое дошло до нас из сочинений этого философа<sup>2</sup>: «как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас\*, так дух\*\* и воздух охватывает весь мир» (ὅσον ἡ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀπὲρ οὐρα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀπὲρ περιέχει<sup>3</sup>), то делается ясно, что для него все дело было в том, чтобы назвать основным веществом самый живой и вечно подвижный из известных элементов. Вместе с этим уже здесь является перед нами совершенно определенное представление о способе перехода первоначала (ἀρχή) в остальные вещества — учение о разрежении и сгущении<sup>4</sup> (μάνωσις или ἀραίωσις — πυκνώσις). Из воздуха через разрежение образуется огонь, а через сгущение последовательно — ветер, облака, дождь, вода, земля и камни. Уже в одном этом перечислении сказывается определенный характер его наблюдений (то, что они были метеорологическими), а вместе с тем и склонность рассматривать физическое состояние тел, как масштаб для различных ступеней превращения основного вещества. При этом милетская наука уже имеет понятие о связи состояния тела с температу-

\* Нас в смысле части нашего тела. А.В.

\*\* Дух (πνεῦμα) употреблено здесь в простонародном (и первоначальном) смысле=газ (говорят тлетворный, тяжелый дух, и т.д.=газ). А.В.

<sup>1</sup> Это точно подтверждает и Simpl. Phys. 6; срв. Eus. graec. I, 8, 3 (по Плутарху), особенно Schol. in Arist. 514 a, 33: ἀπειρον μὲν καὶ αὐτὸς ὑπέθετο τὴν ἀρχὴν ἢ οὐ μὴν ἐπὶ ἀόριστον κτλ. Поэтому-то нельзя, как это делает RITTER (Geschichte der Philos. I, 217), предполагать у Анаксимена различие между воздухом, как метафизическим мировым веществом, и им же, как эмпирическим элементом. Так же и Брандис, который в своем руководстве (I, 144) защищал этот взгляд, не придавал ему позже такого значения (Gesch. d. Entw. I, 56, 2).

<sup>2</sup> Plut. plac. I, 3.

<sup>3</sup> Это место несколько не подтверждает чисто духовного значения мирового принципа Анаксимена, как это хочет доказать Pæt (Gesch. der abendl. Philos. II, 250 ff.), а только указывает на наивный материализм древней науки. Последний сказывается и в случайной заметке Анаксимандра, что душа есть воздух. Материальность основного вещества Анаксимена неоспоримо доказана его учением об уплотнении и разрежении.

<sup>4</sup> Arist. Phys. I, 4.

рой: Анаксимен учил<sup>1</sup>, что разрежение тождественно с нагреванием, а уплотнение — с охлаждением.

Исходя из этих общих определений, Анаксимен дал не только многочисленные объяснения отдельных явлений, свидетельствующие о том, что он был многосторонним и пронизательным физиком, но также и теорию мирообразования; к последней присоединяется учение (принадлежность которого Анаксимену достаточно засвидетельствована) о периодической смене возникновения и разрушения миров, т.е. о последовательной многочисленности их. Считал ли он, однако, процесс разрушения мира процессом сожжения, этого нельзя наверное сказать.

О жизни Анаксимена ничего неизвестно; хронологическое ее определение представляет чрезвычайную трудность: cf. *Zeller* I<sup>4</sup>, 219, 1. Даже и ввиду предположений Дильса остается все-таки вероятным (*Diels*, *Rhein. Mus.* XXXI, 27), что под «взятием Сард», с которым должна совпасть его смерть (*Diog.* II, 3), надо подразумевать взятие их ионийцами в 499 году: по этому расчету рождение его надо отнести, как указывает и Германн (*Hermann*, *De philos. Ionic. aetatibus*, Göttingen 1849), к 53-й Олимпиаде. — Рёт (*Röth*, II, a, 246 f., b, 42 f.) приурочивает ее к 58-ой Олимпиаде, что слишком поздно. — Его сочинение «περὶ φύσεως» (о природе), было написано<sup>2</sup> на ионийском наречии, простом и безыскусственном (γλώσσῃ ἰάδι ἀπλῇ καὶ ἀπερίττῳ). Оно составляет также начало трезвой фактической прозы, какая является одновременно и в историографии его соотечественника Гекатея — *Teichmüller*, *Studien* I, 71 ff.

С разрушением Милета (после битвы при Ладе в 494 году) и с падением самостоятельности ионийцев обрывается и первое натурфилософское развитие греческой науки<sup>3</sup>. А когда, по меньшей мере, через поколение<sup>4</sup> после Анаксимена, в другом ионийском городе — Эфесе возникла великая научная теория, учение Гераклита, то она, хотя и не пренебрегла этими более ранними изысканиями, но примкнула к религиозно-метафизическим задачам, которые возникли в то же время в других местах.

<sup>1</sup> *Plut. de pr. frig.* 7, 3.

<sup>2</sup> По *Diog. Laert* II, 2.

<sup>3</sup> Большому промежутку времени между Анаксименом и Гераклитом соответствует также совершенно иная обработка задачи со стороны последнего. Поэтому, тем менее следует придерживаться довольно обычного причисления Гераклита к милетцам, что учению Гераклита необходимо должно было предшествовать учение Ксенофана.

<sup>4</sup> Если, следуя указаниям Дильса и Целлера, смерть Анаксимена отнести к 525 году, а смерть Гераклита, самое раннее, к 475-му, то промежуток будет еще больше.

## 2. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОСНОВНОЕ ПРОТИВОПОЛОЖЕНИЕ. ГЕРАКЛИТ И ЭЛЕЙЦЫ

Шаг вперед от натурфилософского умозрения милетцев к чисто отвлеченным исследованиям об отношении бытия и бытия (в чем затем выступила важная противоположность между Гераклитом и элейцами) был обусловлен воздействием, которое должно было оказать на круг религиозных представлений греков мировоззрение, выработанное ионийской наукой. Монистическая тенденция, из которой исходила наука (§13), когда она искала единую мировую материю, уже с самого начала стояла в противоречии с политеистической мифологией. Это противоречие должно было все более и более подчеркиваться. И, таким образом, стало неизбежным, чтобы греческая наука, с одной стороны, отмечала и усиливала признаки монистических стремлений, которые она уже нашла в кругу религиозных представлений (ср. §11), и чтобы, с другой же стороны, она попадала в тем более резкое разногласие с политеизмом государственной религии.

§17. Неустрашимым представителем этого противоречия, религиозно-философским связующим звеном между милетской натурфилософией и обоими большими метафизическими системами: Гераклита и Парменида, и в то же время носителем философии с востока на запад является *Ксенофан*<sup>1</sup>, рапсод из Колофона, который распевал в Великой Греции (570—470). Уже древность указала ему место первого бойца против антропоморфических элементов народной религии: он осмеивал изображение богов в человеческом образе<sup>2</sup> и сильно нападал на поэтов, которые приписывают небожителям

<sup>1</sup> Избранный в тексте порядок, по которому Ксенофан, называемый обыкновенно «основателем» элейской школы, от нее собственно отделяется, оправдывается, с одной стороны, тем, что учение Ксенофана по времени и предмету предшествует учению Гераклита, а последнее точно так же по времени и предмету предшествует учению Парменида; с другой стороны, этот порядок подтверждается еще тем, что Ксенофан вовсе и не элеец, а также и не носитель еще элейского учения о бытии, основанного скорее впервые Парменидом. Значение Ксенофана лежит не в метафизической, но в религиозно-философской области; и не мышление о понятиях составляет его силу (Аристотель *Мет.* I, 5 называет его, в противоположность Пармениду, ἀυροκότερον), а энергическое, величественное созерцание всеединого. Ср. *Brandis, Handbuch* I, 359, также *Teichmüller, Studien*, 612.

<sup>2</sup> Ср. известные стихи у *Clem. Alex. Strom* V, 601 и *Euseb. praep. ev.* XIII, 13.

страсти и грехи человека<sup>1</sup>: он же утверждал и единство высшего, истинного Бога<sup>2</sup>. Хотя и можно допустить, что этим он еще не учил ничему такому, что не было бы еще намечено и указано, если и не изложено в определенном виде, в знакомом ему учении Пифагора, а может быть еще и ранее того в мистериях, тем не менее, Ксенофана делает философом то новое и чисто теоретическое обоснование монотеизма, которое он развивает из рассуждений милетской физики. Можно суммировать его учение в таком положении: ἀρχή (первоначало) есть божество. По его религиозному убеждению, Бог есть первая причина всех вещей, и ему подобают поэтому все те предикаты, которые физики приписали первичной материи: он не произошел и непреходящ<sup>3</sup>; и как мировая материя ионийцев, точно так же и бог Ксенофана тождествен с мировым целым; он содержит все вещи в себе, он в то же время ἐν καὶ πᾶν<sup>4</sup> (единое и все, т. е. всеединое). Этот философский монотеизм, столь горячо защищаемый против политеизма мифа, будет, таким образом, если говорить современным языком, отнюдь не теистичным, но совершенно пантеистичным. Мир и Бог для него одно; и все единичные вещи нашего восприятия расплываются в его глазах в одну, всегда равную самой себе, всеобщую сущность<sup>5</sup>. Сильнее, однако, чем милетцы (у которых, конечно, это вытекало само собой из понятия о (ἀρχή) первоначале) оттеняет Ксенофан, вследствие своей религиозной тенденции, единственность божественного мирового принципа; но, конечно, остается сомнительным, следует ли приписывать ему сильно напоминающее Зенона доказательство, которое выводит эту единственность из предикатов «всемогущественный» и «всесовершеннейший»<sup>6</sup>. С признаком единственности соединяет Ксенофан в то же время и признак единства<sup>7</sup>, и именно в

<sup>1</sup> Ср. Sext. Emp. adv. math. IX, 193.

<sup>2</sup> Clem. Alex. и Eus. a: a. O: "Εἰς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος οὐτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐτε νόημα".

<sup>3</sup> По словам Арист. (Rhet. II, 23), Ксенофан считал безбожным говорить о рождении и о смерти, о происхождении и исчезновении божества: ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνειν μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε.

<sup>4</sup> Ср. Simpl. Phys. 5, b; ἐν τὸ δὲν καὶ πᾶν... Ξενοφάνην... ὑποτίθεσθαι.

<sup>5</sup> По Sext. Emp. Ryt. hypot. I, 224. Силлограф Тимон приводит его слова: ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσσεισι εἰς ἐν ταῦτό τε πᾶν ἀνελεύετο πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ Πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἶς φύσιν ἕσταθ' ὁμοίαν.

<sup>6</sup> De Xen. Zen. Gorg. 977, a; ср. Simpl. Phys. 1. c.

<sup>7</sup> Причем двойственный смысл слова ἐν играет, без сомнения, большую роль.

том смысле, что он приписывает богу-миру качественное единство и внутреннюю однородность. В чем, однако, состоит эта последняя, об этом он высказался так же мало, как Анаксимандр о качестве своего бесконечного (ἄπειρον)<sup>1</sup>. Правда, его поэтическое изображение при случае придает божеству все возможные функции и способности, и даже духовные<sup>2</sup>, так же свободно, как и материальные<sup>3</sup>; однако, из совокупности всех его изречений уже Аристотель<sup>4</sup> мог извлечь только темное и неопределенное утверждение существенной однородности всего существующего. Но для последующего развития гораздо важнее то, что Ксенофан продумал этот признак качественного единства с полной последовательностью и распространил его также на разницу во времени, так что приписал божеству (и притом во всяком отношении)<sup>5</sup> абсолютную неизменяемость. Этим он впал в важное противоречие со своими предшественниками<sup>6</sup>: из понятия о божественном первоначале (ἀρχή) исчезает признак превращаемости, который у милетских гилозоистов играл такую значительную роль.

В выставлении на вид этого требования, чтобы (ἀρχή) первоначало, как невозникшее и непреходящее, было также и непревращаемым, а потому исключало бы как движение (κίνησις), так и превращение (ἀλλοίωσις), лежит решающее нововведение Ксенофана: ведь именно вследствие этого, понятие первоначала (ἀρχή) потеряло способность быть употребляемым на объяснение эмпирического бывания. Ксенофан сам, кажется, не заметил той пропасти, которую

<sup>7</sup> Причем двойственный смысл слова ἐν играет, без сомнения, большую роль.

<sup>1</sup> Что она не принадлежит воспринимаемому миру, выразил он так же, как Анаксимандр, тем, что называл божество, т.е. тождественный с ним космос αἰδίου cf. Plut. plac. II, 4, 3: ἀγέννητον καὶ αἰδίου καὶ ἀφθαρτον τὸ κόσμον, cf. De. X. Z. C. 977 b. 18.

<sup>2</sup> Sext. Emp. adv. math. IX, 144: οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει. Simpl. Phys. 6, a: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νοοῦ φρενὶ πάντα κραδαίνει.

<sup>3</sup> Так, напр., много раз упомянутый сферический образ божества, пон. мира, cf. Scholia in Arist. (Brandis) 536, a.

<sup>4</sup> Met. I, 5 cf Plato (?) Soph. 242 D.

<sup>5</sup> Eus. praep. ev. I, 8, 4 по Plut: εἶναι λέγει τὸ πᾶν αἰεὶ ὁμοιον. Hippolyt. ref. I, 14; ὅτε ἐν τὸ πᾶν ἐστὶν ἔξω μεταβολῆς. Так же отрицал он у вселенной движение cf. Simpl. Phys. 6, a: αἰεὶ δ' ἐν τῷτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐμπρέπει ἄλλοθεν ἄλλῃ.

<sup>6</sup> Именно на это то противоречие и обращает внимание Аристотель, в связи с местом. Met. I, 5.



он этим развернул между метафизическим принципом и множественностью и изменяемостью единичных вещей<sup>1</sup>: ибо он соединял с этой религиозной метафизикой, очевидно совсем наивно, массу<sup>2</sup> физических теорий, в которых он, однако, является не самостоятельным исследователем, но следует только предположениям Анаксимандра, с учением которого он, очевидно, был хорошо знаком<sup>3</sup>, присоединяя сюда некоторые, более или менее, удачные заметки. К последним принадлежат вполне детские представления, которые он излагал о предметах астрономии (светила он принимал за огненные облака, угасающие при заходе и опять загорающиеся при восходе<sup>4</sup>, и то большое значение, которое он придавал земле<sup>5</sup>, как одному из основных элементов эмпирического мира (при включении воды), причем эту землю он представлял себе бесконечной книзу<sup>6</sup>). Счастливей была мысль сослаться на окаменелости, наблюдаемые им в Сицилии, для доказательства того, что земля когда-то высохла из илистого состояния<sup>7</sup>. Но по сравнению с той решительностью, с какой Ксенофан защищал свою религиозную метафизику, он, по-видимому, не придавал никакого значения подобным физическим теориям об единичном и преходящем, так как только к ним одним можно отнести скептические замечания, представляемые одним из его отрывков<sup>8</sup>.

Различные данные о времени жизни Ксенофана очень просто приводятся ко взаимному согласию, если принять, что время, когда он начал свою жизнь странника, имея, по его собственному показанию (Diog. Laert IX, 19), 25 лет, совпадает с нашествием персов при царе Гарнаге (546), вследствие которого столько

<sup>1</sup> Возможно также, что оно укрывалось от него самого вследствие неопределенности хода его мыслей, подобно тому, как это было у Анаксимандра: про последнего Diog. II, 1 сообщает (без указания источника), что он учил: τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

<sup>2</sup> Точно так же он, очевидно, сохранил непосредственно рядом с метафизическим божеством множество мифологических богов.

<sup>3</sup> Теофраст, как кажется, обозначил его, как ученика Анаксимандра: ср. Zeller, I<sup>4</sup>, 508, 1.

<sup>4</sup> Plut. plac. II, 13, 7.

<sup>5</sup> Simpl. Phys. 41, a. Sext. Emp. adv. math. IX, 361.

<sup>6</sup> Ach. Tat. Isag. ad. Arat, 128.

<sup>7</sup> Hippol. ref. I, 14.

<sup>8</sup> Sext. Emp. VII. 49, и 110; VIII, 326. cf. Stob. ecl. I, 224.

ионийцев покинули родину. Он сам свидетельствует, что эта скитальческая жизнь длится уже 67 лет, он дожил, таким образом, по меньшей мере, до 92 лет. Обеднев при выселении, если только он не был уже ранее без средств (что менее вероятно), он поддерживал свою жизнь, исполняя, в качестве рапсода, свои собственные стихотворения. В старости он поселился в Элее, основание которой беглыми фокейцами в 537 г. он воспел в 2000 двустихий. Судя по сохранившимся отрывкам, его поэтическую деятельность надо отнести, главным образом, к гномической поэзии (ср. §9). Свое философское учение он изложил в дидактическом стихотворении, написанном гекзаметром, от которого остались лишь немногие отрывки. Отрывки собраны кроме *Mullach'a* у *Karsten'a*, *Philosophorum Graecorum operum reliquiae* I, 1 (Amsterdam 1835). — Ср. *V. Cousin*, *Xenophane, fondateur de l'école d'Elée*; в *Nouv. fragm. philos.* (Paris 1828). — *Reinhold*, *De genuina Xenophanis doctrina* (Iena 1847) и различные работы о *K. Franz* а *Kern* а (*Programm Naumburg* 1864 *Oldenburg* 1867, *Danzig* 1871, *Stettin* 1874 и 1877). — *Freudenthal*, *Die Theologie des Xenophanes* (Breslau 1886).

Псевдоаристотелевская работа *De Xenophane Zenone Gorgia* (отпеч. у *Mullach'a*, отрывки I, 271, то же и в отдельном издании — под заглавием: *De Melisso Xenophane et Gorgia*) исходит из школы перипатетиков. По исследованиям *Brandis'a*, *Berk'a*, *Überweg* а, *Vermeiren'a*, *Zeller'a* следует принять, что в то время, как последняя часть, без сомнения, трактует о Горгии, и первая почти так же несомненно о Мелиссе, средняя заставляет предположить более древний трактат о Ксенофане, который позднейшим переделывателем был отнесен, по ошибке, к Зенону и дополнен данными о воззрениях Зенона, заимствованными им из какого-либо другого источника; поэтому эта часть рукописи должна быть употребляема только с большой осторожностью, и может иметь ценность только как иллюстрация к тому, что, с одной стороны, представляют отрывки Ксенофана, а с другой — относящиеся к нему данные Аристотеля.

Итак, учением Ксенофана, каким бы несовершенным не являлось оно, все-таки была раскрыта недостаточность развитого милетцами понятия о первоначале (ἀρχή). В смене единичных вещей или за ней должно было искать порождающую их всех, остающуюся, однако, при этом одинаковой, мирооснову. Но как только эту последнюю представляли себе в самом деле вполне неизменяемой и смотрели на нее в то же время, как на единственную, всеобъемлющую действительность, то становилось непонятным, как она могла быть способной к такому безостановочному превращению в единичные вещи. Таким образом разъединились те умственные мотивы, которые, оба сразу, лежали в основании понятия первоначала (ἀρχή): это — с одной стороны, размышление об основном факте происхождения, изменчивости, бивания, с другой — основное предположение пребывающего, неизменно определенного в себе, бытия. Чем труднее казалось их соглашение, тем более понятным является, что юная наука, в распоряжении которой еще не находилось обилия посредствующих форм отношения, и которая, с другой стороны, действовала еще с наивной необдуманностью, прежде всего напала на выход — продумать каждый из обоих мотивов в отдельности до конца, не принимая другой во внимание. Эта смелость односторонности, которая не отступала и перед парадоксальными выводами, породила обе

большие метафизические системы, противоположность которых определила последующее мышление: учения Гераклита и Парменида.

§18. Положение об абсолютной и безостановочной изменяемости всех вещей считалось уже в древности зерном гераклитизма: его главное слово πάντα ῥεῖ (все течет). И если Платон<sup>1</sup> дает ему оборот: ὅτι πάντα ἤρπει καὶ οὐδὲν μένει (что все двигается и ничто не пребывает), то этим дана в то же время обратная сторона утверждения — отрицание пребывающего бытия. Этим Гераклит «темный» существенно отличается от милетских мыслителей, с которыми принято его соединять под именем «ионийских натурфилософов» (ср. §16). Он не находит в доступном познанию мире ничего неизменного и отказывается искать таковое за ним. Разнообразнейшими приемами Гераклит изобразил эту основную истину постоянного превращения всех вещей друг в друга. Из всех сфер действительности выхватывает он примеры, чтобы наглядно показать переход противоположностей друг в друга; в смелых картинах описывает он эту неустанность изменения. Она для него сущность мира и не нуждается ни в объяснении, ни в том, чтобы быть выведенной из чего-нибудь. Нет действительно существующих вещей, но каждая только бывает и исчезает опять в игре вечного мирового движения. Таким образом, для Гераклита первоначало (ἀρχή) не есть вещество, пребывающее одинаковым, которое само по себе находится в движении (как у милетцев), но оно (первоначало) есть это самое движение, продуктами которого впервые являются все вещества. Но эта мысль выступает у Гераклита отнюдь не в абстрактной ясности, но скорее в чувственном образе. Уже милетское естествознание обратило внимание на то, что всякое движение и изменение связано с изменениями температуры (§16). Гераклит же решил под влиянием этого, что вечное мировое движение представляется в виде огня. Таким образом огонь для него ἀρχή (первоначало), но не как вещество, тождественное самому себе во всех превращениях, а скорее как остающийся всегда себе подобным процесс, в котором возникают и опять исчезают все вещи, следовательно, как сам мир в его непроисшедшей и непреходящей изменяемости<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cratyl. 402 a.

<sup>2</sup> Fr.45 (Schust). Κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὐτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν.

Исключительная трудность этого строя мыслей бросилась в глаза уже древним, и ей, главным образом, был обязан эфесиец прозванием *οκοτεινός* (темный). Именно здесь-то и выступает та смесь абстрактного и конкретного, наглядного и символического, которая характеризует вообще всю манеру мышления и способ выражения Гераклита. Не вследствие присвоенной оракулам высокопарности, или даже намеренной таинственности (Ср. *Zeller* I<sup>4</sup>, 570 f.), явился этот недостаток его изложения, но вследствие неспособности найти для мысли, стремящейся к абстракции, адекватную форму; наряду с этим нельзя, конечно, не отметить жраческой торжественности тона. Отсюда борьба с языком, которую отрывки показывают почти везде, отсюда риторическая энергия выражения и набрасывание множества картин, в которых разворачивается величественная, часто страшная фантазия.

Что касается специально основного учения, то выражения Гераклита в некоторых местах имеют такой смысл, как будто, со своей стороны, он просто поставил на место воды или воздуха огонь; но если присмотреться пристальнее, то оказывается, что смысл первоначала (*ἀρχή*) сделался у него совсем другим. И у него огонь тождествен со вселенной, а с другой стороны с божеством; даже можно сказать, что гилозоистический пантеизм находит в его учении полнейшее выражение. Однако этой единой мировой сущностью служит именно олицетворяющееся в огне движение — само бывание.

Хотя Гераклит и исходит из того воззрения, что это движение — огонь первоначально и даже составляет конечную причину всех вещей, так что в основании его не лежит непреходящее бытие, но он в нем самом же находит и нечто пребывающее во всяком изменении; таким образом, находит в нем и объект научного исследования; именно — не только в том смысле, чтобы не было «ничего постоянного, кроме перемены», но и в более глубоком значении — что это вечное движение совершается в определенных, всегда повторяющихся формах. Из его главного метафизического положения развивается, таким образом, задача найти остающийся всегда равным самому себе порядок рядов изменений, ритм движения, закон смены. Тут в неясной неразвитой форме рождается понятие о законе природы; оно является в образе мифологического *Ἐπιαιρένη* (судьба, рок), как все определяющей судьбы, или в образе всевластной *Δίκη* (право, суд), угрожающей наказанием за каждое отступление, когда же оно рассматривается, как истинный предмет разумной речи, то — под именем властвующего над миром разума: *Λόγος*\*.

Очень трудно высвободить из-под позднейших изложений этого учения, в которых везде выступает его переработка стоиками, то, что принадлежало уже самому Гераклиту (ср. *Zeller* I<sup>4</sup>, 606 f.). Но невозможно отрицать у Гераклита основную мысль о мировом порядке естественного завершения. Ср. *M. Heinze*, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Leipzig, 1872).

\* Слово *λόγος* означает «слово», а также и то, что выражается словом — мысль, смысл, разум и т.д. А.В.

Для Гераклита самая общая форма бывания состоит в форме противоположности и ее преодоления. Из «течения всех вещей» следует, что каждая отдельная вещь соединяет в себе при своем непрерывном изменении постоянно противоположные признаки. Все — только переход, пограничная точка между исчезанием и возникновением. Жизнь природы — постоянное переплетание всех противоположностей, и из спора их происходят единичные вещи: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ πάντων δὲ βασιλεύς<sup>1</sup> (вражда — отец всего, царь всего). Но так как эти противоположности происходят, в конце-концов, все-таки из единой огненно-живой мировой силы, то они всегда и находят в ней снова свое уравнение друг с другом и примирение; она в этом отношении — «невидимая гармония»<sup>2</sup>. Таким образом, вселенная — разбившееся<sup>3</sup> и снова возвращающееся в себя единство<sup>4</sup>; она в одно и то же время и сора и мир или (что при способе выражения Гераклита обозначало, как кажется, то же самое)<sup>5</sup> сразу и недостаток и обилие<sup>6</sup>.

Применение этих принципов к области физики дает в результате у Гераклита вполне разработанную теорию превращения веществ во вселенной. Превращение данной вещи в другую и наоборот происходит в закономерной последовательности, и притом — таким образом, что оба процесса в своих действиях непрерывно уравнивают друг друга. Таким же образом, думает Гераклит, происходит в единичных вещах видимость пребывания, когда две противоположные силы иногда сохраняют равновесие в своих результатах, как, напр., река кажется непреходящей вещью, так как постоянно притекает воды столько же, сколько и утекает. Этот ритм превращений Гераклит обозначает, как два «пути»,

<sup>1</sup> Fr. 75.

<sup>2</sup> cf. fr. 8: ἀρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, ἐν ἣ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἐτερότητας ὁ μὴ ὄντων θεὸς ἔκρυσσε καὶ κατέδουσεν. cf. Zeller I<sup>4</sup>, 604, ff. ἀφανὴς имеет, очевидно, тот же смысл, как αἰδιόν у Анаксимандра (§15): метафизическое в противоположность физическому.

<sup>3</sup> Plato Symp. 187 a: τὸ ἐν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ cf. Soph. 242, ср. кроме того fr. 98.

<sup>4</sup> Это отношение Гераклит думал представить наглядно через, очевидно, очень неудачную картину лука и лиры; καλίντονος (τρόπος) γὰρ ἀρμονίη κόσμου ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης. О смысле см. Zeller I<sup>4</sup>, 598 ff.

<sup>5</sup> Ibid. 641.

<sup>6</sup> Fr. 67. Из этих-то определений развились, как кажется, у Эмпедокла νεῖκος (вражда) и φιλότης (любовь), различные мировые состояния и т.д. (ср. §21).

которые совпадают друг с другом: ὀδὸς κάτω (путь вниз) и ὀδὸς ἄνω<sup>1</sup> (путь вверх). На первом пути огонь превращается через сгущение в воду, а эта — в землю; на втором же земля через разжижение — обратно в воду и в огонь. Этот двойной процесс распространяется в некотором отношении и на всю вселенную, которая в правильно возвращающиеся периоды<sup>2</sup> развивается из перво-огня в единичные вещи и потом возвращается опять обратно в первоначальное чистоогненное состояние, так что здесь присоединяется представление о попеременном образовании и распадении мира<sup>3</sup>. С другой стороны, эта закономерная смена веществ должна выказываться и во всех единичных случаях жизни природы. Но насколько широко применил Гераклит это воззрение к отдельным физическим предметам — этого мы не знаем; его космогония, кажется, успокоилась на том, что заставила образоваться из перво-огня «море», а затем из этого фалесовского состояния, с одной стороны, сушу, а с другой — теплый воздух. И единственное мнение, о котором мы имеем особое достоверное свидетельство, — это мнение, напоминающее Ксенофана, будто бы солнце есть масса пара, зажигающаяся утром, а вечером опять потухающая; оно не заставляет слишком жалеть о потере других теорий, если они и были. Именно Гераклит менее исследователь в области физики, а скорее такой мыслитель в области метафизики, который при помощи игры понятий и подвижной фантазии проводит до конца раз достигнутое воззрение; его внимание привлекается лишь самыми общими принципами, да еще антропологическими вопросами.

Едва ли может быть случайным, что в сохранившихся отрывках Гераклита содержится мало собственно физического, но тем более метафизического и антропологического. Если его сочинения имели действительно (ср. Diog. Laert. IX, 5) три λόγοι (рассуждения), из которых одно трактовало περί τοῦ παντός (о целом), а два других были πολιτικός (политическое) и θεολογικός (богословское), то уже из этого можно видеть, что мы имеем дело с философом, который не только случайно размышляет о человеческом существовании, как это делали его милетские предшественники, но делал его предметом важнейших исследований. И в этом обнаруживается постепенная перемена в научном интересе.

<sup>1</sup> Ср. Diog. Laert. 9, 8. Хотя обозначения κάτω (вниз) и ἄνω (вверх), конечно, должны быть понимаемы прежде всего в пространственном смысле, однако они, как кажется, приобрели еще значение ценности, причем вещь делается тем менее ценной, чем более она удалась от огненной первичной природы.

<sup>2</sup> Он считал таким периодом «большой год» (18.000 или 10.800 лет?), может быть — в зависимости от халдейцев.

<sup>3</sup> По исследованиям Zeller'a, I<sup>4</sup>, 626 — 640 можно считать достоверным, что Гераклит признавал последовательное образование и разрушение мира.

В человеке, по мнению Гераклита, повторяется противоположность между чистым огнем и более низкими веществами, в которые он превращается. Душа, как жизненный принцип, есть огонь; она находится в плену в теле, составленном из воды и земли, которое по своей мертвенности является для нее само по себе предметом отвращения. С этим учением Гераклит соединял представления о странствовании души, о воздаянии после смерти и другие подобные, в которых он, как кажется, присоединяется, как и Пифагор, к некоторым мистериям. Вообще в религиозном отношении он занимал положение, подобное положению Пифагора; не разрывая вполне с народной верой, он, однако, вступил на путь такого толкования ее, которое приближает ее к монотеизму, и в то же время отличается этическим характером.

Жизненность же души и вместе с тем ее совершенство во всех отношениях объяснял он тем, что она получает свое питание от мирового огня, от всеобщего разума, от Λόγος'а. Это совершается и физически — посредством дыхания, прекращение которого уничтожает ее деятельность, а сверх того и психически — посредством восприятий чувств, которые суть всасывание внешнего огня посредством внутреннего: отсюда ослабление душевной деятельности во время сна. Чем душа более огненна и суха, тем она лучше и разумнее, тем более участвует она во всеобщем мировом разуме. Но так как последний есть мировой закон, то разумность человека состоит в его законности, в его сознательном подчинении закону. Поэтому Гераклит видит этическую и политическую задачу человека в господстве закона; и в его возгласах против анархии массы и против ее произвола высказывается вся его аристократическая ненависть к достигнувшей власти демократии. Только подчинением порядку, а в последней инстанции — мировому закону, может человек приобрести ясность души, которая составляет его счастье. В понимании же закона, в подчинении общеобязательному Гераклит видит также и теоретическую цель человека; но не чувственное восприятие обеспечивает ему достижение этой цели, а только разумное мышление, без которого глаз и ухо плохие свидетели<sup>1</sup>. Значительная же часть людей находится и в этом

<sup>1</sup> Известный отрывок 11 (Sext. Emp. adv. Math. VII, 126) καὶ οἱ μάρτυρες ἀνθρώποισι δφθαλμοὶ καὶ ὤτα βάρβαροι ψυχὰς ἐχόντων толкуется, большей частью, как выражение презрения к чувственному познанию. Наоборот, Schuster (p. 19 ff.) сделал попытку, опровергнутую Zeller'ом (I<sup>4</sup>, 572 ff. и 656 ff.), охарактеризовать Гераклита, как сенсуалиста, на основании только индивидуального восприятия. Истина лежит посередине. Для Гераклита из продуктов чувств происходит действительно правдивое познание, если их переработает правдивая душа. И здесь тот же критерий, от которого, по его мнению, все зависит, — законосообразность, общность, обязательная для всех (во сне и при помощи только индивидуального восприятия каждый имеет свой собственный, а потому неверный мир представленный), а ее можно приобрести только мышлением. Аналогия с практическим превосходно видна в fr. 123: ζυδόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, ζῦν νόμω λέγοντας ἰοχυρίσεσθαι χρῆ τῷ ζυνῶ πάντων, ὥσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰοχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώποι νομοὶ ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ.

отношении в заблуждении: она не размышляет, но слепо идет при свете чувств, которых величайший обман состоит в том, что они обманчиво рисуют пред восприятием непреходящее бытие в смене всех явлений.

Гераклит из Эфеса, сын Близона, происходил из знатнейшего рода (от Кодридов) своего города. Достоинство архонта базилевса (ἄρχων βασιλεύς), наследственное в этом роде, было, вероятно, уступлено философом своему брату. Год рождения и смерти нельзя точно обозначить. Если он дожил до изгнания своего друга Гермодора (ср. Ed. Zeller, *De Herm. Ephesio*, Marb. 1851) демократией, поднявшей голову в Эфесе после свержения персидского ига, и сам только в это время уединился, чтобы жить исключительно для науки, то его смерть можно обозначить едва ли многим ранее 470, а его рождение — так как он, приблизительно, дожил до 60 лет — между 540 — 530. С этим вполне согласуется показание Diog. Laert., который помещает его ἀκμή (процветание) в 69-й Олимпиаде. Его сочинение (написанное в торжественной, подобной стихам, прозе) предполагает знание Пифагора и Ксенофана. Оно возникло во всяком случае только в третьем десятилетии 5-го столетия. Из обстоятельств его жизни известно только его резкое партийное положение на стороне отесненной аристократии: отсюда объясняется его презрение к людям, его уединение и озлобление, его постоянно подчеркиваемая оппозиция массе и ее произвольным мнениям.

Собиранием и попытками привести в систематический порядок отрывки книги Гераклита, отрывки, число которых, к сожалению, относительно очень ничтожно, и изложением его учения заслужили особенную признательность Fr. Schleiermacher (Her. der Dunkle von Ephesus, Ges. Werke, III Abt. Bd. 2 p.1 — 146). — Jak. Bernays, многие работы (между ними напечатанные в его собрании исследований, изд. Usener'om Bd. I, 1885 и Die Heraklit. Briefe. Berlin 1869). — Ferd. Lassalle (Die Philosophie Her. des Dunkeln von Ephesus, 2 Bde, Berlin 1858). — P. Schuster (Her. v. Eph., Leipzig 1873, in Acta soc. phil. Lips. ed. Ritschl, Bd. 3, p.1-394). — Teichmüller (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Heft 1 и 2). — J. Vywater (Her. reliquiae, Oxford 1877, собрание, которое содержит также так называемые письма, хотя поддельные, но происходящие, вероятно, из древних источников) — Edm. Pfeleider (Her. von Eph., Berlin 1886).

В учении Гераклита научное мышление вместе с абстрактным развитием его понятий окрепло уже до такой степени, что с твердым самосознанием противопоставляет себя, как единственно верное, обыкновенному суждению и обману чувств. В еще более сильной степени выказывается то же явление в противоположном гераклитовскому учении элейцев.

§19. Научный основатель школы элейцев — Парменид из Элеи. То, что было выставлено Ксенофаном, как религиозное утверждение, — единство и единственность тождественного с миром божества, развивается Парменидом из чисто мысленных исследований, как метафизическая теория. Понятие же, которое при этом выдвигается в центр и, наконец, поглощает круг всех других понятий, есть понятие — бытия. Великий элеец пришел к этому прежде всего размышлениями чисто логического характера. Еще в темной и неразвитой форме являлось ему соотношение сознания и бытия. Всякая мысль



относится к чему-нибудь мыслимому, и мысль имеет, таким образом, своим содержанием некоторое бытие. Мысль, которая не относилась бы ровно ни к чему, т.е. была бы без содержания, не может существовать; и поэтому даже нельзя и мыслить небытия, а тем менее может оно существовать<sup>1</sup>. Величайшая из всех глупостей говорить о несуществующем — вообще, так как тогда нужно говорить о нем, как о чем-то составляющем содержание мыслей, следовательно, как о чем-то существующем, что ведет тотчас к противоречию<sup>2</sup>. Но если всякое мышление относится к существующему, то бытие при этом везде одно и то же, ибо что бы ни мыслилось нами, как особое бытие, признак бытия одинаков во всем. «Бытие» есть, таким образом, последний продукт абстракции, сравнивающей единичные содержания мысли: оно одно остается, если отвлечь всякое различие из определений содержания действительности<sup>3</sup>. Отсюда вытекает, как основное учение элейцев, что только Единое и есть абстрактное бытие.

Этим тощим предположением: ἔστιν εἶναι (существует бытие), философия Парменида была бы закончена, если бы с одной стороны, из этого определения понятия не вытекали некоторые, прежде всего отрицательные, предикаты существующего (бытия), (которые могут быть положительно сформулированы только дисъюнктивным путем) и если бы, с другой стороны, философ не отступил от точного вывода из своего собственного постулата.

Что касается первого, то по отношению к бытию следует отрицать всякое временное и качественное различие. Оно не произошло и непреходяще: оно не было и не будет, но существует только в безвременной вечности<sup>4</sup>. Ведь время не есть нечто различное от сущес-

<sup>1</sup> V. 35—40. (Mullach): οὐτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι οὐ γὰρ ἀνοστόν, οὐτε φράσαις, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

<sup>2</sup> V. 43—51. Steinhart и Bernays указали справедливо на то, что здесь опровергается Гераклит, который приписывал вещам, переживающим процесс бытия, в одно и то же время бытие и небытие. Ср., однако, Zeller<sup>14</sup>, 670. То же самое рассуждение о бытии и небытии повторяет, кроме того, и диалог «Софист» (238) при исследовании о возможности заблуждения.

<sup>3</sup> Этот ход мыслей, который повторился у новоплатоновцев, у Спинозы и т. д., неизбежен, когда «бытие» принимается в смысле признака в понятии «существующих вещей». Ср. Kant, Kr. d. r. Vern. (Kehrb.) 471 ff.

<sup>4</sup> V. 59 ff., особенно 61 οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάντων ἐν ζυυεχέσι.

твующего, в чем существующее как бы впервые было и изменялось<sup>1</sup>. Но бытие также и неизменяемо, насквозь однородно в себе по качеству и единственно. Оно также не имеет множественности, но есть только Единое, которое есть единственное неделимое<sup>2</sup>, абсолютное мировое бытие. Всякая множественность, всякое качественное различие, всякое возникновение, изменение в себе и исчезновение исключены из истинного бытия. В этом отношении Парменид выработал идею бытия до полной ясности и резкости.

Однако эта абстрактная онтология со всеми ее определениями, все-таки, смешивается у великого элейца с данными внутреннего и внешнего опыта, и это происходит в двух направлениях, зависящих от того способа, которым Парменид получил понятие бытия из тождества объекта мышления с самим мышлением. То бытие, к которому, по наивному способу тогдашнего представления, относится мышление, как к своему необходимому содержанию, — есть вещественная действительность. Поэтому бытие Парменида отождествляется с абсолютной вещественностью; и полемика против признания несуществующего получает, таким образом, новый оборот: ὄν (сущее) совпадает с πλεόν (полное), μὴ ὄν (несуществующее) с κενόν (пустое), и элейцы учат: пустое пространство не существует. Именно поэтому бытие неделимо, поэтому же оно также и неподвижно<sup>3</sup>, и наряду с качественной переменной исключает также и всякую переменную места. Эта абсолютная вещественность поэтому же и не бесконечна (ἀτελεύτητον), но есть конечное в себе, неизменяемо определенное бытие<sup>4</sup>, ограниченное в себе, как равномерно округленный, однородный, неизменяемый шар<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> V. 96 οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρὲκ τοῦ ἑόντος. Это направлено, может быть, против космогоний, а, может быть, также против определенных во времени ступеней развития мира у Гераклита.

<sup>2</sup> V. 78.

<sup>3</sup> V. 80 ff. 85: τῷτόν τ' ἐν τῷτόῳ τε μένον καθ' ἑωυτό τε κεῖται.

<sup>4</sup> V. 88 f. Без сомнения, Парменид выступает здесь против милетского учения о ἀπειρον (бесконечное), во всевозможных его отношениях. Но отнюдь не необходимо принимать, что в противоположении πέρας 'а (предела) и ἀπειρον 'а (беспредельного) ему должны были предшествовать числовые исследования пифагорейцев. Нет ни малейшего следа этого у Парменида. Обратное, нет ничего невозможного, что эта противоположность элейца со всеми предшественниками сделала для Пифагорейцев эту пару идей настолько важной, что они приняли ее в число своих основных противоположностей.

<sup>5</sup> V. 102 ff.

Но, с другой стороны, для Парменида опять-таки нет бытия, которое не было бы сознанием, не было бы мыслимым: τὸῦτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἐκέν ἐστὶ νόησις (одно и то же мыслить и то, о чем мыслится, ст. 94). Как для Ксенофана, так и для него в этом мире—божестве, в абстрактном бытии, вполне совпадают вещественность и духовность: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόησις (ибо полное и есть мысль, ст. 149).

Нельзя поэтому назвать систему элейцев ни материалистической, ни идеалистической, так как эти термины только тогда имеют смысл, когда вещественность и духовность уже мыслились сперва, как различные основные формы действительности. Элеизм скорее такая онтология, которая по своему содержанию еще в такой степени сполна придерживается наивной точки зрения на тождественность вещественного и духовного, что даже возводит ее в принцип.

Но еще более, чем у Ксенофана, выступает в учении Парменида тот своеобразный результат, что принцип, выработанный под влиянием потребности познать мир путем мышления из понятий, оказывается совершенно негодным к этому: это элейское понятие бытия так мало пригодно к пониманию и разъяснению эмпирического мира, что скорее вообще отрицает последний. Всякая множественность и различие, всякое возникновение, бытие и исчезновение для Парменида только обманчивая видимость — неверные названия, которые смертные дали истинному бытию<sup>1</sup>. Источник этого обмана элеец искал (не сознавая, как кажется, что он запутывался таким образом в заколдованном круге) в чувственном восприятии, против обманчивости которого он предостерегал<sup>2</sup>, причем объявлял с гораздо большим ударением, чем Гераклит (хотя исходя при этом из вполне противоположных оснований), что истину должно искать только в мышлении из понятий (λόγος), но никогда не в чувствах. Его онтология представляет образчик вполне сознательного рационализма, исключающего всякий опыт и даже отрицающего его содержание.

Несмотря на это, Парменид думал (может быть, ввиду требований своего научного союза в Элее), что он не должен уклоняться от изложения учений физики, и, таким образом, вторая часть его дидактического стихотворения<sup>3</sup> дает род гипотетической и проблематической физики, которая, хотя она принципиально и поставлена без всякого опосредствования рядом с онтологией первой части,

<sup>1</sup> V. 98 ff. Поправка δ'вар вм. ὄνοσι' (ст. 98 Gladisch) рушится, между прочим, о то обстоятельство, что развившаяся именно из элеизма софистика и эристикта говорюла с особенной любовью о множестве имен одного бытия (§28).

<sup>2</sup> V. 54 ff.

<sup>3</sup> V. 18—30; 33—37; 110 ff.

однако не ограничивается простым воспроизведением «человеческих суждений» о представляющихся чувствам множественных и изменяемых вещах, а преобразует эти вещи так, как бы, по предположениям Парменида, они должны были представляться, если бы вообще множественность, подвижность и изменяемость могли быть признаны реальными. А тут прежде всего требовалось, чтобы рядом с существующим было мыслимо, как реальное, также несуществующее<sup>1</sup>, и из взаимного влияния обоих была бы выводима разнородность и процесс возникновения единичных вещей. Эта физическая теория Парменида есть, таким образом, дуализм, теория противоположностей, и если она уже этим одним живо напоминает Гераклита, то еще более согласуется с ним в том, что отождествляет существующее с светом, а несуществующее с ночью<sup>2</sup>. Если затем эта пара противоположностей отождествляется с другими парами: тонкое и густое, легкое и тяжелое, огонь и земля, то тут, конечно, принято во внимание еще и учение Анаксимандра, но, с другой стороны, все-таки вполне признано учение Гераклита, которое противопоставило всем прочим элементам — огонь, как определяющий, образующий элемент. Если поэтому и неверно, что Парменид обозначил отношение этих двух противоположностей, как отношение деятельного и страдательного принципа, то все-таки Аристотель, который именно и истолковывает дело таким образом (*Met.* I, 3, 984, b, 1), прав в том отношении, что для Парменида «существующий» огонь наверняка имел значение оживляющего, побуждающего принципа в противоположность «несуществующей» темноте.

Об отдельных учениях Парменида, которые, к тому же, переданы лишь крайне отрывочно, можно заметить немного. И у него центр тяжести лежит в метафизике. Скучно сохранившиеся известия доказывают, что он пытался почерпнутый из всеобщей онтологии дуализм провести довольно искусственно в деталях, всестороннее выяснение которых он взял на себя<sup>3</sup>: в частности, однако, он присоединялся к прежде найденным теориям, не делая существенных успехов в физических исследованиях. Его астрономические представления до такой степени согласуются с представлениями пифагорейцев, с которыми он, без сомнения, приходил в соприкосновение, что нужно

---

<sup>1</sup> На это оперся впоследствии атомизм, который, с точки зрения физики, последовательнее, чем сам Парменид, рассматривал небытие, пустое пространство, как реальное: ср. §23.

<sup>2</sup> V.122 ff.

<sup>3</sup> V.120 f.

принять за достоверное зависимость от них элейца в этом отношении<sup>1</sup>. На происхождение человека он держался того же взгляда, как до него Анаксимандр, а после него Эмпедокл. В остальном — исключая некоторые замечания о рождении и т.д. — есть сведения только об его учении об ощущениях. Об этом он учил, как Гераклит, что из обоих основных веществ, содержащихся и в человеке, каждое ощущает родственное ему во внешнем мире. Таким образом, в живом человеке теплое ощущает огненную жизненную связь вещей, точно так же и в трупe холодное, неподвижное тело еще продолжает познавать однородное с ним в том, что окружает его. И он думал, что смешением этих обоих элементов в каждом человеке определяются также его представления и степень проницательности<sup>2</sup>.

Нет никакого основания сомневаться в исторической верности сообщения Платона<sup>3</sup>, что Парменид в старости пришел в Афины, где его видел молодой Сократ; данные диалога «Парменид», который соединяет с этим фикцию разговора между Парменидом и Сократом<sup>4</sup>, тоже не лишены правдоподобности. Следуя им, Парменид родился, приблизительно, в 515 году. Он происходил из знатной фамилии, и его знакомство с пифагорейцами достаточно засвидетельствовано<sup>5</sup>, точно так же и знакомство с Ксенофаном<sup>6</sup>, с которым он в своем родном городе Элее определил направление деятельности научного союза. Парменид оказывал решительное влияние<sup>7</sup> и на политическую жизнь этого новооснованного города, ибо он и вообще характеризуется, как серьезный, значительный и нравственно высокий человек<sup>8</sup>. Его сочинение написано около 470 года или немного позже; оно служит ответом на сочинение Гераклита и в то же время стимулом к развивающимся вскоре после этого учениям Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая (гл.3). Оно представляет в связной речи единственное в своем роде тесное слияние абстрактного развития мыслей и поэтически-пластичной фантазии. Из сохранившихся отрывков большая часть приходится на первый онтологический отдел стихотворения, который был, может быть, также озаглавлен *περί φύσεως* (о природе).

<sup>1</sup> Ср. подробнее у *Zellera I<sup>4</sup>, 525 ff.* То обстоятельство, что при этом у Парменида нет ни малейшего сведения о так называемой теории чисел, доказывает позднейшее происхождение этого философского учения пифагорейцев, математические и астрономические исследования которых очевидно предшествовали метафизическим: ср. §24.

<sup>2</sup> V.146 ff.

<sup>3</sup> *Theaet.* 183 e.

<sup>4</sup> *Parmenides* 127 b. cf. *Sophist.* 217 c.

<sup>5</sup> *Diog.Laert.* IX, 25. *Strabo.* 27, I, 1.

<sup>6</sup> *Arist.Met.* I, 5, 986, b.

<sup>7</sup> *Diog.Laert.* IX, 23 по Спевзиппу.

<sup>8</sup> *Plato. Theaet.* 183 e.; ср. *Soph.* 237 а и *Form.* 127 b.

Отрывки собрали и обработали (Karsten и Mullach) *Am. Peyron* (Parmenidis et Empedoclis fragmenta, Leipz. 1810) и *Heinr. Stein* (Symb. philol. Bonn. in hon. Ritschl. Leipz. 1864, p. 763 ff.). Ср. *Vatke*. Parmenides Veliensis doctrina. Berlin 1844 г.

§20. Между тем как Парменид делал во всяком случае еще значительную уступку обыденному представлению о множественности и изменяемости вещей, по крайней мере, тем, что выставил свою гипотетическую физику, друг и ученик его *Зенон* из Элеи принялся за опровержение этого обыденного воззрения, желая таким путем косвенно подтвердить учение своего учителя об единстве и неизменяемости существующего. Навык к абстрактному мышлению, утвержденный Парменидом, сказывается здесь у ученика в виде полного устранения господствовавшей прежде склонности к физическим исследованиям. *Зенон* стремится не к тому, чтобы усвоить или понять<sup>1</sup> эмпирическую действительность, но только к тому, чтобы защитить парадоксы своего учителя посредством разных операций над понятиями. Поэтому, когда он стремится раскрыть противоречия, заключающиеся в повседневном мнении о множественности и изменяемости вещей, он пользуется (еще одностороннее, чем Парменид) не фактическими, эмпирическими, но только формальными и логическими аргументами.

Это прежде всего видно из употреблявшейся *Зеноном* (как кажется, впервые методически и с виртуозностью) формы ведения доказательства, которое посредством постоянного повторения противоречивых делений старается опровергнуть всевозможные способы понимания и защиты оспариваемого понятия тем, что последнее везде приводится под конец к явным противоречиям. На основании остроумного применения этого логического аппарата, который выставляет на вид, что все доказательство, взятое целиком, управляется законом противоречия, можно предположить, что у *Зенона* у первого явилась ясная мысль о формально-логических отношениях; и он был уже *Аристотелем* обозначен, как изобретатель *диалектики*<sup>2</sup>.

Все же трудности, которые *Зенон*, следуя этому методу, открывает в понятиях множественности и движения, относятся к бесконечности пространства и времени, и именно частью к бесконечно большому, частью к бесконечно малому; они доказывают в последней инстанции только невозможность представлять непрерывные величины пространства и времени разложенными на отдельные

<sup>1</sup> О немногих и маловажных замечаниях, происходящих большей частью вследствие смешения, которые говорят, как будто против, см. *Zeller* I<sup>4</sup>, 538 Anm.

<sup>2</sup> *Diog. Laert.* VIII, 57.

части, т.е. доказывают невозможность мыслить законченной ту бесконечность, которая появляется от процесса наших представлений. По этой причине зеноновские апории (затруднения) не могли найти строгого опровержения, пока затронутые в них вполне реальные и трудные проблемы не рассматривались с точки зрения исчисления бесконечно малых величин.

Ср. Arist. Phys. var. loc. с комментариями Симплиция. — Bayle. Dist. hist. et crit. Art. Zénon. — Herbart, Einleitung in die Philos. §139; Metaphysik §248 f. — Hegel, Gesch. d. Philos. W.W. XIII. 312 ff. — Wellmann, Z's. Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen, Frankfurt a. O. 1870. — C. Dunan, Z. E. argumenta, Thèse Nantes 1884.

Доказательств, выведенных Зеноном против множественности существующего — два, и они относятся частью к величине, частью к числу существующего. Если существующее состоит из многого, то по величине оно должно быть, с одной стороны, бесконечно малым, с другой — бесконечно большим. Первое — потому, что совокупность какого угодно множества частей, из которых каждая сама, как неделимая, не имеет никакой величины, в свою очередь не может составить никакой величины. Второе же — потому, что соединение двух частей предполагает между ними границу, которая, как нечто реальное, сама должна иметь тоже пространственную величину и быть поэтому отделенной от обеих частичек границами, по отношению к которым имеет место то же самое и т.д. Так же и по числу существующее, если бы оно было многим, должно было бы мыслиться как конечным, так и бесконечным. Первое — потому, что оно существует в таком количестве, сколько его есть, не более и не менее. Второе же — потому, что две различные существующие вещи должны быть разделены границей, которая сама, как нечто третье, отлична от них и отделена от обеих четвертым и пятым и т.д. до бесконечности<sup>1</sup>.

Вероятно, да и хронологически также весьма возможно, что эти доказательства уже были направлены против зачатков атомистики (§23): они должны показать, что мир не может мыслиться составленным из атомов. Далее в пользу этого говорит еще то обстоятельство, что полемика Зенона, направленная против представления об изменяемости существующего, касалась только κίνησις (движения), а не ἀλλοίωσις (качественного изменения): атомизм же утверждает только первое и отрицает последнее. Присоединяется сюда и то, что третий аргумент против множественности существующего, который Зенон, как кажется, более наметил, чем развил, получает смысл только в полемике против атомистов, которые хотят вы-

<sup>1</sup> Вторую часть аргументации, которая по существу, следовательно, одна и та же в обоих доказательствах, древние называли аргументом ἐκ διχотоμίας (из двучленного деления), причем, таким образом, дихотомия принимается не в логическом, но в первоначальном физическом смысле.

вести качественные определенности из взаимного влияния атомов; это так называемый сорит, по которому будто бы является непонятным, как мера зерна может произвести шум, которого не производит ни одно из отдельных зерен. Против атомизма направлена, вероятно, и другая аргументация Зенона, не касающаяся ни множественности, ни движения существующего, но реальности пустого пространства, которое имело значение для атомистов, как возможность предположения движения. Именно Зенон показал, что если существующее должно быть мыслимо в пространстве, то это пространство, как нечто действительное, само опять-таки должно быть мыслимо в другом пространстве и т.д. до бесконечности.

С другой стороны, употребление, которое Зенон делает из категорий бесконечного и конечного, неограниченного и ограниченного, указывает, как кажется, на отношение к пифагорейцам (§24), в исследованиях которых эти понятия играли большую роль. Ср. все-таки §19 и 24.

Противоречие в понятии движения Зенон пробовал представить четырьмя различными путями: 1) невозможностью пробежать пространство определенной величины, так как бесконечная делимость пространства, которое нужно пробежать, делает невысказанным начало движения; 2) невозможностью пробежать пространство с подвижной границей, так как в продолжении каждого конечного момента, в который пробегается расстояние, цель, хотя бы на сколько-нибудь, да подвинулась вперед (Ахиллес, который не может догнать улитки); 3) бесконечную малостью величины движения в течение одного момента, так как тело, находящееся в движении, находится в продолжении каждого отдельного момента времени в известном месте, т.е. покоится (покоющаяся стрела); 4) относительностью величины движения, так как движение экипажа кажется имеющим различную скорость, смотря по тому, измеряется ли оно по удалению от стоящего экипажа или от удаляющегося в противоположном направлении.

О жизни Зенона известно мало. Если даже считать, что точные числовые данные, выставленные в диалоге «Парменида», измышлены, а данные древних, относящиеся к ἀκίνη (времени процветания), недостоверны, то все же несомненно, что он был много что одним поколением моложе Парменида, и не будет ошибкой определить его жизнь, длившуюся 60 лет, приблизительно между годами 490 — 430. Поэтому его можно признать современником Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая, и вполне возможно, что он, именно в противоположность их преобразованиям, удержал учение о бытии Парменида во всей его идеальной абстрактности. Его ζῆνωνα (сочинение), упоминаемое у многих, было составлено в прозе и — соответственно своему формальному схематизму — разделено на главы, в которых отдельные ἐπιθέσεις (предположения) были доказаны чрез deductio ad absurdum<sup>1</sup>. Если они были изложены — соответственно своему полемическому характеру — в форме вопросов и ответов<sup>2</sup>, то вполне возможно, что здесь лежало

<sup>1</sup> Plat. Parm. 127 c. ff. Simpl. Phys. 30 a.

<sup>2</sup> Arist. περὶ σοφ. ἐλέγχ. 170 b. 22.



начало так богато развившейся впоследствии философской литературы диалогов<sup>1</sup>.

Менее значения<sup>2</sup> имеет *Мелисс* из Самоса. Подобно тому, как он родом не элеец, он и не вполне последовательный приверженец учения Парменида о бытии. Как несколько младший, он уже соприкасается с эклектическим течением (§25), в котором прежние противоположности начали ступшеываться. В главном он, конечно, несомненно защищает основной принцип элейцев, и именно — в таком виде, что явно выступает против Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и частью также против милетской физики; но, с другой стороны, он со своим учением о бесконечности Единого стоит в такой резкой противоположности к Пармениду и в такой ясной связи с Анаксимандром, что является как раз посредствующим звеном между обоими. Форма его аргументаций носит на себе следы выработанного Зеноном диалектического схематизма. Придерживаясь этой формы, Мелисс доказывает, что существующее 1) вечно, потому что оно не может произойти ни из существующего, ни из несуществующего и не может перейти ни в существующее, ни в несуществующее; 2) бесконечно (*ἄπειρον* — беспредельно), т. е. без начала и конца и в пространстве, потому что оно без начала и конца во времени; 3) единично, так как многие бытия ограничивали бы друг друга в пространстве или во времени; 4) неизменяемо, т. е. лишено движения и разных состояний, так как каждое изменение содержит в себе в некотором роде возникновение и исчезновение, а каждое движение предполагает пустое пространство, которое не может быть мыслимо существующим. Отсюда ясно, что Аристотель справедливо нашел, будто Мелисс понимал *ἓν* (единое) более материально, чем Парменид. Но совершенно не понятно, что именно Мелисс выиграл таким приближением к милетской физике, так как он все-таки отрицал по отношению к бытию всякую изменяемость. Поэтому не видно никакого серьезного мотива для его уклонения от Парменида, и учение Мелисса является беспринципным смещением.

Мелисс, сын Итагена, был тот наварх — в этом едва ли можно сомневаться, — под предводительством которого самосский флот победил афинян в 442. Его личные отношения к школе элейцев не выяснены. Его *ἑυυραττα* (сочинение) (*περὶ φύσεως* — о природе или *περὶ τοῦ βυτος* — о существующем — *Simpl. u. Suidas*) было написано в прозе. — Ср. *F. Kern, Zur Würdigung des M., Stettin 1880.*

Посредством полемики Зенона основной характер философии элейцев получил наивысшее выражение: она была логически пос-

<sup>1</sup> Diog. Laert. III, 48.

<sup>2</sup> Arist. Met. I, 5. cf. Phys. I, 3.

ледовательным проведением неизбежного в ходе мышления понятия бытия, которое, само по себе — одно, еще недостаточно для понимания и объяснения эмпирической действительности. Ему противопоставляется положение Гераклита, что сущность вещей должно искать в закономерном процессе вечного изменения. Одно из этих учений чисто онтологическое: оно знает только одно происшедшее и неизменяемое бытие и отрицает реальность множественности и бывания, не объясняя даже их видимости. Другое — чисто генетическое: оно фиксирует впечатление бывания и его пребывающих форм, не удовлетворяя потребности связать его с окончательным итогом действительности. Но понятие бытия есть мысленно-необходимый постулат, а бывание — неотрицаемый факт. Поэтому из противоположности этих двух учений развивается для эллинской науки вполне ясное понимание задачи, которая в неопределенном виде лежала уже в основании первого очерка понятия ἀρχή (первоначала): объяснить бывание из бытия.

### 3. ПРИМИРЯЮЩИЕ ПОПЫТКИ

Эта задача порождает множество философских учений, которые лучше всего могут быть определены как попытки примирения между мотивом мышления Гераклита и элейцев, причем они в одно и то же время и физического и метафизического характера. А это зависит от того, что они все стремятся так преобразовать понятие бытия элейцев, чтобы на основании его являлся понятным закономерный процесс бывания, как его понимал Гераклит.

К решению этой задачи представляются два пути: один исходящий от Парменида, другой — от Гераклита. Непригодность идеи бытия элейцев к объяснению эмпирической множественности и изменчивости явлений существенным образом зависела от ее признаков единичности и пространственной неподвижности. Отказавшись от последних, можно было тем крепче держаться за другие признаки — невозникаемость, неразрушимость и качественную неизменяемость, и с помощью пространственного движения объяснить из множественности существующего — бывание и изменение. В этом направлении идут учения *Эмпедокла*, *Анаксагора* и *атомистов*. Им общи множественность субстанций и механический способ объяснения, по которому возникновение, изменение и исчезновение эмпирических вещей должны быть выводимы единственно из движений этих самих по себе неизменяемых субстанций. В этом отношении они представляют крайнюю противоположность к гилозоистическому монизму милетцев. Эти три системы опять-таки различаются между собой

частью по количеству и качеству субстанций, частью различным пониманием отношения этих субстанций к движению и двигающей силе. — С другой стороны, недостаток учения Гераклита состоял в том, что оно хотя и установило ритм бытия, но не сохранило никакого бытия, которое входило бы в эти изменения. Гераклит не признал за бытие ни эмпирическое вещество, ни абстрактно-мыслимую вещь; выходит — он признал за бытие — просто «Ничто». Но когда Парменид показал, что мышление все же неоспоримо предполагает бытие, нужно было попытаться придать характер бытия тем отношениям и формам взаимодействия, которые Гераклит оставил, как единственно непреходящее. Эту попытку сделали *пифагорейцы* посредством своего своеобразного учения о числах.

Таким образом, эти четыре попытки примирения возникают в одно и то же время вследствие одной и той же потребности: их инициаторы почти одних лет. Этим объясняется не только множество родственных и сходных черт в этих учениях, но также и то обстоятельство, что они, как кажется, часто, и именно при полемике, прямо имели друг друга в виду (что в то же время служит доказательством живости научного интереса и литературного обмена, той живости, которая уже в середине пятого столетия охватила жизнь греков во всем ее объеме).

Эта тенденция к примирению, послужившая основанием для избранного здесь сопоставления, признается почти всеми по отношению к первым трем попыткам, хотя и тут, с одной стороны, Анаксагор, вследствие излишне высокой оценки его учения ο νοῦς ε (разуме), обыкновенно выставляется еще в особенном свете (Гегель, Целлер, Иберверг), а с другой же стороны, атомизм старались (Шлейермахер, Риттер) непременно присоединить к софистике. Срав. н. соответств. местах §22 и 23. Напротив, такой взгляд на положение пифагорейцев высказал до сих пор только Strümpell (р.79, ff.). Правда, Брандис излагает пифагоризм тоже в самом конце перед софистами, но как направление, идущее самостоятельно наряду с другими. Подробности в §24.

§21. Первая и самая несовершенная из этих попыток примирения — попытка *Эмпедокла*. Он исходит буквально из положения Парменида, что не может быть возникновения и исчезновения в собственном смысле; но в то же время стремится объяснить факт кажущегося возникновения и исчезновения и находит это объяснение в том, что каждое возникновение надо рассматривать как *смещение*, а каждое исчезновение, как *разделение* первичных веществ<sup>1</sup>. Эти основные вещества он называет *ῥιζώματα πάντων* (корни всего); он, как кажется, еще не употреблял принятое впоследствии выражение *στοιχεῖα* (стихии). Таким образом, элементам принадлежат

<sup>1</sup> Plut. plac. 1, 30, φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτου τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

предикаты — невозникаемости, непреходимости и неизменяемости; они — вечное бытие, а разнородность и смена единичных вещей должна быть объясняема посредством пространственного движения, в силу которого эти элементы смешиваются друг с другом в различных отношениях. Поэтому Эмпедоклу, как кажется, принадлежит первенство в образовании столь важного для развития естествоведения понятия об элементе, как об однородном веществе, качественно неизменяемом и доступном только изменениям состояний движения и механическим делениям. Он получил это понятие вследствие стремления сделать идею о бытии Парменида пригодной для объяснения природы. Гораздо менее удачным, хотя столь же важным по своему историческому влиянию, было воззрение, которое Эмпедокл составил себе о числе и существе этих элементов. Он выставил знакомые четыре элемента: землю, воду, воздух и огонь.

Выбор этих четырех основных веществ проистекал у Эмпедокла не из систематического размышления, как это было у Аристотеля, который утвердил это учение и сделал его всеобщим достоянием всей литературы, но, как кажется, из того, что он одинаково принимал во внимание предшествовавшие натурфилософские теории: вода, воздух, огонь играли роль первичных материй у ионийцев, земля же в гипотетической физике алейцев. Последнюю напоминает кроме того и то, что Эмпедокл<sup>1</sup> противопоставил огонь трем другим и, таким образом, возвратился к обусловленному (§19) Гераклитом делению на двое. При всем том четверичное число элементов содержит в себе нечто произвольное и потому незрелое, как это и видно из поверхностной характеристики, которую агригентинец дал отдельным элементам<sup>2</sup>.

А как надо мыслить происхождение различных качеств единичных вещей из смешения этих четырех основных веществ, об этом Эмпедокл, по всей вероятности, не мог ничего высказать: объяснимыми таким путем еще могут казаться количественные отношения и физические состояния тел, но не отдельные качества. Поэтому Эмпедокл, по-видимому, принимал во внимание только первые, когда описывал процесс смешения и разделения таким образом, что, по его словам, части одного тела проникают в поры, т. е. во внутренние промежутки другого, или (при разделении) опять оттуда выходят<sup>3</sup>, или — когда он находил,

<sup>1</sup> Arist. Met. I, 4, 985 a 31. — De Gen. et corr II, 3, 330, b, 19.

<sup>2</sup> Ср. Zeller I<sup>4</sup>, 690.

<sup>3</sup> То, что это предположение требовало дискретности первовеществ и едва ли могло быть мыслимо без признания пустого пространства, которое он отрицал вместе с алейцами (fr. v. 91. Arist. de coelo IV, 2. 390 a 19), это обстоятельство, по-видимому несколько не затрудняло Эмпедокла.

что сродство, а вместе с ним и сила взаимного притяжения разных веществ, зависит от соответствия (пространственных форм) между истечениями одного и порами другого. О качественном же различии данных в опыте вещей он учил лишь в общем виде, что оно зависит от различия в количестве, в котором смешаны в них все или только некоторые из элементов.

Но чем более Эмпедокл придавал четырем элементам характер бытия Парменида, тем менее мог он в них самих искать основания для движения, в котором они должны были находиться по его теории смешения и разделения. Как чистое, неизменное бытие, элементы *не могут двигаться, но могут быть только двигаемы*. Поэтому, для объяснения мира его теория наряду с четырьмя первоэлементами нуждается еще в причине движения или *в двигающей силе*. Только в постановке этой проблемы впервые выражается вполне ясно противоположность Эмпедокла с гилозоизмом милетцев. Он — первый мыслитель, в учении которого *сила и вещество* разделяются, как обособленные мировые потенции. После того, как он, под влиянием Парменида, представлял идею существующей материи таким образом, что в ней самой не может быть найдено основание для ее движения, он должен был для объяснения бытия признать отличающуюся от вещества и двигающую его силу. Но если Эмпедокл и ввел этот дуализм в научное мышление греков, то это произошло еще никак не в строго идейной, но в мифической-поэтической форме, так как он признал за мировые силы, вызывающие смешение и разделение мировых веществ, *любовь и ненависть*.

При этом мифический и поэтический характер сказывается не только в этом олицетворяющем названии (которое, впрочем, Эмпедокл распространил и на элементы, подобно тому, как это случилось в дидактическом стихотворении Парменида), а также и в том, что представление этих сил не доходит до полной ясности понятий, но смешивается с чувственными образами. Хотя из тех мест, где его начал (*ἀρχαί*) насчитывается в общем до шести (*Arist. de Gen. et corr. I, 1; Simpl. Phys. 6.*), и не видно вполне ясно, чтобы он считал обе силы при случае за тела, которые примешаны, как такие, к другим субстанциям — однако, о способе осуществления и влияния дружбы и вражды он, очевидно, не составил себе точного представления. К этому присоединяется еще то, что двойственность сил явилась не только вследствие теоретической потребности выставить различные причины для противоположных явлений смешения и разделения, но также и вследствие рассмотрения явлений с точки зрения их ценности: при чем дружба считалась причиной добра, а вражда — зла. *Ср. Arist. Met. I, 4, 984 b. 32.* Воззрение Аристотеля опирается на предикаты, которые Эмпедокл придал [*fr. v. 106 ff.*] φίλος (дружба, любовь) и νεῖκος (вражда).

Итак, посредством этих предположений Эмпедокл достиг объяснения бытия, хотя не таким образом, чтобы суметь понять, при помощи всеобщего мирового закона смешения и разделения, каждое отдельное явление без изъятия, но все-таки так, что он удовлетворял гераклитовскому требованию теорией всегда продолжающегося

периодически возвращающегося хода развития вещей. Именно он учил, что четыре элемента, количества которых он принимал за равные, попеременно то, после полного и повсюду одинакового смешения, разделяются до полного обособления, вызываемого появлением  $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ 'а (вражды), то посредством  $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\tau\eta\varsigma$  (дружбы) опять возвращаются из этого состояния разделения к состоянию абсолютного проникания. От этого происходит круговращение четырех состояний мира, постоянно сменяющих друг друга: 1) неограниченное господство любви и полное объединение всех элементов, — названное Эмпедоклом  $\sigma\phi\alpha\acute{\iota}\rho\omicron\varsigma$  (шар) и также обозначенное, как  $\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\nu$  (единое) или как  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  (бог); 2) процесс последовательного разделения вследствие сильнейшего перевеса  $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ 'а (вражды); 3) абсолютное разделение всех четырех элементов вследствие всеобщего господства ненависти; 4) процесс последовательного новосмешения вследствие усиления перевеса  $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\tau\eta\varsigma$  (любви).

Ясно, что по этому представлению мир единичных вещей является только во второй и в четвертой фазе мирового процесса и что он каждый раз характеризуется противоположностью и борьбой между смешивающим и разделяющим началом. Таково положение, которое получила основная мысль Гераклита в эмпедокловском описании мира. С другой стороны, можно сказать, что обе части дидактического стихотворения Парменида появляются здесь уже не в виде противоположности бытия и видимости, но во взаимоотношениях сменяющихся состояний мира. Первая и третья фазы — акосмичны в смысле учения элейцев; напротив, вторая и четвертая картины представляют мир, наполненный  $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$  ом (войной) Гераклита.

То, что нам известно о частностях учения Эмпедокла, указывает, по-видимому, на то, что он рассматривал теперешнее состояние мира с точки зрения той четвертой фазы, в которой элементы, разделенные доселе ненавистью, превращаются обратно любовью в состояние сфероса. По крайней мере, он учил по отношению к мирообразованию, что разделенные элементы были приведены любовью в смешивающее их круговоротное движение, вследствие которого, взамен первоначального распределения воздуха, когда он шарообразно охватывал целое, огонь прорвался наверх, а воздух был оттеснен вниз, и посредине осталась земля, илообразно смешанная с водою. Таким образом произошли два полушария, одно светлое — огненное, другое темное — воздушное с накрапленными частицами огня; они-то своим круговращательным движением, происходящим вследствие напора воздуха, производят на земле день и ночь.

У Эмпедокла особенно заметны высокоразвитые (конечно, не без зависимости от пифагорейцев) астрономические представления об освещении луны солнцем, о затмениях, о наклоне эклиптики и т. д. и столь же любопытные метеорологические гипотезы.

С еще большим интересом занимался он органическим миром. Растения он рассматривает как первые организмы и как одушевленные, подобно животным. В отдельных взглядах, где он уподобляет их плодообразование зарождению животных, листья — волосам, перьям и чешуе, сказываются первые детские начатки сравнительной морфологии. Сохранились известия также об его многочисленных физиологических наблюдениях, особенно же о биологических рассуждениях, в которых он — до известной степени уже в духе современной теории приспособления, хотя еще в необыкновенно ребяческой форме — объясняет существование нынешних способных к жизни организмов выживанием изо всей массы бесцельно образовавшихся созданий одних лишь целесообразных форм<sup>1</sup>.

От этого чисто механического происхождения Эмпедокл не избавил и человека<sup>2</sup>, о физиологических функциях которого он высказал множество отдельных интересных гипотез. Главную роль играет при этом кровь, которая была для него настоящим носителем жизни и о которой он думал, что в ней можно видеть совершеннейшее смешение четырех элементов. Особенно интересно, что он и процесс восприятия и ощущения понимал по аналогии со своей всеобщей теорией взаимодействия элементов: он объяснил это соприкосновением частиц воспринимаемых вещей с частицами воспринимающих органов, причем или первые должны проникнуть во вторые, как при слухе, или вторые в первые, как при зрении. Так как вообще такое взаимодействие казалось ему тем теснее, чем однороднее были истечения и поры, то он и выставил основное положение, что все внешние вещи познаются в нас однородными с ними элементами; этим в известной степени уже дано было представление о человеке, как о микрокосме, т. е. как о мельчайшем смешении всех веществ.

Отсюда для Эмпедокла вытекало, что все знание человека, получаемое посредством восприятия, зависит от смешения элементов в его теле, особенно в крови, и что, таким образом, духовные свойства зависят от телесных. Но именно поэтому он и должен был, при случае, жаловаться, как Ксенофан, на ограниченность человеческого

<sup>1</sup> Аристотель свел эту мысль, которая in pace содержит всю нынешнюю теорию развития, на такое отвлеченное выражение. Phys. II, 8, 198 b. 29: ἕπου μὲν οὐδὲν ἄπαντα συνέβη ὥσπερ κἀν εἰ ἕνεκά τοῦ ἐγένετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάνα ἐπιτηδείως. ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπόλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἴμπεδοκλῆς λέγει κτλ.

<sup>2</sup> Он, как кажется, удачно воспользовался в этом смысле сагами о центаврах и т.п.

познания, а с другой стороны — утверждать, как Гераклит и Парменид, что истинное знание простирается не из чувственного восприятия, но только из мышления ( $\nu\omicron\iota\upsilon\varsigma$ ) и из разума ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ )<sup>1</sup>.

Эмпедокл из Агригента, первый доронец в истории философии, вероятно, жил приблизительно между 490—430 гг. Он происходил из богатого и уважаемого рода, который в борьбе партий города стоял на стороне демократии. Подобно отцу своему Метону, Эмпедокл отличался как гражданин и государственный человек, но позднее должен был удалиться вследствие немилости своих сограждан. Тогда он объездил Сицилию и Вел. Грецию, как врач и жрец со славой чудотворца<sup>2</sup>. Затем об его смерти передавались многие сказания, как, напр., известное сказание о прыжке его в Этну. Во время своей религиозной деятельности он явился защитником учения о переселении душ и проповедовал более чистое, стоящее, как кажется, ближе к культу Аполлона, представление о Боге. Содержание этих проповедей не соответствовало его натурфилософии, но было гораздо более похоже на учение Пифагора (§12). Последнее он наверно знал; даже все его поведение производит впечатление копии с Пифагора. Более же близкая принадлежность к пифагорейскому союзу невероятна уже по отношению к его политическому партийному положению. И хотя Эмпедокл стоит до некоторой степени особняком (если не обращать внимания на знакомство его с учениями Гераклита и Парменида, из которых последнего он, может быть, знал и лично), но, по-видимому, он все-таки принадлежит к значительной школе в том смысле, что его отмечают, как одного из первых представителей риторики<sup>3</sup>, так что он находится в некотором отношении к так называемой сицилийской школе риторики, от которой раньше Горгия сохранились еще имена Коракса и Тизия<sup>4</sup>. Достоверно засвидетельствованы из стихотворений Эмпедокла только  $\tau\epsilon\pi\epsilon\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$  (о природе) и  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\iota$  (очищения). Сохранившиеся немногие отрывки собраны преимущественно Sturz'ом (Leipzig 1805), Karsten'ом (Amsterdam 1838) и Stein'ом (Bonn 1852). — Ср. Lommatsch, *Die Weisheit des E.* (Berlin 1830); — Bergk, *De prooemio E.* (Berl. 1839); — Panzerbieter *Beiträge zur Kritik und Erläuterung des E.* (Meiningen 1844); — Schläger, *E. quatenus Heraclitum secutus sit.* (Eisenach 1878).

§22. Анаксагор, который «по возрасту старше, по трудам же моложе Эмпедокла»<sup>5</sup>, довел до конца одну сторону этого умственного движения, начатого Эмпедоклом. Подобно последнему, он убежден, что это неверное употребление слов, когда говорят о возникновении и уничтожении, так как масса мира должна оставаться неизменяемо

<sup>1</sup> Гр. v. 24 и 81.

<sup>2</sup> Так он характеризует сам себя в начале очищений.

<sup>3</sup> Diog. Laert. VIII, 57. Sext. Emp. adv. Math. VII, 6.

<sup>4</sup> Ср. об этом сказанное о Горгии (§26).

<sup>5</sup> Arist. Met. I, 3 (984 a 11).



равной себе <sup>1</sup>, и что поэтому лучше было бы обозначить кажущееся возникновение и уничтожение, как соединение и разделение (σύνκρισις σive ὀμνίξις и διάκρισις). Так же и у него то, что входит в соединение или претерпевает разделение, есть множественность первоначальных веществ, которые он назвал χρίματα или ὀτέρματα (вещи или семена). Согласный в этом со своим предшественником, он тем более затрудняется принять его произвольное предположение четверичного числа этих элементов, что из смешения их невозможно объяснить качественного различия эмпирических вещей. И так как понятие о бытии Парменида исключает также новообразование и исчезновение качественных определений, а скорее требует качественной неизменяемости и для совокупности веществ, то Анаксагор заключает, что существует столько же качественно различных друг от друга χρίματα (первичных вещей), сколько в эмпирических вещах находится таких качественных определений. Все вещи, доступные нашему восприятию, сложны, и, по мнению Анаксагора, получают свое наименование смотря по веществу, которое в данное время в них преобладает; качественное же изменение их (ἀλλοίωσις) состоит в том, что другие вещества вступают в соединение с ними, или же некоторые вещества выходят из них.

Поэтому χρίματα (первичные вещи) должны быть мыслимы делимыми<sup>2</sup>, и, в противоположность воспринимаемым вещам, состоящим из разнородных составных частей, в смысле первичных вещей надо признать все те субстанции, которые, как бы долго их ни продолжали разлагать, постоянно вновь распадаются на однородные части. Потому-то Аристотель и обозначил элементы Анаксагора, как ὀμοιομερῆ (подобночастные); да и в позднейшей литературе они носят название *гомеомерий* (подобночастных частиц). В этом случае Анаксагором предугадывается *химическое* понятие *элемента*. При проведении его, конечно, высказывается вся недостаточность тех сведений, при помощи которых мог работать Анаксагор: ибо вследствие того, что наблюдение направлено еще совсем не на химическое разложение, но только на механическое разъединение, в перечне Анаксагора рядом с металлами являются и составные части животных, как-то: кости, мясо и мозг. И так как философ не обладает никакими средствами, чтобы установить определенное число

<sup>1</sup> Fr.14.

<sup>2</sup> Несмотря на это Анаксагор, вследствие достойной внимания зависимости от Парменида, полемизирует, точно так же, как Эмпедокл, против признания пустого пространства (Arist. Phys. IV, 6, 213 a, 22), но в то же время и против предполагаемой вместе с понятием атома) предела делимости.

элементов, то он объявляет, что их *бесчисленное множество* различных по виду (*ιδέα*), окраске и вкусу.

Если Аристотель во многих местах (ср. *Zeller I<sup>4</sup>, 875 ff.*) приводит как пример элементов Ан., только органические субстанции, то это более соответствует его собственному предпочтению этой области, чем склонности Анаксагора свести неорганические вещества на органические. Напротив, во всем учении последнего об образовании мира нельзя найти ни малейшего следа различия в ценности между органическим и неорганическим: в особенности же то, что можно назвать его телеологией, отнюдь не относится только к органической природе.

Что же касается движения этих субстанций, то хотя Анаксагор тоже отделил друг от друга принципы бытия и бывания, но сделал это совсем в иной форме, чем Эмпедокл. Поэтическая и мифическая форма мысли последнего отброшена; в то же время вместо гераклитовской мысли о противоположности процессов движения, снова возникла мысль об единстве мирового процесса. И так как Анаксагор умеет представлять себе действительное только, как материальное вещество, то он и ищет в одной из бесчисленных первичных вещей общую для всех остальных причину движения. Таким образом, он мыслит это вещество силы или вещества движения движущимся в самом себе, т.е. по аналогии с мировеществом ионийцев: *оно двигает само себя, а чрез это и остальные вещества*. Сущность же его Анаксагор определяет на основании характера произведенного этим веществом мира восприятий: последний представляет из себя упорядоченное, целесообразно образованное, целое; следовательно, и образующая сила должна быть упорядочивающей, действующей целесообразно. Поэтому Анаксагор назвал ее по аналогии<sup>1</sup> с тем принципом, который целесообразно действует в живых существах: *νοῦς*, т. е. разум, или, как можно было бы лучше всего перевести, *вещество мысли*. Итак, далекий от того, чтобы быть нематериальным принципом, «дух» Анаксагора есть телесное вещество, но, конечно, вполне превосходящее другие: оно «легчайшее», наиболее подвижное, единственное движимое самим собою; оно в макрокосме, как и в микрокосме, служит представителем *λόγος*'а (смысла, разума), оно имеет все функции огня Гераклита.

Порядок (*κόσμος*) и целесообразность эмпирического мира, на которые Анаксагор опирается при утверждении, что существует *νοῦς διακόσμων τὰ πάντα* (ум, все приводящий в порядок), он находит не столько в земных единичных вещах, сколько в обширных взаимоотношениях системы мира, в равномерном колебании небесных тел<sup>2</sup>. Таким образом, его монистический и телеологический способ представ-

<sup>1</sup> Arist. Met. I, 3. 984 b; ... καθάπερ ἐν τοῖς ζῷοις.

<sup>2</sup> Simpl. 33<sup>v</sup>, 156, 13D. πάντα διακόσμησε νοῦς καὶ τὴν περιχώρησεν αὐτὴν ἢν οὐδὲν περιχωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἶθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι.

ления основывается на астрономических мотивах. (Ср. *Dilthey*, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* I, 201 ff.) Его рассмотрение направлено, далее, чисто натуралистически на физическое объяснение и не имеет ничего общего с религиозными тенденциями. Даже если бы он, что очень сомнительно, назвал *νοῦς* (ум) богом<sup>1</sup>, то это был бы только метафизический способ выражения, какой встречался уже и у милетцев. Наконец учение об уме (*νοῦς*) было уже Аристотелем (в известном месте, где он (*Met.* I, 984 b) вводит Анаксагора, как единственно трезвого в круг остальных) истолковано чересчур в смысле нематериальной духовности, а в гегелевском построении, которого в этом отношении до сих пор еще никто не опроверг, Анаксагор, именно вследствие этого мнимого открытия «духа», поставлен в конце дософистического развития. Это выходит тем изящней, что в этой натурфилософии мировой принцип, начиная с воды, через воздух и огонь делается все «духовнее», пока, наконец, из материи не добыт путем подобного дистиллирования чистый «дух». Но этот «дух» есть, именно, только живое, то есть само себядвигающее, тело: Анаксагор со своим умом (*νοῦς*) едва на один шаг ближе к нематериальному началу, чем Анаксимандр с воздухом и Гераклит с огнем. Зато не нужно забывать, что при этой характеристикедвигающего принципа Анаксагор еще более определенным образом, чем это делал уже Эмпедокл, принял в основание теоретического объяснения момент оценки достоинства: удивление перед красотой и гармонией вселенной диктует ему признание мироустроющего, мыслящего вещества.

Итак, этот ум (*νοῦς*) противоположен остальным веществам: он один сам по себе чист и не смешан, он прост и имеет, посредством «знания», власть над всеми другими веществами<sup>2</sup>. Он, как движущее возбуждение, некоторым образом окружает остальные, смешанные им между собою, субстанции, и преходящим образом сообщается в большей или меньшей степени происшедшим таким путем единичным вещам; ведь и он, подобно всем другим веществам, количественно делим, но качественно неизменяем; оставаясь по существу везде одинаковым, он только в различной степени поделен между единичными вещами<sup>3</sup>.

Однако Анаксагор вводит мыслящее вещество только затем, чтобы объяснить, с одной стороны, начало движения вообще, а с другой — такие явления в единичных вещах, которые он не мог вывести из механического течения однажды возбужденного мирового движения. Каковы именно были такие явления в частности, этого нельзя себе уяснить<sup>4</sup> из упреков, делаемых по этому поводу Анакса-

<sup>1</sup> Cic. Acad. II, 37, 118; Sext. Emp. adv. Math. IX, 6. Stob. Ecl. I, 56. Flor 302<sup>b</sup> 15. August. De civ. Dei VIII, 2.

<sup>2</sup> Fr. 7 и 8.

<sup>3</sup> Из этого ясно, как неверно толкование, будто Анаксагор понимал свой *νοῦς* как божественную личность. Ср. *F. Hoffmann*, Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860.

<sup>4</sup> В высшей степени невероятно, по Theophr. hist. plant. III, 1, 4, чтобы это относилось к генезису организмов.

гору<sup>1</sup>. Поэтому относительно применения, которое Анаксагор сделал из своего учения об уме (*νοῦς*) при объяснении бывания, для нашего знания остается только то, что он приписал «устроющему» мыслящему веществу *начало движения*, которое продолжалось затем механическим путем, посредством толчка и давления, между остальными веществами в направлении, желательном для ума (*νοῦς* 'а). Это находится в связи с тем, что Анаксагор не хотел ничего знать ни о множестве сосуществующих, ни о множестве последовательных миров, а хотел описывать только происхождение нашего нынешнего мира. Поэтому, отличаясь тем от всех своих предшественников, он говорит о временном начале мира.

Этому последнему должно было предшествовать состояние полнейшего смешения всех субстанций, подходящее до некоторой степени на сферос Эмпедокла; в этой смеси все первичные вещи (*χρῆματα*) были перемешаны друг с другом в таком мелком подразделении, что целое не имело никакой особенной определенности.

Это представление напоминает отчасти хаос, отчасти — бесконечное (*ἄπειρον*) Анаксимандра (§15) и объясняется у Анаксагора тем, что, по его учению, смешения различных первичных вещей (*χρῆματα*) обнаруживают только те качества, по отношению к которым все их составные части между собой согласуются, причем и четыре элемента Эмпедокла он понимал, как подобные же смешения первовеществ<sup>2</sup>. Для абсолютного смешения (*ἄποδ πάντα χρῆματα ἦν* — т. е. все первичные вещи были вместе, так начиналась рукопись Ан.) не оставалось тогда ровно никакого качества.

В этом хаосе мыслящее вещество произвело сперва в одной точке<sup>3</sup> вращательное движение большой скорости, которое, распространяясь кругом все более и более, повело к образованию сформированного мира, а вследствие бесконечности вещества ведет к тому же и далее. Сперва этим вращением были отделены две большие массы, которые характеризовались противоположностью: светлого, теплого, тонкого, легкого, сухого — с одной стороны, и темного, холодного, густого, тяжелого, сырого — с другой, и которые были обозначены Анаксагором, как эфир (*αἰθήρ*) и воздух (*ἀήρ*)<sup>4</sup>. Последняя смесь, оттиснутая к середине, сгустилась затем в воду, землю и

<sup>1</sup> Plato, *Phaedo* 97<sup>b</sup> Arist. *Met.* I. 4. 985 a, 18.

<sup>2</sup> Zeller I<sup>4</sup>, 876.

<sup>3</sup> Предполагают, что Ан. принимал за таковую полярную звезду: ср. *H. Martin*, *Memoires de l'Institut* 29, 176 ff. и *Dilthey* а. а. О.

<sup>4</sup> Эти противоположности еще более напоминают ионийцев, чем Парменида; по разнобразию смешения и определенности качества они у Анаксагора стоят, очевидно, между смесью (*μίγμα*) и эмпедокловскими элементами.

камни. В своих представлениях о земле философ является существенно зависимым от ионийцев. На светила он смотрел, как на оторванные куски земли и камня, которые раскалились в огненной среде: в большом метеорите Эгоспотамоса он видел подтверждение этой теории и в то же время доказательство вещественной однородности вселенной. Его астрономические воззрения обнаруживают разносторонние, высокоразвитые представления и познания, которые частью основываются на собственных исследованиях: он верно объясняет затмения и приписывает солнцу и луне (последнюю он считает обитаемой), правда, все еще слишком маленькие размеры, но которые, по отношению к чувственному впечатлению, уже очень велики.

При этом Анаксагор твердо держался того воззрения, что как в самом хаосе, так и во всех выделившихся из него единичных вещах смешение первоначеств такое мелкое и тесное, что везде находятя, по крайней мере, хоть какие-нибудь частицы каждого первоначества; и таким-то именно образом при разделении воды и земли (обусловленном иссушающей силой небесного огня) органические семена (*σπέρματα*) развились в растения и животные. Но им придан, как одушевляющий принцип, ум (*νοῦς*), самостоятельная движущая сила которого, конечно, была введена здесь Анаксагором, как причина механически необъяснимых функций<sup>1</sup>. И он, кажется, обратил особенное внимание на чувственное восприятие, но выводил его, подобно Гераклиту и в полной противоположности к Эмпедоклу, из (соединенного с чувством неудовольствия) взаимодействия противоположностей. При этом и для него познание, приобретаемое таким путем, имело только относительное значение<sup>2</sup>, и, в противоположность ему, истина могла быть найдена только посредством чистого, несмешанного ума (*νοῦς*'), т. е. чрез участие индивидуума в мировом разуме.

*Анаксагор* происходил из Клазомен, значит — из ионийского круга образованности, которому, очевидно, были обязаны своим происхождением его богатые естественнонаучные сведения и ясно выраженный интерес к физическим учениям. Годом его рождения можно считать (согласно с *Zeller*'ом I<sup>4</sup>, 865 ff. и против *Hermann*'а) 500-й. О ходе его образования и особенно о том, как он пришел в соприкосновение со столь важными для его учения элейцами, мы ничего не знаем. Он происходил из богатого дома и описывается, как достойный почтения человек, который, далекий от каких бы то ни было практических или политических интересов, объявил «небо своим отечеством и созерцание звезд задачей своей жизни» —

<sup>1</sup> Сюда относится упрек Аристотеля, что Ан. не отделил принцип мышления — ум (*νοῦς*) от одушевляющего принципа — души (*ψυχή*) (*de anima* I, 2. 404<sup>b</sup>), упрек, который во всяком случае явился плодом неимманентной критики.

<sup>2</sup> *Arist. Met.* IV, 5. 1009<sup>b</sup> 25.

выражение, в котором, наряду с выставлением чисто теоретического жизненного идеала, заслуживает внимания и астрономическая тенденция, характеризующая его философию. Около середины столетия Анаксагор, первый из известных философов, переселился в Афины, где он, по-видимому, образовал центр научного движения и привлек к нему значительнейших людей. Он был другом Перикла и в 434 по обвинению в неблагочестии был замешан в начатый против последнего политический процесс, вследствие чего он вынужден был оставить Афины и отправился в Лампсак. Здесь он основал научное общество и вскоре умер, пользуясь большим почетом (около 428). Отрывки единственного, как кажется, оставленного им (в прозе) сочинения περί φύσεως (о природе) собирали Schaubach (Leipzig 1827) и Schom (вместе с отрывками Диогена Аполлонийского, Bonn 1829). — Panzerbieter, De fragmentorum An. ordine (Meiningen 1836); — Breier, die Philosophie des An. nach Aristoteles (Berlin 1840); — Zévort, Dissertation sur la vie et la doctrine d'A. (Paris 1843); — Alexi, A. und seine Philosophie (Neu-Ruppin 1867).

Учеником Анаксагора называют Архелая. Но последний выказывает себя до такой степени находящимся под влиянием и других учений, что о нем будет упомянуто только позднее (§25). Аллегорическое толкование стихотворений Гомера, которое приписывается частью самому Ан. (Diog. Laert. II, 11), частью же его ученику Метродору, едва ли стоит с его (Ан.) философией даже в самой слабой связи.

§23. Кто хотел избежать произвольности четверичного числа элементов Эмпедокла, должен был, противопоставляя этому учению более последовательную теорию, утверждать или то, что все качественные определения первоначальны, или же то, что ни одно из них не первоначально. Первый путь избрал Анаксагор, второй — атомисты. Они также предположили для объяснения эмпирического бытия множество неизменяемых существ, но, сверх того, имели смелость свести все качественные различия мира явлений исключительно на количественные различия истинной сущности вещей. В этом и состоит их важное значение для истории европейской науки.

В истории философии обыкновенно трактуют об учениях «атомистов» среди дософистических систем, соединяя первые все вместе. Это объясняется тем, что у нас нет никаких точных сведений об основателе этого учения, Левкиппе, и об его учении, система же атомистики доступна нам относительно полно только в том виде, как ее построил Демокрит. Однако между этими двумя мужами лежит уверенное 40-летний промежуток времени, и это в ту эпоху живейшей умственной работы, которая заполнена в Греции начатками софистики. Левкипп — современник Зенона, Эмпедокла и Анаксагора; Демокрит же — современник Сократа, а по своим последним работам старческого возраста — и Платона. Этому же отношению лет соответствует и то, что, хотя основная мысль атомистики вытекла у Левкиппа, как метафизический постулат, из гераклито-парменидовских проблем, но проведение ее в том виде, как она явилась у Демокрита, было возможно только на основании софистических теорий (специально Протагора, ср. §32). Этим изменившимся обстоятельствам времени соответствует далее и то, что те учения атомистики, которые мы можем приписать Левкиппу, остаются совершенно в пределах метафизико-физических теорий его современников: Эмпедокла и Анаксагора, между тем как учение Демокрита производит впечатление обширной системы, подобной платоновской. Таким образом, хронологические и другие, вытекающие из

сущности дела, причины требуют, чтобы данные Левкиппом начатки атомистики, как дософистическое учение, были при изложении отделены от системы Демокрита, обусловленной субъективным направлением греческого мышления, хотя бы это и представляло большие трудности в частности. Поэтому здесь надо подробно излагать только общее метафизическое основание атомистики, которое выработалось (и это можно проследить), как непосредственное следствие из постановки проблемы элейцев<sup>1</sup>.

Поэтому в том обстоятельстве, что *Schleiermacher* (*Gesch. d. Philos. W. W. III, 4, a, 73*), а после него *Ritter* (*Gesch. d. Philos. I, 589 ff.*) хотели поставить атомистов после софистики, выказалось, с одной стороны, полное пренебрежение к первым мотивам атомистики, а с другой — верная мысль, хотя под влиянием предубеждений ее неправильно защищали. В лице Левкиппа атомизм получает свое начало, как разветвление учения элейцев. Система же Демокрита, далекая от того, чтобы быть самой софистикой, все-таки предполагает существование учения Протагора. Указания на это отношение находится у *Dilthey*, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 200*.

*Левкипп*, первый представитель этой теории, находится очевиднейшим образом в зависимости от учения элейцев: также и, по его мнению, бытие исключает как всякое возникновение и уничтожение, так и всякое качественное изменение; и для него бытие совпадает с вещественностью (οὐ с πλέον, т. е. сущее с полным). В силу этого отождествления Парменид должен был отрицать реальность пустого пространства и поэтому также реальность множественности и движения. Но если теперь множественность и движение, как того требует интерес физики, должны были быть признаны реальными и научное понимание действительности должно было опять сделаться возможным, то простейшим и логически последовательнейшим средством для этого было объявить «несуществующее», пустое (τὸ κενόν) все-таки существующим<sup>2</sup>. Поэтому признание пустого пространства, оспариваемое со всех сторон (Зенон, Анаксагор), есть характеристическое основное положение атомистики. Цель же этого признания только та, чтобы получить возможность принять множественность и подвижность существующего: посредством него делается возможным воздвигнуть эмпирический мир из пустого и из двигающегося в нем разнообразного полного, — из «несуществующего» и из множественности «существующих». Место гипотетической физики Парменида занимает опять категорическая, место проблематической — ассерторическая и аподектическая.

<sup>1</sup> О том, что его можно уже с полной уверенностью приписать Левкиппу, ср. *Zeller* I<sup>4</sup>, 843, Anmerk. 1.

<sup>2</sup> Демокрит первый, кажется, нашел для этой мысли меткий оборот: μή μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μὴδὲν εἶναι, что (Ichts) ничем не реальнее, чем ничто (Nichts). *Plut. adv. Col. 4, 2* (1109).

Но, отступив от понятия о бытии Парменида лишь на столько, сколько это казалось неизбежным для объяснения множественности и движения, Левкипп продолжал придерживаться не только признака неизменяемости (как-то: невозникаемости и неунитожаемости), но также и признака сплошной качественной однородности существующего. Поэтому в противоположность Эмпедоклу и Анаксагору, Левкипп учит, что вся множественность бытия по качеству однородна, причем для него это качество, как и для Парменида, есть абстрактная, в сущности лишенная качества, телесность — τὸ πλῆρον (полное). И так как, по принципу элейцев, всякое различие объясняется только внедрением несуществующего в существующее, то для Левкиппа, с одной стороны, различия между отдельными существующими состоят только в тех свойствах, которыми они обязаны ограничению их «несуществующим» пустым пространством, т.е. в количественных различиях фигуры, величины и движения, с другой стороны, каждое из неизменяемо существующих должно мыслиться, как однородная в себе, непрерывная и потому неделимая вещьественность. Поэтому он учил, что подвижное в пустом пространстве бытие состоит из бесчисленного множества малейших, неделимых тел, и назвал их *атомы* (ἄτομοι). Таким образом, каждый из этих атомов, как и бытие Парменида, не возник, непреходящ, неизменяем, неделим, однороден в себе и со всем остальным бытием. Единственное мировое бытие Парменида раздроблено здесь на бесконечное множество маленьких первовещей, которые, если бы не были разделены пустым пространством, образовали бы единственный элемент в духе Эмпедокла, а именно абсолютное, лишенное качества Единое (ἕν) Парменида.

Итак, предпочтительно перед всеми преобразованиями учения элейцев, попытка Левкиппа отличается гениальной простотой и остроумно последовательным ограничением лишь такими сторонами дела, какие были неизбежны для объяснения мира явлений. Но в то же время отсюда ясно, что атомистика, сделавшаяся впоследствии настолько важной для дальнейшего развития естественнонаучной теории, выросла не на почве опыта и наблюдения и построенных на них выводов, но развилась как раз из абстрактнейших метафизических понятий и из совершенно общих потребностей дать объяснение действительности.

Если до сих пор мы рассматривали атомистику как преобразование метафизики элейцев, происшедшее вследствие интереса к объяснению природы, то, с другой стороны, мы находим Левкиппа в такой степени под влиянием ионийского монизма, что он не ищет причин движения в отличной от вещества силе, но рассматривает само пространственное движение, как присущее веществу свойство. Хотя однородная во всех атомах вещьественность не обладает, по его мнению, способностью превращаться качественно (ἀλλοίωσις), она



обладает, однако, первоначальным, несводимым ни на что далее, данным в ее собственном существе движением (κίνησις). Имелась ли при этом в виду тяжесть, действующая сверху вниз, или атомисты признавали хаотическое первосостояние двигающихся беспорядочно во всевозможных пересекающихся направлениях телесных частичек (ср. §32), во всяком случае они считали это начальное состояние движения беспричинным и понятным само по себе и, таким образом, в их воззрении можно видеть полнейший синтез мысли Гераклита и элейцев: все однородные элементы бытия мыслятся неизменяемыми, но находящимися сами по себе в движении.

Вот как далеко идут зачатки атомистики, которые с достоверностью могут быть отнесены еще к Левкиппу; они направлены к объяснению мира посредством атомов, двигающихся искони в пустом пространстве. При этом и чисто механическая часть учения о мирообразовании посредством столкновения, боковых движений, вихря и т.д., по всей вероятности, представлялась основателю атомистики уже совершенно в том же самом виде, как ее изобразил впоследствии Демокрит (§32). Иначе, однако, обстоит дело с более трудным вопросом о том, каким образом из этих комбинаций атомов должны были быть объяснены различные эмпирические свойства, т. е. каким образом количественные различия превращаются в качественные. Как Левкипп справился с этой замысловатой задачей, мы не знаем: субъективный метод, который Демокрит применяет для этого, не мог еще быть в распоряжении основателя атомистики, так как метод этот развился только из исследований Протагора. Итак, удовлетворился ли Левкипп тем, что выставил происхождение качеств из количественных отношений просто, как метафизический постулат, или же он столь же неопределенным образом, как и Эмпедокл, производивший из своих четырех элементов и их смешений все остальные вещества, тоже пытался свести эмпирические вещи на различную фигуру и величину составляющих их атомов, — вообще в какой мере он перешел от метафизических оснований к специальному выводу физического учения, об этом, наверное, нельзя утверждать ровно ничего прочного.

Из связи учений и из очень неопределенных известий сохранившейся литературы можно с некоторой вероятностью вывести только то, что Левкипп, будучи моложе Парменида и значительно старше Демокрита, был современником Эмпедокла и Анаксагора. Из различных показаний, которые называют его родиной Милет, Элею и Абдеру, может иметь притязание на некоторую вероятность только последнее. Так как ученик его Демокрит был, без сомнения, жителем Абдеры и вышел из заинтересованного наукой круга общества, которого все-таки невозможно будет искать в оставленных, будто бы, Ксерксом

«магах»<sup>1</sup>, то можно, конечно, принять, что в Абдере, достигшей, благодаря колонистам Теоса, во второй половине VI-го столетия большого процветания, развилась научная жизнь, первым значительным представителем которой был Левкипп<sup>2</sup>. В промежутке между обоими великими атомистами вышел, как кажется, из этой абдерской школы Протагор (ср. §26). Нельзя сказать наверное, что Левкипп написал какое-нибудь сочинение, но это вероятно; не сохранилось же ничего. Во всяком случае уже рано в древности были не уверены в его авторских правах на то, что ему приписывалось<sup>3</sup>. Теофраст приписывал ему ходящий под именем Демокрита *Μέγας διάκοσμος*<sup>4</sup>. Удивительным остается то обстоятельство, что Левкипп в воспоминании потомства, а именно в новейшее время (Vascon, Alb. Lange), точно так же, как и в древности (Эпикур), был вполне заслонен Демокритом<sup>5</sup>.

§24. «Рядом с этими и частью уже до них»<sup>6</sup> пробовали, наконец, и *пифагорейцы* применить свои математические исследования (§12) к решению гераклито-элейской проблемы.

Однако пифагорейцы образуют в этом отношении не вполне однородное целое. Вернее будет, что в пределах союза, соответственно его пространственному распространению и его постепенному раздроблению, научная работа разошлась в различные стороны. Некоторые останавливаются на развитии математической и также астрономической теории; другие занимаются частью врачебным искусством, частью развитием различных физических учений (о тех и др. ср. §25); третьи, наконец, присоединились к тому метафизическому учению, которое было высказано впервые, насколько мы знаем, *Филолаем* и обозначается обыкновенно, как *теория чисел*.

Филолай, если не основатель, то все-таки первый представитель «пифагорейской философии» в литературе, как старший современник Сократа и Демокрита, ни в каком случае не может быть отодвинут к более раннему времени, чем Эмпедокл и Анаксагор; по всей вероятности, он даже несколько моложе их. Об его жизни мы не знаем почти ничего, даже не знаем наверное, был ли он тарентиец или кротонец. Так же то, что он к концу V столетия жил временно, как и другие пифагорейцы, в Фивах, устанавливается при помощи отрывков из *Платона* (Федон, 61) лишь в неопределенных хронологических чертах. Почти также сомнительна принадлежность ему отрывков, сохранившихся под его именем. Они сопоставлены и обсуждены сперва Böckh'ом (Berlin 1819). После иссле-

<sup>1</sup> Ср. Zeller I<sup>4</sup>, 763.

<sup>2</sup> Ср. Diels, Aufs. su Zellers Jubiläum p. 258 ff.

<sup>3</sup> De Xen. Zen. Gorg. 6, 980 a 7. ἐν τοῖς Λευκίππου καλούμενοις λόγοις.

<sup>4</sup> Diog. Laert. IX, 46.

<sup>5</sup> Zeller I<sup>4</sup>, 761, 843. Ср. E. Rhode, Verhandl. der Trierer Philol. — Vers. 1879 и Jahrbücher für Philol. u. Päd. 1881, 741 ff. Diels, Verh. der Stettiner Philol. — Vers. 1880.

<sup>6</sup> Arist. Met. I, 5: ἐν δὲ τοῦτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι κτλ.

дований *Fr. Preller*'a (Art. *Philolaos* bei *Ersch und Gruber*, Encykl. III, 23, 370 ff.), *V. Rose* (De *Aristot.* libr. ord., Berlin 1854), *C. Schaarschmidt*'a (Bonn 1864), *Zeller*'a (Hermes 1875 p. 178 ff.) можно признавать часть их за подлинные, но только надо с большой осторожностью пользоваться ими для характеристики первоначальной теории чисел.

Наряду с Филолаем называют в Италии тарентинца<sup>1</sup> Клиния, в Фивах учителя Эпминонда Лисия, как его ученика, Эврита из Кротоны или Тарента, который сам опять-таки имел учениками Ксенофила из фракийской Халкиды и флиунтийцев Фантона, Эхекрата, Диокла и Полимаста<sup>2</sup>. В Кирене упоминается Прор; в Афинах Платон выводит двух пифагорейцев Симмия и Кевиса, как свидетелей смерти Сократа, сверх того почти мифического локрийца Тимея<sup>3</sup> и луканца Окелла. Обо всех них по отношению к философскому учению неизвестно ничего достоверного. С распадением пифагорейского союза исчезла в четвертом столетии и школа. Последняя значительная ее личность, Архит из Тарента, совершенно сливается для нашего знания с древней академией (ср. §38).

Собрание всех пифагорейских отрывков у *Mullach*'a. — *Ritter Geschichte der pythagoreischen Philosophie*. Hamburg 1826. — *Rothenbücher*, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles, Berlin 1867. — *Alb. Heinze*, Die metaphysischen Grundlehren der älteren Puthagoreer, Leipzig 1871. — *Chaignet*, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, 2 vol., Paris 1873. — *Sobczyk*. Das pythagoreische System, Leipzig 1878.

Достоверным по отношению к учению пифагорейцев можно считать только то, что сообщают о нем Платон и Аристотель, и то, что согласуется с ними в столь недостоверных отрывках.

Математические исследования велись первоначально в пифагорейском союзе вполне самостоятельно и были доведены до высшего развития. Пифагорейцы рано начали в подробности размышлять о системе чисел, о рядах четных и нечетных первых и квадратных чисел и т. д.; и ничего нет невероятного в том, что они, обрабатывая геометрию с этой арифметической точки зрения, пришли к тем воззрениям, которые излагаются в так называемом пифагорейском учении. При этом у них впервые должно было возникнуть предчувствие реального значения числовых отношений, которые представлялись господствующим принципом в пространстве. Это воззрение подтверждалось законами музыки. Как бы много баснословного, отчасти физического невозможного и не заключалось в позднейших сообщениях об этом<sup>4</sup>, нельзя, однако, сомне-

<sup>1</sup> *Jambl. de vita Pyth.* 266.

<sup>2</sup> *Diog. Laert.* VIII, 46.

<sup>3</sup> Обращающееся под его именем сочинение о мировой душе, печатаемое обыкновенно при сочинениях Платона, наверное позднейшее извлечение из платоновского Тимея.

<sup>4</sup> Ср. *Zeller* I<sup>4</sup>, 317. Наблюдения пифагорейцев в гармонике или (как они тоже называли) канонике, очевидно, были направлены сперва вполне эмпирически на различную длину струн гектахорда. Само собой разумеется, что они ничего не знали о числе колебаний,

ваться в том, что учение пифагорейцев о гармонии содержало точное знание тех простых арифметических отношений (и прежде всего — отношений длины струн), от которых зависит музыкальное благозвучие. К этому присоединилось далее то, что правильность обращения светил, которое они подвергли особенно старательному наблюдению и которое служит основной мерой для всех определений времени, заставило их глядеть и на порядок (κόσμος) вселенной, как на определенный в числовом отношении. Эти предположения делают для нас понятным, что некоторые из них напали на мысль считать числа той непреходящей сущностью вещей, из-за которой велась борьба между разными философскими теориями. С одной стороны, числа, как что-то невозникшее, неизменяемое, причем каждое из них составляет нечто объединенное, могли быть подставлены на место абстрактного бытия элейцев, как по меньшей мере столь же годный для объяснения мира принцип; а если, с другой стороны, Гераклит видел в закономерных формах бывания единственное неизменяемое среди изменения, то числовые откошения, управляющие процессом изменений, придавали этому взгляду Гераклита более совершенный вид. Таким образом, пифагорейское учение о числах стремится к тому, чтобы определить непреходящие отношения мировой жизни, закрепив их числами. Поэтому, они говорят: «все есть число», и понимают под этим, что числа — определяющая сущность всех вещей. Но так как одни и те же абстрактные числа и числовые отношения встречаются во многих различных вещах и процессах, то они также говорят, что числа — первообразны, которым подражают вещи.

Едва ли можно думать, что пифагорейцы, вследствие своих метафизических взглядов, предпочитали занятия математикой, музыкой и астрономией: наоборот, скорее можно допустить, что они от таких занятий перешли к собственным попыткам решать общие задачи (как на это достаточно намекает Аристотель *Met.* I, 5 словом ἀψάμενοι — углубившись). Об изучении пифагорейцами геометрии и стереометрии и о преимущественно арифметическом характере этого изучения ср. *Röth-Gesch. unserer abendl. Philos.* II, 2 (хотя он и в этой области приписывает первым пифагорейцам в некотором отношении слишком многое). *Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik* I, 124 ff.

А чтобы вместе с тем вывести из числовых отношений разнообразие и изменяемость единичных вещей, пифагорейцы придали основной противоположности, найденной ими в теории чисел, метафизическое значение. Они объявили, что четное и нечетное в некоторых отношениях тождественно с ограниченным и неограниченным<sup>1</sup>. И как все числа сос-

<sup>1</sup> Доказательство этой тождественности (*Simpl. Phys.* 105 a; ср. *Zeller* I<sup>4</sup>, 322) так искусственно, что ясно видно, что оно выведено *ad hoc* и не составляет естественного продукта теории чисел.

тавлены из чета и нечета, так и все вещи соединяют в себе противоположные определения и, именно — прежде всего определения ограниченного и неограниченного. С этой основной мыслью Гераклита соединяется затем и вывод из нее, что каждая вещь есть примирение противоположностей, что она — «гармония», — выражение, которое в устах пифагорейцев, конечно, тотчас же получает музыкальный оттенок.

Противоположности же получают у пифагорейцев, соответственно позднему положению последних, еще более ясно высказанное значение ценности, чем это было у Гераклита. Ограниченное имело для них, как и для Парменида, значение лучшего, ценнейшего; нечетные числа совершеннее четных. Таким образом, пифагорейская система получает дуалистический оттенок, который замечается во всех ее частях, но принципиально уничтожается тем, что, подобно тому, как единица, первочисло (оно сразу и четное и нечетное), производит из себя оба ряда чисел, так и все противоположности мировой жизни образуют великое гармоническое единство.

Позднейшие стоико-новоплатоновские (включая сюда и ново-пифагорейские) истолкования хотят найти в этой противоположности противоположность силы и вещества, или духа и материи, и производят двоицу (диадю) из божественной единицы (монады). Но в платоно-аристотелевских сообщениях, которые были бы наверно особенно внимательны в этом отношении, нельзя указать ни малейшего следа такого понимания.

То, что в противоположность этим всеобщим принципам сообщено с некоторою достоверностью об отдельных учениях пифагорейцев, показывает стремление построить гармонический порядок вещей в отдельных сферах действительности по схеме системы чисел. Для этого служит прежде всего и главным образом десятичная система: в ней каждому из десяти первых чисел на основании арифметических соображений было приписано особенное значение<sup>1</sup>; и числовая мистика или числовая символика пифагорейцев, по-видимому, состояла только в том, что они основные понятия различных областей познания ставили в некоторую связь с числами, чтобы этим путем выразить взаимное положение, ценность и значение этих понятий.

При этом предугадывается идеалистическая мысль о существовании неизменно определенного ряда чисел порядка вещей; но в частности, само собой разумеется, обнаруживается большой произвол, преднамеренно таинственное символизирование и искусственное проведение параллелей. Рядом с десятичным числом мировых тел находится ряд элементов, приблизительно следу-

<sup>1</sup> В известном отношении пифагорейцы, по-видимому, смотрели на развитие единицы до десяти, как на процесс усовершенствования, cf. Arist. Met. XII, 7. 1072, b. Ср. Zeller I<sup>4</sup>, 348.

ющих (*Jamblichus*): 1) точка, 2) линия, 3) поверхность, 4) тело, 5) качественная определенность, 6) душа, 7) разум и т.д., или, с другой стороны — 1) разум в мозгу, 2) ощущение в сердце, 3) зачатие в пупке, 4) рождение в *genitalibus* и т.д. При этом добродетели, как, напр., справедливость, обозначаются также числами. А вместе с тем те понятия, которые были изображены символически в различных рядах одним и тем же числом, должны были наекать друг на друга и быть в сродстве; таким образом, могло произойти, что душа называлась квадратом или шаром; с этим, вероятно, было в связи и то, что различные вещи должны были быть распределены между десятичным числом богов и т.д. Если при этом принять во внимание, что эти определения разными пифагорейцами давались, как кажется, различно, то делается понятным, почему этот первый набросок математической закономерности вселенной закончился бесплодной путаницей.

Приблизительное понятие о расчленении различных областей, в применении к которым пифагорейцы провели, или хотели провести эту теорию чисел, дает собрание пар противоположностей, поставленных ими в параллель первоначальным противоположностям. И тут же соблюдается священное десятиричное число: 1) ограниченное и неограниченное, 2) нечетное и четное, 3) единое и многое, 4) правое и левое, 5) мужское и женское, 6) покой и движение, 7) прямое и кривое, 8) светлое и темное, 9) доброе и злое, 10) квадрат и продолговатый прямоугольник. Это удивительное и само по себе беспринципное сопоставление<sup>1</sup> показывает все-таки, что пифагорейцы, по крайней мере, стремились к все-стороннему развитию своей основной мысли. Рядом с математическими, физическими и метафизическими понятиями принципиально находят себе место здесь уже и этические<sup>2</sup>; но при дальнейшем развитии, конечно, повсюду преобладает физический интерес.

Итак, в то время, как эта вполне онтологическая числовая система понятий удовлетворяет умственному мотиву элейцев, физика пифагорейцев подчиняется Гераклиту еще более, чем это случилось уже с Парменидом. В учении о мирообразовании<sup>3</sup> они ставили в центре огонь, как прежде всего возникший, как определенное в себе единое, как оживляющую и двигающую силу; огонь же привлек к

<sup>1</sup> Причем впереди стоящий член всегда имеет значение более совершенного.

<sup>2</sup> То обстоятельство (на которое находятся указания и в отдельных учениях), что в науку стали вводить и этические понятия, во всяком случае говорит за позднейшее происхождение пифагорейской философии.

<sup>3</sup> Должно остаться нерешенным, признавали ли они также периодичное мирообразование и мироразрушение: о «большом годе» они учили в том смысле, что с повторением первоначального положения созвездиях должны также повторяться единичные явления, личности и происшествия.

себе неограниченное, т. е. пустое пространство<sup>1</sup> и ограничивал, т. е. оформлял его все в больших и в больших размерах, — представление, которое живо напоминает вихрь (δίνη) Анаксагора и Левкиппа.

Блестящее произведение пифагорейцев — их астрономия: в этом отношении они далеко впереди всех одновременных исследователей. Не только вселенную считают они шаром, но и отдельные светила рассматривают, как светящиеся шары, которые движутся вокруг центрального огня в прозрачных, шарообразных вместилищах — в сферах. При этом главный успех науки состоит в том, что они и землю считают шаром, находящимся в движении вокруг этого самого центрального огня. Старейшие пифагорейцы принимают, что земной шар обращает к центральному огню постоянно одну и ту же сторону, так что люди другого полушария никогда не видят центрального огня, а равно и находящегося между землей и центральным огнем (выдуманного, вероятно, для пополнения числа десяти) противоземля (ἀντίχθων); но зато они видят в изменяющемся положении, двигающиеся вне этих тел луну, солнце, пять планет и неподвижно-звездное небо. Расстояние этих сфер от центрального огня пифагорейцы определяли по простым числовым отношениям и принимали, что вследствие обращения шарообразных вместилищ происходит музыкально-благозвучный шум, так называемая гармония сфер. При этом равномерное движение светил имеет для них значение совершенного, божественного, между тем как земной мир, мир «под луной» представляет из себя изменчивое, изменяемое, несовершенное, так что различие между миром элейцев — неизменяемым и гераклитовским миром изменения, по-видимому, распределилось на различные области вселенной.

Ср. Boeckh, *De Platonis systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae*, Berlin 1810. — Gruppe, *Die kosmischen systeme der Griechen* (Berlin 1852). — M. Sartorius, *Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles*, Breslau 1883.

Достоин внимания еще построение пифагорейцами элементов. Как они приводили пространственные формы в числовые отношения, так они в свою очередь сводили к первым различные элементы вещественности, приписывая их первоначальным составным частям простые стереометрические формы: огню — тетраэдр, воздуху — октаэдр, земле — куб, воде — икосаэдр, наконец, придуманному ими в придачу к четырем эмпедокловским эле-

<sup>1</sup> Признание пифагорейцами пустоты (κενόν) ясно подтверждает Аристотель. Phys. IV, 6, 213. b.

воздуху — октаэдр, земле — куб, воде — икосаэдр, наконец, придуманному ими в придачу к четырем эмпедокловским элементам, всеохватывающему эфиру — додекаэдр. Если и можно видеть в этом плод интереса к кристаллографии, то, все-таки, и здесь ясно видна фантастическая произвольность построения.

Хотя предугадывание математической формулировки закономерности природы и составляет навсегда уцелевшую заслугу пифагорейской философии, но тем не менее, форма, в которой оно у них проявилось, была мало пригодна к тому, чтобы способствовать развитию самого естествознания. Исключая астрономии, те знания пифагорейцев, которым можно приписать некоторую цену для эмпирического исследования, не находятся ни в какой связи с метафизическим «учением о числах» и обязаны своим происхождением таким пифагорейцам, которые были более или менее далеки от последнего (ср. §25).

#### 4. ГРЕЧЕСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ. СОФИСТИКА И СОКРАТ

§25. После периода быстрого развития, во время которого греческая наука сразу выработала несколько ценных основных понятий о природе, в половине V-го века замечается как-будто обратное течение. Склонность к метафизическому мышлению ослабела; гипотез было уже довольно; наступила потребность рассматривать и доказывать их в применении к отдельным отраслям знания. Живой обмен мыслей между различными школами повел скоро к слиянию принципов, вследствие чего они потеряли свою резкость, а вместе с тем и энергию. А по мере того, как расширялся круг научной работы, интерес ее все больше и больше сосредоточивался на частных вопросах знания: начался период *эклектизма и частных исследований*.

Влияние мировоззрения милетских философов отразилось не только на тех позднейших физиках, которые признавали первовеществом нечто среднее то между огнем и воздухом, то между воздухом и водой, но и на таком мыслителе, как Идэй из Гимеры, признававшим (вместе с Анаксименом) первоначальным веществом (ἀρχή)<sup>1</sup> воздух. Полное же приспособление учения милетских философов к тому состоянию науки, которое было порождено попытками примирения, мы видим у наиболее замечательного из этих эклектиков — *Диогена из Аполлонии*.

<sup>1</sup> Sext. Emp. adv. math. IX. 360.



Об его жизни ничего не известно. Ионийский диалект его произведения «О природе» (περὶ φύσεως) заставляет даже сомневаться, действительно ли гор. А. на Крите был его родиной. Отрывки этого произведения собрали: Schorn (вместе с отрывками Анаксагора, Bonn 1829) и Panzerbieter (Diog. Apoll. Leipzig 1830). См. статью Steinhardt в Encykl. von Ersch und Gruber. Schleiermacher в своем сочинении о Д. (W. W. III, 2 p. 149 ff.), ставивший его сначала очень высоко и по времени раньше, впоследствии пришел к убеждению, что он беспринципный эклектик (Vorles. über Gesch. der Philos. W. W. III, 4 a, p. 77). К нему присоединился и Zeller I<sup>4</sup>, 248 ff.

Диоген обнаруживает свою новую точку зрения уже в самом начале своего труда: он предъявляет требование на несомненное начало и на простое, серьезное исследование. Исходным пунктом служит для него гилозоистический монизм милетских философов. Он защищает его против плюралистических теорий (Анаксагора и, пожалуй, Эмпедокла) тем остроумным соображением<sup>1</sup>, что процесс бывания, превращение вещей одна в другую и их взаимодействие объяснимо только при условии допущения одного общего основного вещества, причем все остальные вещи суть только его видоизменения (ἐτεροιώσεις). Существенные же признаки своего первоначала (ἀρχή) он видит, с одной стороны, подобно ионийцам, в жизненности и подвижности, а с другой — очевидно, соглашаясь с Анаксагором — в разумности и целесообразности, которые обнаруживаются в распределении вещества и в установлении определенных отношений во вселенной. Таким образом, к анаксименовским предикатам воздуха он присоединяет анаксагоровские предикаты ума (νοῦς 'а) и называет<sup>2</sup> этот дух-воздух телом великим, могущественным, вечным, бессмертным и многосведущим (σῶμα μέγα καὶ ἰσχυρόν καὶ αἰδίων τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἶδός). Таким образом, воздух (который, как носитель жизни и мысли, называется также духом — πνεῦμα) есть повсюду одинаковое, как в макрокосме так и в микрокосме, основное вещество. Посредством уплотнения и разрежения, отождествляемых снова (ср. §16) с охлаждением и согреванием, совершается превращение первовещества в единичные вещи; а от действия тяжести, которая гонит более легкое вверх, а более плотное вниз, зависит строй и движение вселенной, что надо понимать в смысле периодической смены созидания и разрушения. В организме воздух играет роль души; растения лишены его, а у животных его надо искать (Эмпедокл) в крови; от проникновения воздуха в кровь зависит жизнь, а от смешения крови с воздухом зависит психическое состояние

<sup>1</sup> Simpl. Phys. 32<sup>v</sup>, 151, 30 D.

<sup>2</sup> Ibid. 33, 153, 17 D.

организма. Здесь Диоген справедливо предугадывает различие между артериальной и венозной кровью. Вообще его основательное знакомство с кровообращением, представление о мозге, как о центре мышления, его теории о происхождении ощущений и много других психологических и биологических наблюдений указывают на тонкий ум, чрезвычайно проницательный в изучении организма.

У *Архелая* же из Афин (или Милета), единственного более известного ученика Анаксагора, встречается, наоборот, всего только приближение к ионийскому гилозоизму (как у элейцев в лице Мелисса): он приравнивает к «воздуху» первоначальную смесь первичных вещей (*χρήματα*) Анаксагора и присоединяет ум (*νοῦς*) к воздуху, подобно Диогену, лишь механически (ср. §26).

В Эфесе сохранилась школа, с увлечением поддерживавшая учение Гераклита. Но она не только не смягчила его парадоксов, а, по-видимому, с энтузиазмом обостряла их самым неметодическим образом, что и было осмеяно Платоном, как тщеславие<sup>1</sup>. По крайней мере о наиболее замечательном из *гераклитовцев Кратиле*, современнике Сократа и учителе Платона<sup>2</sup>, известно, что положение Гераклита о невозможности погрузиться два раза в ту же самую реку, он обострил до невозможности сделать это и один раз.

*Гиппас из Метапонта*, бывший, приблизительно, современником Филолая, стал во главе нового направления, развившегося в *пифагорейском* союзе, которое уже древность сопоставляла с учением Гераклита<sup>3</sup>. Он столь сильно оттенял гераклитовские моменты в пифагорейской физике, что для него огонь стал первоначалом (*ἀρχή*) в ионийском смысле, и древнее предание<sup>4</sup> называет Гиппаса вождем эксотерийских «акусматиков», непосвященных в тайны теории чисел.

С другой стороны, Эфконт (а также, может быть и Ксут<sup>5</sup> связал пифагорейское учение с атомистическим; переходной ступенью к последнему ему послужило, по-видимому, стереометрическое строение пифагорейских элементов. У него же встречаются отзвуки теории об

<sup>1</sup> Theaet. 179 e. в том же смысле написан весь диалог Cratyl.

<sup>2</sup> Arist.Met. IV, 5.

<sup>3</sup> Ibid. I, 3.

<sup>4</sup> Jamblichus, De vit. Pyth. 81.

<sup>5</sup> Ср.: Zeller I<sup>4</sup>, 405, 1.

уме (νοῦς) Анаксагора<sup>1</sup>. Атомы, различные по величине, форме и силе, приводятся в движение посредством ума (νοῦς); и этим движением образуется и сохраняется единый совершенный, шарообразный мир.

Между тем как этими путями старались отыскать примирение и компромиссы между различными метафизическими теориями, — главный интерес того времени сосредоточивался на детальном исследовании, сильный рост которых можно заметить во всех областях знания; и в связи с которым из всеобщей философии выделяются теперь отдельные отрасли знаний. Прежде всего двигается вперед по самостоятельному пути — *математика*<sup>2</sup>. Не только пифагорейцы, но и другие мыслители (Анаксагор, позднее Демокрит и Платон) признали ее значение и подвинули ее вперед. Любимым занятием того времени становится решение таких задач, как напр., деление угла на три части, квадратура круга, удвоение куба и т. п. Известный Гиппократ из Хиоса первый пишет учебник математики и вводит употребление букв для наименования фигур. Правда, в ней еще нет логически распределенной системы доказательств, тем не менее, эмпирически, частью же экспериментально и ощупью уже успели достичь выдающихся сведений.

*Астрономия*<sup>3</sup> в V и начале IV века сделала блестящие успехи, чем она обязана главным образом пифагорейцам. Был ли то опыт (плавание вокруг Африки?), или же теоретические соображения способствовали падению гипотезы центрального огня и противоземля, но во всяком случае теория ежедневного движения земли вокруг центрального огня, предназначенная, конечно, только для объяснения кажущегося вращения небесной сферы, была постепенно заменена теорией вращения земного шара вокруг своей оси. Изобрел эту теорию *Гикет из Сиракуз*, который жил несомненно позднее Филолая, и, может быть, был современником той позднейшей фазы пифагореизма, в которой последний сплавлялся с академией<sup>4</sup> (§38).

<sup>1</sup> Подробнее у Zeller'a, I<sup>4</sup>, 458 f.

<sup>2</sup> Cantor, Vorlesungen über die Geschichte d. Mathem. I, 160 ff. 171 ff. etc.

<sup>3</sup> Ср.: O. Gruppe. Die kosmischen Systeme der Griechen. Berlin, 1851.

<sup>4</sup> Здесь, как и дальше, раз и навсегда делается ссылка на «Geschichte der exacten Wissenschaften in Altertum», эта специальная работа дает нам возможность здесь только слегка касаться подобных вопросов и тем подробнее останавливаться на изложении собственно философского движения (См. стр. 28 прим. 1. А. В.).

В остальных областях естествознания более точное и подробное исследование отдельных фактов заменяет собой законченные гипотезы. Заметней всего сказывается тот переворот, что метеорологические наблюдения отступают на задний план, дав место изучению органического мира, особенно же человека. В этом отношении очень характерен *Гиппон*<sup>1</sup> (из Самоса?), естествоиспытатель времен Перикла. Его обыкновенно сопоставляют с Фалесом, потому что он признавал первоначалом (ἀρχή) — влагу<sup>2</sup>. Так же характерен и *Клидем*<sup>3</sup>, в исследованиях которого по физиологии чувств заметно сходство с Анаксагором.

Так же и *медицина* не могла уйти от влияния всеобщей науки. По временам казалось, что она совершенно погрузится в отвлеченные натурфилософские умозрения. Это движение началось также под влиянием пифагорейских кружков, главным же образом под влиянием кротонского врача *Алкмеона*<sup>4</sup>, современника (быть может, жившего несколько позднее) *Филолая*. Хотя он стоял вдали от теории чисел, но имел общее с ее представителями учение о противоположностях<sup>5</sup>, а также и учение об основном различии между небесным совершенством и земным несовершенством, каковой дуализм он, по-видимому, провел астрономически совсем вроде *Филолая*. Зависимость же его медицинской точки зрения от этих пифагорейско-гераклитовских предположений сказывается в его определении здоровья — как гармонии противоположных сил. Особенно при этом играли роль основные жидкости, равномерное сочетание которых должно было означать здоровье, а преобладание одной из них, или недостаток другой влекло за собою патологическое состояние

<sup>1</sup> Ср.: *Schleiermacher. Ueber den Philosophen Hippon W.W. III, 3, p. 408 ff. Ubrig, De Hippone atheo. Ciessen 1848.*

<sup>2</sup> Он-то, именно, совершенно ясно ссылался на влажность животного семени, *Arist. De an I, 2* (отсюда понятно и одно из предположений Аристотеля о происхождении учения Фалеса: ср. §14). Если упрек в атеизме, делаемый Гиппону, относится к тому, что он не признавал ничего непреходящего и утверждал, что ничего не существует, кроме видимых явлений (*Brandis. Schol. in Arist. 534 a 22*), то он, несмотря на свое влажное ἀρχή, был истинным позитивным антиметафизиком; поэтому-то его и недолюбливает Аристотель (φορτικώτερος, *de an I, 2; εὐτέλεια τῆς διανοίας. Met. I, 3*).

<sup>3</sup> Ср.: *Zeller I<sup>4</sup>, 927.*

<sup>4</sup> *Unna «De Alcmaeone Critoniata eiusque fragmentis» in Petersens phil. hist. Stud. 1832. R. Hirzel, Hermes 1876; p. 240 ff.*

<sup>5</sup> *Arist. Met. I, 5.*

организма. Подобные этиологические теории не помешали, однако, Алкмеону сделать много тщательных и ценных исследований: он первый, говорят, ввел в употребление рассечение трупов, первый указал на мозг, как на средоточие мышления, а на нервы, как на путеводные каналы органов чувств. Это воззрение находится у него, как у Демокрита, а наконец и у Платона, в связи с тем, что он, подобно элейцам и Гераклиту, противопоставлял мышление ощущению.

Типом временного слияния медицинских и натурфилософских учений может служить псевдогиппократовская рукопись *περί διαίτης* (об образе жизни), которую Zeller<sup>1</sup> (I<sup>4</sup> 633 f.), в противоположность Schuster'у (Heraklit 99 f.), и Teichmüller (Neue Studien I, 249 ff. II, 6 f.) отнесли ко времени после Эмпедокла и Анаксагора, но до Платона<sup>2</sup>. Она изображает в микрокосме человеческого тела, а равно и во всей вселенной — борьбу между огнем и водою, то созидающую, то разрушающую, причем огню приписывает движение, воде же — питание. Затем эта теория проводится до подробностей и переходит в медицинскую психологию, рассматривающую душу, как составное существо, соответствующее телу в маленьком виде.

Благодаря Гиппократу (460—377)<sup>3</sup>, медицина сохранила свою самостоятельность, несмотря на эти натурфилософские тенденции (оспариваемые им, главным образом, в его сочинении: «О старинной медицине» (*περί ἀρχαίας ἰητρικῆς*)). Он выделил ее из «философии» в смысле искусства (*τέχνη*) и понимал ее в чисто греческом смысле, как искусство возвращать человеческому телу утраченную вследствие болезни красоту. Кроме того, заслуга Гиппократа в том, что он отбросил (*περί διαίτης δξέων* — о режиме при острых болезнях) исключительно-симптоматическую рутину школы Книдоса. Гиппократ требовал, чтобы при помощи обширных и тщательных наблюдений были определены эмпирические причины болезни — *αἰτίαι*<sup>4</sup>. В этом главным его последователем был Диокл из Кариста, который различает причины, зависящие от внешнего мира, как-то: климат, время года и

<sup>1</sup> Ср.: Siebeck, *Gesch. der Psychol.* I, 1, 94 ff.

<sup>2</sup> Ср.: Weygoldt, *Jahrb. f. kl. Philol.* 1882, 161 ff.

<sup>3</sup> Обращающийся под именем Гиппократа сборник рукописей, изданный Kühn и Littré (последнее издание с французским переводом), принадлежит ему только в самой малой части и возбуждает местами много трудных вопросов. J. Ilberg, *Studia Pseudippocratea* (Leipzig 1883).

<sup>4</sup> Ср. C. Göring, *Ueber den Begriff der Ursache in der griech. Philos.* (Leipzig 1874).

т. д., от причин, подчиненных воле, напр., образ жизни; также различает он более отдаленные причины от более близких, но всегда строго сохраняет границы опыта и придерживается исключительно имманентной, а не трансцендентно-метафизической этиологии. Присоединяясь к Алкмеону, главным пунктом своей медицинской теории он выставляет смешение четырех основных жидкостей: крови, слизи, желтой и черной желчи. Но наряду с этим школа Гиппократова обладала и подробной анатомией и физиологией. В первой нужно указать на знакомство с мозгом и нервной системой, некоторыми отдельными чувствующими нервами; а во второй — на учение о прирожденном тепле (ἔμφυτον θερμὸν), в котором искали причину жизни; носителем же его был дух (πνεῦμα), двигающееся в жилах воздухообразное вещество<sup>1</sup>. (В этой гипотезе, равно как и в сходном взгляде Диогена Аполлонийского, можно видеть предчувствие значения кислорода).

Подобно естественным наукам, история также в течение V-го столетия не только расширила круг своих исследований<sup>2</sup>, но и достигла до позитивного и научного метода. В то время, как у Геродота изложение фактов еще переплетается с мифами и сказаниями, и реальные воззрения сплетаются с древними верованиями, последние оказываются вполне устраненными у Фукидида, у которого мастерская психологическая мотивировка обусловлена духом его времени — аттическим просвещением.

§26. Рядом с этими внутренними переменами во второй половине V-го века замечается огромная перемена и во внешних отношениях греческой науки; также и ее затронул могучий подъем национальной греческой жизни после персидских войн. Славная борьба за существование против азиатского владычества напрягла все народные силы греков и привела к богатому развитию присущих им дарований. Наилучшей наградой за победу было то стремление к национальному духовному общению, из которого создались великие культурные произведения эллинизма. Это движение захватило и науку. Она была вырвана из замкнутых кружков отдельных обществ, где ее культивировали раньше, и была вовлечена в общественную жизнь.

<sup>1</sup> Ср. H. Siebeck. Die Entwicklung der Lehre vom Geist (πνεῦμα) in der antiken Wissenschaft; Zeitschrift für Völkerpsychologie 1881 p. 364 ff. Ср. егo Gesch. der Psychologie I, 2, p. 130 ff.

<sup>2</sup> Логография развилась в историю отдельных местностей. (Ксант из Сард, Гиппис из Региума лидийская и сицилийская истории), а затем приняла вид более обширных изложений у Харона из Лампсака, Гелланика из Митилен, Дамаския и т. д.

С одной стороны, своими открытиями и изобретениями она проникла в практическую жизнь<sup>1</sup>, с другой — ее учения, в особенности ее преобразования религиозных воззрений, вошли во всеобщее созерцание посредством поэтических произведений.

У Эсхила, Софокла, Пиндара, Симонида мировоззрение еще ограничено теми же рамками, как в поэзии гномической. Прямое отношение к философии встречается впервые у Эвритида (ср. особ. *E. Köhler, Die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras und E. Bückeberg 1873*) и у Эпихарма, который, по-видимому, был близок к пифагорейцам и другим философским школам своего времени (ср. *Leop. Schmidt, Quaestiones Epicuranae, Bonn 1846. Zeller I<sup>4</sup>, 460 ff.*). Вследствие «обезбожения природы наукой», распространялись этико-аллегорические толкования личностей богов (Метродор из Лампсака, ср. §11), а с другой стороны, комедия позволяла себе (Эпихарм, Кратин, Эвполис) едко осмеивать всеми покинутый антропоморфизм. Но чем более расшатывалась вера, тем настоятельнее становилась потребность заменить ее знанием.

При таком оживлении духовных интересов в самых далеких слоях греческого общества вырастала и все развивалась потребность образования, любознательность и жажда просвещения: все хотели знать, чего добились в школах исследованиями и размышлениями «о природе вещей». И такому спросу скоро нашлось удовлетворение. Явились люди, которые взялись сообщать народу результаты, добытые наукой: философия вышла из школы на площадь<sup>2</sup>. Этими публичными наставниками были *софисты*.

Сократ<sup>3</sup>, Платон<sup>4</sup> и Аристотель<sup>5</sup> упрекали софистов, главным образом, в том, что они обратили науку в ремесло и этим отняли у нее достоинство бескорыстного исследования. Если с современной точки зрения и нельзя согласиться с этим упреком, то все-таки нужно признать тот важный факт, что, став платным обучением, наука заняла совершенно новое социальное положение<sup>6</sup>.

Прежде всего это движение замечается в *Афинах*. Здесь к половине V столетия, кроме могущества политического и торгового,

<sup>1</sup> Напомним, например, архитектора Гипподама из Милета. Хотя его связь с пифагорейцами и подлежит большому сомнению, но его огромные постройки в Пирее, Турии и Родосе, а также и общее развитие архитектуры, указывают на высокое развитие механики и техники. Ср. *K. F. Hermann De N. Milesio (Marbourg 1841)*.

<sup>2</sup> Ср.: *Windelband. Präludien*, p. 56 ff.

<sup>3</sup> Xenoph. Memor. I, 6.

<sup>4</sup> Gorg. 420 c.

<sup>5</sup> Eth. Nik. IX, 1.

<sup>6</sup> Ср.: *Grote, Hist. of Gr. VIII, 493 f. Zeller I<sup>4</sup>, 971 f.*

сосредоточивается и вся умственная жизнь греков в лучшей поре своего развития. Как искусство, так и наука теснились к этому пританею греческой мудрости (τῆς Ἑλλάδος τῷ πρυτανεῖον τῆς σοφίας); здесь даже самый ничтожный гражданин живо ощущал потребность просвещения; здесь знание становится политической и социальной силой, а превосходство просвещения олицетворяется в лице Перикла. Таким образом и в науке Афины сосредоточили все начинания греческой культурной работы.

Уже Анаксагор жил долгое время в Афинах; Парменид и Зенон, вероятно, бывали там; а гераклитизм имел своего представителя в лице Кратила. Все более значительные софисты искали и находили здесь почет и успех. Ими начинается *аттический период древней философии*, ее величайшее время.

Итак, софисты прежде всего были распространителями греческого просвещения. Их время — это время расширения круга образования. При малой способности к самостоятельному творчеству софистика направляла всю свою энергию на обработку и слияние уже существующих теорий. Они работали прежде всего для того, чтобы сообщить результаты науки массе, приспособить их к ее потребностям. В этом лежит как их историческое оправдание, так и та опасность, которой они подвергались.

Сперва слово σοφιστής обозначало вообще «человека науки»; но после Протагора, первого присвоившего себе это название<sup>1</sup>, оно получило значение «учителя науки» и политической добродетели; а позднее под этим именем ясно разумеся платный учитель риторики (ср. ниже). Дурное побочное значение нынешнему слову «софист» придала полемика Сократа, Платона и Аристотеля; эта полемика поддерживала неблагоприятное историческое суждение о софистике, пока Гегель не указал на историческое значение их деятельности (W. W. XIV. 5 ff.). Затем, оно было признано многими (Brandis, Hermann<sup>2</sup>), Zeller, Überweg, Heinze), но слишком преувеличено Гротом (History of Greece, VIII, 474 ff.). Ср. Jac. Geel, Historia critica sophistarum (Utrecht 1823). M. Schanz, Die Sophisten (Göttingen 1867). — Отрывки у Mullach a II, 130 ff.

Различать позднейшую софистику от первоначальной (Überweg) справедливо лишь в той мере, в какой вначале естественным образом преобладали серьезные стороны и серьезные цели, а впоследствии, наоборот, выступили на вид вся ее опасность и все ее преувеличения. Но все ее развитие было столь неизбежно, ее следствия были обусловлены своими посылками настолько прочно, что различие той и другой софистики оказывается лишь относительным; а потому оно не может быть положено в основу краткого изложения.

Диалог Платона «Протагор» очень живо изображает общую картину деятельности софистов и дает пластичную характеристику их главнейших представителей; в

<sup>1</sup> Plato, Protag. 318 d.

<sup>2</sup> Hermann, Gesch.u.syst.der plat. Philos. I, 179 ff. 296 ff.



нем, несмотря на общий полемический характер, не вполне замалчиваются хорошие стороны софистики. Наиболее отрицательную характеристику представляет дошедший до нас под именем Платона диалог «Софист». В главном с ним согласно и изображение софистов у Аристотеля (Met. IV, 3; VI, 2; IX, 3). Хуже всего определение, данное «в софистических опровержениях»: «софистика есть кажущаяся мудрость, а не действительная, и софист есть стяжатель посредством кажущейся мудрости, а не действительной» (περί σοφ. ἐλέγχ. 1: ἐστὶ γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινόμενη σοφία οὐσα δ' οὐ καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὐσῆς).

Стремление софистики к научной популяризации выразилось самым заметным образом в лице *Гиппия из Элиды*. Этот полигистор блистал и старался ослепить своими разнообразными математическими, естественными, историческими и грамматическими познаниями, и в то же время, как это показывает диалог «Гиппий Старший», старался довольно бесцветными нравоучениями добиться дешевого успеха у толпы. То же замечается у *Продика из Юлиды на Кеосе*, образчиком поверхностной морали которого может служить хорошо известный «Геркулес на перекрестке»<sup>1</sup>, и который усердно изошрялся в синонимике.

Ср. *L. Sprengel*, Συγγαγῆ τεχνῶν, Stuttgart 1828. — *J. Mähly*, Der Sophist Hippias v. E. (Rh. Mus. 1860 f.). — *F. C. Welcker*, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates (in kl. Schrift. II, 393 ff.). — Оба они были современниками и оба несколько моложе Протагора. Их жизнь мало известна. Гиппий, хваставшийся своими обширными познаниями и своею памятью, описан как самый тщеславный из софистов. К Продику же, вследствие его педантичного пристрастия к различению слов, Платон относится с легкой иронией. Об отношениях к нему Сократа ср. §27.

Обучение, за которым все обращались к софистам, должно было приспособляться к весьма определенной цели. Господствующее в Афинах и в большинстве других городов демократическое правление ставило каждому в обязанность, а также и возбуждало стремление к активному участию в общественной жизни, которое прежде всего зависело от ораторской способности. По мере того, как поднимался уровень образования в массе, все возвышалось требования, предъявляемые тому, кто желал силою слова приобрести влияние в государстве. Юноша, обращающийся к софистам, желал, чтобы в нем воспитали и развили красноречивого гражданина. Поэтому, главной своей задачей софистика поставила *научную и риторическую подготовку к политической деятельности*, причем софистическое обучение направлялось, с одной стороны, на техническое формальное развитие речи, а с другой — на сообщение тех познаний, которые наиболее могли бы способствовать этой главной цели. На этом не только основывается социально-историческое значение софистов, но

<sup>1</sup> Приведенный у Xenoph. Mem. II, 1, 21 ff.

этим же обуславливается также и направление их самостоятельных исследований, которыми они обогатили науку. Самыми выдающимися в этом отношении софистами надо считать *Горгия из Леонтины* и *Протагора из Абдер*.

Для характеристики и критики софистики, как техники в выработке государственных людей, служит интересный диалог Платона «Горгий». Об отношении софистики к риторике *Fr. Blass*, *Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis Lysias* (Leipzig 1868). Типичным выражением этого направления софистики, стремившегося захватить и юридическую область, является то обстоятельство, что Протагор брался<sup>1</sup> «делать слабейшую мысль более сильной» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Конечно, это выражение легко могло возбудить уничижительную критику Аристофана (он в «Облаках» навязывает его Сократу).

Из жизни *Горгия* достоверен тот факт, что он был избран послом от своего родного города в Афины (Thukud. III, 86). *Frei* (Rh. Mus. 1850 и 51) относит его жизнь ко времени между 483 г. и 375 г. В Афинах он произвел сильное впечатление своим красноречием и сильно повлиял на развитие слога. Свою долголетнюю старость он провел в Фессалийской Лариссе. Подлинность двух приводимых под его именем декламаций (ed. *Blass*, Leip. 1881) — сомнительна. Его философское сочинение носит название: «о природе или о несуществующем» (περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος) (см. ниже). Его связь с сицилийской риторической школой (*Коракс* и *Тизий*), а значит и с Эмпедоклом, несомненна. Его способ аргументации указывает несомненно на связь его с элейцами. Ср. *H. E. Foss*. De G. L. (Halle 1828). — *H. Diels*, G. und Empedocles (Ber. d. Berl. Akad. 1884).

Как ученики *Горгия* упоминаются *Алкидаманд* из Элеи, *Пол*<sup>2</sup> из Агригента, *Ликофрон* и *Протарх*<sup>3</sup>.

*Протагор*, несомненно самый замечательный из софистов, родился в Абдере около 480 г. Вероятно, он стоял близко к тамошней школе атомистов. Будучи значительно моложе *Левкиппа*, он старше *Демокрита* на 20 лет и составляет как бы звено между обоими (ср. §23 и 31). Верно поняв потребности своего времени, он один из первых стал объезжать дальние и близкие греческие города, — как повсюду прославляемый учитель мудрости. В Афинах он бывал не раз. Здесь же, во время правления *Четырехсот*, его обвинили в атеизме; он хотел спастись от приговора в Сицилию, но на пути туда утонул. — Заглавия многочисленных его сочинений (*Diog. Laert. IX, 55*), из которых до нас дошло донельзя мало, доказывают, что он занимался самыми разнообразными вопросами теории и практики. Ср. *Joh. Frei*, *Quaestiones Protagoraeae* (Bonn 1845). — *A. J. Vitringa*, De Prot. vita et philos. (Gröningen 1851).

Учениками *Протагора* считаются: *Антимоир* из Менды, *Архагор*, *Эватл*, *Феодор*<sup>4</sup> математик, а также, в более широком смысле слова, *Ксениад* из Коринфа.

В менее тесной связи с софистикой стояли также некоторые выдающиеся граждане Афин, каковы *Критий* и *Калликл*, или поэт *Эвен* из Пароса и другие.

<sup>1</sup> Arist. Rhet. II, 24.

<sup>2</sup> Plat. Gorg.

<sup>3</sup> Plat. Phileb.

<sup>4</sup> Plato. Theaet.

В менее тесной связи с софистикой стояли также некоторые выдающиеся граждане Афин, каковы Критий и Каллик, или поэт Эвен из Пароса и другие.

Практическо-политические цели обучения отвратили софистов от самостоятельного исследования природы и от метафизических размышлений; они довольствовались лишь популярным изложением подобных теорий, когда этого от них требовали или когда они сами желали произвести эффект<sup>1</sup>. Напротив того, их собственная задача — обучение искусству убедительной речи — заставляла их ближе знакомиться с человеком и, именно, с его психологической стороной. Тот, кто желал подействовать на человека словом, должен был кое-что знать о происхождении и течении его представлений, об его волевой деятельности. Прежняя наука, вследствие своей наивной склонности к внешнему миру, выработала основные понятия о природе; софистика же обратилась к внутреннему опыту и, насколько она вообще занималась научными исследованиями, пополнила односторонность прежней философии — изучением человеческой души. В силу такой антропологической тенденции она подвинула философию на путь субъективизма<sup>2</sup>.

Эта новая работа началась с языка. Сюда относятся синонимические труды Продика и грамматические — Гиппия. Особенно деятелен и в этом направлении был опять-таки Протагор. Основываясь на убеждении, что теория без практических упражнений так же бесполезна, как<sup>3</sup> и упражнения без теории, он соединил практическое обучение, которым, по-видимому, ограничивался Горгий, с научными исследованиями языка: в своих трудах он рассматривает правильное употребление слов<sup>4</sup> *Genera, Tempora, Modi*<sup>5</sup> и т. д.

Ср. *Lersch, die Sprachphilosophie der Alten I, 15 ff.* — *Alberti, die Sprachphilos. vor Platon (Philol. 1856).* — *Prantl, Gesch. der Log. I, 14 ff.*

Рядом с этим, конечно, еще незначительными начатками грамматики, замечаются и зачатки логики. Понятно, что внимание наставников в красноречии должно было обратиться на способы дока-

<sup>1</sup> Некоторые из них, как напр. Горгий, считали и это лишним: ср. *Plato, Meno 95 c.*

<sup>2</sup> Цицерон говорит о Сократе (*Tusc. V, 4, 10*), что тот свел философию с небес в города и дома; но это же относится равным образом ко всему греческому просвещению, а также и к софистам.

<sup>3</sup> *Stob. Flor. 29, 80.*

<sup>4</sup> *Plat. Phaedr. 267 c.*

<sup>5</sup> *Diog. Laert. IV, 53*, где он отличает *εὐχολή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις* от *ἐντολή*.

зательств и их опровержения; а потому весьма вероятно свидетельство *Диогена Лаэртского* (IX, 51 ff.) о том, что уже Протагор указывал на сущность противоречащего противопоставления и первый начал изучать способы доказательств (τὰς πρὸς τὰς θεσεῖς ἐπιχειρήσεις). Очевидно, что формальная логика понималась сперва как особый род искусства спорить, опровергать и доказывать. К сожалению, неизвестно, до какой степени она была разработана софистами<sup>1</sup>.

Ближе известно нам их общее воззрение на человеческое познание. Вполне понятно, что софист должен был потерять всякую веру во всеобщую истину и в возможность достоверного познания, коль скоро он все больше и больше отрешался от прежних метафизических и физических теорий и в то же время, посвящая своих слушателей в неизгладимые противоречия этих теорий, своими риторическими приемами приобретал возможность доказывать противоречащие положения об одном и том же предмете. Занятия софистов теорией познания должны были, по тому времени, с психологической неизбежностью вести к скептицизму.

Этот скепсис составляет теоретическое средоточие всей софистики. Несмотря на то, что отрицательная теория познания у последующих поколений софистов выродилась в пустую забаву, нельзя не признать всего ее научного значения в том виде, в каком она является, напр., у Протагора. С другой стороны, исторически неверно и мнение новейшего времени, согласное с Гротом, который видел в Протагоре основателя позитивизма. *E. Laas, Idealismus und Positivismus I* (Berl. 1880) var. loc; *W. Halbfass, die Berichte des Platon und Aristoteles über Pr.* (Strassb. 1882). Обратное мнение у *P. Natorp, Forschungen z. Gesch. des Erkenntnisproblems* p. 1 ff., 149 ff. Ср. *Fr. Sattig, Der Protagoreische Sensualismus in Zeitschr. f. Philos.* 1885. — Главным источником к изучению теории познания Протагора служит диалог Платона *Теэтет*; но еще можно спорить, следует ли ее в том виде, как она там изложена, приписывать самому Протагору. Учение Горгия сохранилось частью в псевдоаристотелевском сочинении «*De Melisso Zenone Gorgia*» с. 5 и 6 (ср. §17), частью у *Sext. Emp. adv. math VII, 65 ff.*

Протагор основывает свое скептическое воззрение на человеческое познание на главном положении Гераклита о вечном течении вещей, напирая еще более его на относительность вещей, вследствие которой каждая вещь не столько обладает бытием, сколько в каждый данный момент лишь возникает —

<sup>1</sup> Рассуждая а priori, можно с большою вероятностью принять, что аристотельская логика появилась не без подготовки, будь то на литературной почве или в виде практических упражнений; но насколько велики были эти подготовительные работы, мы не можем судить на основании крайне скудных намеков дошедшей до нас литературы (главным образом принимается во внимание (платоновский?) диалог «*Sophistes*»). Это один из самых крупных пробелов в истории греческой науки. Ср. *Prantl. Gesch. I. Log. I., 11 ff.*

вследствие отношений к ней других вещей. Из отрицания абсолютного бытия следует, что свойства вещей происходят только из их временного взаимодействия. Всякое свойство есть результат движения<sup>1</sup>, именно (в этом случае Протагор рассуждает совершенно в духе Гераклита) результат двух движений взаимосоответствующих и встречных, из которых одно обозначается им, как действие, а другое, как страдание<sup>2</sup>. Уже из одного этого следует, что вообще ни об одной вещи нельзя высказывать, что она такое сама по себе, но, только в крайнем случае, можно сказать, чем она становится<sup>3</sup> в своих изменяющихся отношениях к другим вещам. Но релятивизм Протагора получает тем большее значение, что под свое учение о всеобщем движении он подводит и человеческое восприятие. Когда какой-нибудь предмет действует на какой-нибудь чувственный орган, причем навстречу исходящему из предмета движению<sup>4</sup> стремится реагирующее движение органа, тогда возникает в чувственном органе восприятие<sup>5</sup> предмета, а в то же время предмет получает свойство, соответствующее этому восприятию<sup>6</sup>. Поэтому каждое отдельное восприятие показывает только то, каким предмет является в данный момент восприятия, именно — тому лицу, которое воспринимает, и только ему одному. А для Протагора чувственное восприятие служит единственным источником познания, и вообще всего

<sup>1</sup> Из платоновского Theaetet'a не видно, говорил ли Протагор о субстрате движения (κίνησις), а если говорил, то в каком духе? Если он и не отрицал его, как Гераклит, то во всяком случае этот субстрат оставался для него непознаваемым. Можно полагать, что эта теория Протагора развилась вследствие потребности атомистики, в которую она была включена впоследствии Демокритом (ср. §32).

<sup>2</sup> Theaet. 156 f.

<sup>3</sup> В этом смысле должны, по-видимому, пониматься и скептические положения Ксениада: ср. Zeller I<sup>4</sup>, 988.

<sup>4</sup> Способность воздействия разных предметов на различные органы чувств уже и Протагор, как кажется, относил к различной скорости в движении первых (ср. Theaet. 155 с.); и в этом сведении качества к количеству он совершенно сходен с школой атомистов, ср. §23 и 32.

<sup>5</sup> Под этим термином Theaet. (156) разумеет не только ощущения, но и телесные чувствования.

<sup>6</sup> Что вместе с восприятием (αἴσθησις) реально происходит и воспринимаемое (αἰσθητόν), это, вероятно, есть дальнейшее прибавление тех, которые по Theaetet'у построили и материализовали теорию Абдерита, потому что подобное утверждение далеко перешло бы за границы скептицизма. У Демокрита ничего нет о таком внепсихическом бытии воспринимаемого (αἰσθητόν).

душевного мира<sup>1</sup>. Поэтому у него нет никакого взгляда на независимую от этих случайных отношений сущность вещей, и у него не было никакого представления о том, чем они могли бы быть сами по себе. Напротив, предмет для каждого данного лица<sup>2</sup> таков, каким он ему кажется; но таковым он есть только для него, и еще точнее — только в данный момент восприятия. Этот-то, именно, смысл имеет известное изречение: «человек есть мера всех вещей, существующих, как они существуют, и несуществующих, как именно они не существуют»<sup>3</sup> (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν).

Как Протагор примыкает к Гераклиту, так Горгий — к элейцам, и если первый пришел к выводу, что каждое мнение правдиво только относительно и потому ни одно не содержит в себе абсолютной истины, то второй старался доказать невозможность познания вообще. Но тогда как исследование вещей Протагором, как показывает дальнейшее время (Демокрит и Платон) обогатило философию, приемы доказательств Горгия вращались всего только в области остроумной, но бесплодной диалектики. Он доказывал следующее: 1) Ничего нет; несуществующее не может существовать; а также не может существовать и существующее: ибо существующее не может быть мыслимо ни как невозникшее и непреходящее, ни как возникшее и преходящее. Также оно не может мыслиться ни единым, ни множественным, ни даже двигающимся, без того, чтобы сейчас же не возникли очевидные противоречия (тут снова повсюду появляются опять аргументы Зенона (ср. §20). Невозможно также, чтобы одновременно было и существующее и несуществующее (это не против ли Гераклита?). 2) Если бы что и существовало, то было бы непознаваемо: ведь существующее и мыслимое должны быть различны; иначе невозможно было бы заблуждение<sup>4</sup>. 3) Если бы и было познание, то нельзя было бы его сообщить другим, потому что сообщение его возможно только посредством знаков, отличных от самого предмета, а за одинаковое значение их для разных лиц нельзя

<sup>1</sup> Доказывал ли Протагор это воззрение, и если доказывал, то как, — неизвестно (μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, Diog. Laert. IX, 51). Здесь мы видим сенсуализм, довольно непосредственно противопоставленный прежнему рационализму (§18—23); он подготовлен физиологической психологией более ранней натурфилософии (§25).

<sup>2</sup> Объяснения в Theaetetus'e (152 a) не позволяют слово ἄνθρωπος в известном изречении распространить и на род.

<sup>3</sup> Theaet. 152 a. Sext. Emp. adv. math. VII, 60.

<sup>4</sup> Позднее эта софистика разработана тоньше в диалоге Sophistes.

поручиться. — Таким образом, в нигилизме, отрицающем возможность всякого познания, элейцы попали в ту яму, которую сами себе вырыли.

Хотя скептические теории, напр., Протагора, проводились в серьезном, научном духе, все-таки они повели к разложению науки, и скоро стали пустой игрушкой повседневной жизни. Уже Горгий считал сомнительным<sup>1</sup> всякое суждение, где предикат и субъект не совершенно равнозначны между собою, т.е. все синтетические суждения; а Протагор сомневался даже в реальности математических познаний<sup>2</sup>. По теории его релятивизма<sup>3</sup> Эвтидем утверждает, что всемоу свойственно все: заблуждение невозможно, потому что все мыслимое все-таки существует именно, как мыслимое<sup>4</sup>; нельзя и противоречить самому себе; если иногда и кажется, что мы противоречим себе, то это значит, что мы говорим о различном и т.д. Так как большинство софистов не заботились о правде, то все их искусство под конец свелось к ловкости внешних приемов вести споры — говорить *pro* и *contra* о любом предмете; эту же ловкость они сообщали и своим ученикам. Наибольшее значение при этом придавалось способности запутать слушателя, принудить его к нелепым ответам и, таким образом, опровергнуть противника. Уже Протагор написал сочинение «о возражениях» и «об опровержениях» (*ἀντιλογία* и *καταβάλλοντες*)<sup>5</sup>; и вся деятельность софистов, которой они прославились в позднейшее время, заключалась, главным образом, в этом искусстве, получившем название *эристики*.

В платоновском Эвтидеме деятельность эристов с остроумной пластичностью изображена в лице двух братьев: Эвтидема и Дионисодора. Аристотель же систематично собрал эти уловки в своей последней книге *Топики*: «о софистических опровержениях» (*περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*). Большая часть из них — двусмысленности, основанные на двояком значении слов, окончаний, синтаксических форм и т. д. Ср. *Prantl. Gesch. d. Log. I, 20 ff.* Тот большой успех, каким пользовались эти шутки в Греции, особенно в Афинах, обуславливается юношеской склонностью к остроумным выходкам, любовью южан к болтовне и пробуждением разумной критики повседневных привычек.

<sup>1</sup> Sophistes 251 b.

<sup>2</sup> Arist. Met. III, 2.

<sup>3</sup> τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν. Sext. Emp. adv. math VII, 60.

<sup>4</sup> Тут играет роль двойное значение связки. Ликофрон предложил выпустить ее.

<sup>5</sup> Выражение о человеке, что он есть мера всех вещей, считается началом его, а также и началом рукописи 'Αλήθεια (истина), которая, может быть, была его первой частью.

Если уже и это шутовское направление вредило серьезным успехам науки, то особенно опасно было отсутствие убеждений, преднамеренно и ненамеренно распространяемое софистами на том поприще, где они ввиду своей задачи больше всего и работали, а именно — в области этики и политики. Со времени периода 7-ми мудрецов (§9) греки привыкли размышлять над содержанием и исполнением гражданских и нравственных законов; но вопрос о правильности их возник впервые в устах софистов во время усиленного развития индивидуализма, после гениального оживления перикловской эпохи и анархии афинской демократии. Так как и тут мерой всех вещей был провозглашен человек с его меняющимися желаниями и потребностями, то скоро обуздывающая сила законов стала жертвой той же относительности, как и теоретическая истина.

Ср. *H. Sidgwick*, *The Sophists* (*Journal of Philology* 1872 и 73). *A. Harpf*, *Die Ethik des Protagoras* (Heidelberg 1884). Кроме того общая литература о софистах, а также и о Сократе. — Из более подробных исследований, которые встречаются у наиболее выдающихся софистов, к сожалению, и здесь тоже почти ничего не сохранилось (самое значительное из них — это миф Протагора в диалоге того же имени 320 ff.); остались только отдельные заметки, да несколько бросающихся в глаза положений. Быть может, на этом, как и на теоретическом поприще, софистика страдает от того, что сведения о ней мы получаем только чрез ее противников.

Одним из самых важных воззрений, выработанных софистикой в этом направлении, нужно считать их противоположение природного назначения человека общественному. Размышляя над различием и изменчивостью не только постановлений и законов, но и нравственных правил<sup>1</sup>, софистика заключает, что по крайней мере большая их часть составлена условно, по соглашению между людьми (θεοσι σive νόμοι), и что общеобязательными могут быть только те законы, которые одинаково вложены во всех людей самой природой (φύσει). Итак, все природное в человеке получало большее значение, казалось прочнее и обязательнее, чем все общественное; естественное право считалось выше исторического, позитивного. Более серьезные софисты еще старались извлечь естественное право и естественную нравственность из позитивного. Протагор учил<sup>2</sup>, что чувство права и совесть (δίκη и αἰδώς) суть общий дар богов, дарованный всем людям. Даже и положение Гиппия, что «закон» силой принуждает

<sup>1</sup> Ср. *Hippias bei Xenoph. Mem. IV, 4, 14 ff.*

<sup>2</sup> В своем «мифе», воспроизведенном Платоном.



человека ко *многому* «противному его природе»<sup>1</sup>, не утверждает еще полного и неперменного противоречия между обоими законами. Но по мере того, как софистика стала подразумевать под «природой» «природу человеческую», а эту последнюю рассматривать исключительно со стороны ее физических побуждений и индивидуальных проявлений, — закон ей стал представляться чем дальше, тем больше ограничением, и вообще ущербом, прав естественного человека. Ученик Анаксагора, Архелай считает, что все различия в нравственности произошли не от природы, а от условных воззрений (οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ)<sup>2</sup>. Платон<sup>3</sup> заставляет Калликла развивать то мнение, что единственное право — это право сильного, которое признается слабейшими, потому что они нуждаются в защите. Тразимаху же из Халкедон он влагает в уста<sup>4</sup> естественную психологию законодательств, по которой в естественном государстве предписывает законы, руководствуясь собственной выгодой, тот, у кого в руках сила. В этом смысле софистика восставала против многих существующих учреждений<sup>5</sup>, частью исходя из положения об «естественном праве», а частью из стремления к абсолютной анархии; так например, демократичный Ликофрон боролся только против всякого преимущества аристократии, Алкидаманд против основного порядка античного культурного общества — рабства<sup>6</sup>, а под конец софисты уже стремились уничтожить всякие нравственные основы и обычаи. Самостоятельность индивидуального мнения, превозносимая эпохой Просвещения, разбила все авторитеты и внесла разложение в народное самосознание.

Понятно, что после первых нападений на религию, сделанных наукою еще в более серьезную ее пору, поток софистического движения должен был окончательно смыть этот авторитет. В софистической литературе мы встречаем самые разнообразные оттенки религиозного

<sup>1</sup> Plat. Prot. 337 с. Подобным же образом, хотя более резко, высказывается и Калликл у Plat. Gorg. 482 ff.

<sup>2</sup> Diog. Laert. II, 16.

<sup>3</sup> А. а. О.

<sup>4</sup> Resp. I, 388 ff.

<sup>5</sup> Отчасти выставляя уже предложения позитивного характера, первые из них принадлежат, по словам Аристотеля (Polit. II, 8), Гипподаму и Фалею.

<sup>6</sup> Ср. Arist. Pol. I, 3.

вольномудства, начиная с осторожного скептицизма Протагора, который объявил, что ничего не знает о богах<sup>1</sup>, до антропологических и натуралистических объяснений веры в богов у Крития<sup>2</sup> и Продика<sup>3</sup>, кончая ясно выраженным атеизмом у Диагора<sup>4</sup> из Мелоса.

§27. Для борьбы с этим разрушающим влиянием софистики появилась мощная личность Сократа. Правда, он вместе со своими противниками стоял на общей почве просвещения и, как они, возводил в принцип самостоятельное размышление, возвышая его над всем привычным и традиционным; но при этом он непоколебимо верил в возможность подобным размышлением найти общеобязательную истину.

Главные показания о Сократе дают Ксенофонт<sup>5</sup>, Платон и Аристотель. Вследствие в высшей степени различного освещения, которое дается Сократу этими тремя, совершенно различными между собою, лицами, его крупная личность выступает перед нами с чрезвычайной рельефностью. Ксенофонт видел в его жизни и характере, главным образом, сторону трезвую, практическую и популярную; Платон, напротив того, — высокий полет, глубину его духовной жизни и облагораживающее влияние на богато одаренные юношеские умы (*S. Ribbing, Über das Verhältnis zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des S., Upsala 1870*). При этом Ксенофонт старается в своем изображении соблюсти по возможности историческую правду, тогда как Платон влагает в уста Сократа реже его собственные учения (и то только в Аполлогии и в более ранних диалогах), чем те выводы, какие сам Платон из них сделал. Решающее значение в том, что касается учения Сократа, имеет голос Аристотеля: благодаря отдаленности времени, не связанный личными отношениями, он имел полную возможность выделить из научной деятельности философа все самое существенное.

*H. Köchly, S. und sein Volk (in Akad. Vortr. и Red. I, 219 ff.). — E. v. Lasaulx, Des S. Leben, Lehre u. Tod (München 1857). — M. Carrière, S. und seine Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes (in Westerm. Monatsheften 1864). — E. Alberti, S., ein Versuch über ihn nach den Quellen (Göttingen 1869). — E. Chaignet,*

<sup>1</sup> По причине неясности этого предмета и краткости человеческой жизни; ср. *Diog. Laert. IX, 51*.

<sup>2</sup> Ср. стихи его у *Sext. Emp. IX, 54*.

<sup>3</sup> *Cic. de nat. deor. I, 42, 118*.

<sup>4</sup> Ср. *Zeller I<sup>4</sup>, 864, 1*.

<sup>5</sup> Заслуживают внимания, главным образом, *Memorabilia* (ср. *A. Krohn, Socr. u. Xen., Halle 1874*; ср. ниже) и *Symposion* (вопрос о старшинстве *Symposion* а ксенофонтского перед платоновским еще не может считаться решенным в пользу первого, как это, по большей части, было принято в последнее время; см. гл. V). *Apologia* подложна. Ср. *Sander, Bemerkungen zu Xenophons Berichten ets. (Magdeburg 1884)*.

Vie de Socrate (Paris 1868). — *A. Labriola*, La dottrina di Socrate (Neapel 1871). — *A. Fouillée*, La philos. de Socr. (Paris 1873). — *A. Krohn*, S. doctrinae Platonis republica illustrata (Halle 1875). — *W. Windelband*, S. (in Praeludien p. 54 ff.).

Сократ родился около 469 г.<sup>1</sup> Он был сын Софроника, ваятеля, и Фэнареты и в юности<sup>2</sup> изучил искусство своего отца. Не отдаваясь исключительно ученым занятиям, его критический ум усвоил себе все разнообразные образовательные элементы того времени. Знакомство с приемами софистов убедило его во вреде их деятельности; он почувствовал себя призванным по божественному указанию<sup>3</sup> к серьезному самоиспытанию<sup>4</sup> и к неустанной работе над нравственным усовершенствованием самого себя и своих сограждан. Таким образом, его исследования, интерес к которым он разделял со своими современниками, основывались на глубоком религиозном чувстве и высокой нравственности; то же основание имела и его своеобразная деятельность в Афинах, совпавшая с началом пелопонесской войны<sup>5</sup>. Насколько он был далек от того, чтобы основать самостоятельную школу, настолько и сам не принадлежал ни к одной из них: но движимый свободным стремлением, он воспользовался публичным характером афинской жизни, чтобы входить в духовное общение со всеми и каждым. Он обращал на себя всеобщее внимание своей кидущейся в глаза наружностью<sup>6</sup>, едким юмором, непобедимым остроумием; его обходительность, утонченная, задушевная сердечность, скрытая под странною внешностью<sup>7</sup>, великодушный характер, безграничная преданность друзьям — очаровывали всех выдающихся личностей того времени, особенно же лучшую часть афинской молодежи. Пренебрегая своими домашними делами<sup>8</sup>, он всецело отдался высшему долгу, и вокруг него образовался свободный круг почита-

<sup>1</sup> Когда он умер (399), ему было 70 лет.

<sup>2</sup> О статуе, будто бы работы юного Сократа, показываемой в позднейшее время ср. *P. Schuster*, Über die Porträts der griech. Philos. (Leipzig 1877).

<sup>3</sup> Plato, Apol. 33 c.

<sup>4</sup> Ἐξετάζειν ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, *ibid.* 28 e.

<sup>5</sup> Представление комедии «Облака» в 423 г. предполагает уже его популярность.

<sup>6</sup> Его собственное юмористическое описание своей силеновской наружности у Хелопh. Symp. 4, 19 f.

<sup>7</sup> Ср. прекрасную речь Алкивиада у Платона, Symp. 215, ff.

<sup>8</sup> О жене его, Ксантиппе, вошедшей в поговорку, ср. *E. Zeller*, Zur Ehrenrettung der X. (in Vortr. und Abhandl. I, p. 51 ff.).

телей, в числе которых были и представители знатной молодежи, как например, Алкивиад. В политике он по возможности не принимал участия и ограничивался честным<sup>1</sup> исполнением неизбежных обязанностей гражданина.

70-ти лет Сократ был обвинен в попытке «вести в религию новые божества и в развращении молодежи». Первоначально обвинение исходило из низких личных побуждений<sup>2</sup>; но, вследствие политических усложнений<sup>3</sup>, приняло угрожающий характер: на него, философа аристократического направления, как на самого популярного и деятельного «софиста», — демократическая реакционная партия возложила ответственность за упадок народной нравственности. Дело окончилось бы более легким наказанием<sup>4</sup>, если бы откровенная, благородная гордость Сократа не раздражала гелиастов<sup>5</sup>. Исполнение приговора было отложено вследствие делосских празднеств (θεωρία) на 30 дней; но, верный законам, Сократ не захотел воспользоваться предоставленной ему возможностью бегства<sup>6</sup>. В мае 399 г. он выпил свой отравленный кубок<sup>7</sup>.

Учителей, в строгом смысле слова, в области философии у Сократа не было (он себя называет самоучкой αὐτομαθὸς Хеп. Supr. I, 5); но, по-видимому, он ознакомился со многими научными теориями (главным образом Гераклита и Анаксагора) не только из преподавания софистов, но и через самостоятельное чтение. Ср. *K.F. Hermann, De S. magistris et disciplina iuvenili* (Marburg 1837). Описание хода развития Сократа в платоновском *Фэдоне* (96 ff.) едва ли верно в историческом отношении; это скорее очерк генезиса платоновской теории идей (см. *Zeller II*<sup>3</sup>, 49).

<sup>1</sup> Он участвовал в трех походах и, в качестве притана, выказал себя справедливым и неустрашимым перед сильно возбужденной толпой (ср. *Plat. Apol.* 32 ff.).

<sup>2</sup> Обвинители Мелет, Анит и Ликон действовали из личной вражды, если только это не были подставные лица (*K.F. Hermann, De S. accusatoribus*, Göttingen 1854).

<sup>3</sup> Ср. *Grote, H. of Gr.* VIII, 551 ff.

<sup>4</sup> «Виновен» было произнесено большинством только трех голосов (или 30); смертный же приговор впоследствии — значительно большим большинством (80-ти).

<sup>5</sup> *Apolog.* Платона следует признать достоверной в главном.

<sup>6</sup> Ср. диалог Платона «*Crito*».

<sup>7</sup> В отношении внешних обстоятельств дня смерти Сократа *Phaedo* совершенно достоверен; но что касается учения, и не только доказательств, но и убеждения о бессмертии души (ср. *Apol.* 40 с.), то здесь Платон заходил гораздо дальше Сократа.

И Ксенофонт, и Платон изображают Сократа беседующим с лицами всевозможных положений, различного звания и политического направления. Любовь греков к мальчикам выразилась у него в облагороженной этико-педагогической, нравственно-одухотворенной форме. Из лиц, усвоивших себе его популярно-философский образ мыслей, нужно назвать: Ксенофонта (ср. *J.D. van Hoevell, De X.philos., Gröningen 1840*), также Эскина (не оратора), который писал диалоги в этом духе (*K.F.Hermann, De Aesch. Socratici reliquiis, Göttingen 1850*), и полумифического башмачника Симона (ср. *Boeckh, Sim.Socr. dialogi, Heidelberg 1810* и *E.Heitz in O.Müller's Litteraturgeschichte II<sup>2</sup>, 2, 25 Anm.2*).

Существует много толкований процесса Сократа. Прежнее предположение, что он погиб вследствие происков софистов, должно считаться ложным; с другой стороны, не может удержаться и воззрение *Гегеля* (*W.W. II, 560 ff.; XIV, 81 ff.*), который видел в Сократе как бы героя трагедии, воплощающего в себе высшую идею, а потому долженствующего неминуемо погибнуть в столкновении с установившимся ходом вещей. Ни то, ни другое не имело места в ходе процесса; вероятнее же всего то, что Сократ, вследствие общей запутанности личных и политических дел, погиб жертвою неудовольствия демократической реакции против общего образовательного влияния эпохи Просвещения. Что касается Аристофана, то он, хотя и неумышленно, крайне повредил Сократу в общественном мнении своей карикатурой в «Облаках», изобразив его типом именно тех софистических крайностей, против которых сам же Сократ вел усиленную борьбу. Ср. *H.Th.Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter (Berlin 1817)*. *Brandis (im Rh.Mus. 1828)*. *P.W.Forchhammer, die Athener und Socrates (Berlin 1837)*. *Bendixen, Über den tieferen Schriftsinn etc. (Husum 1838)*.

В то время, как теория познания софистов прямо вела к относительности индивидуального мнения, основанием всей деятельности Сократа было стремление к прочному общеобязательному знанию. Он противопоставляет личному мнению — знание (*δόξα — ἐπιστήμη*), причем это знание не есть готовое достояние науки, которое можно передать чрез обучение, но — идеал, к которому еще приходится стремиться посредством совместной работы.

*Fr.Schleiermacher, Über den Wert des Socrates als Philosophen in Ges.Werk.III, 2, 287 ff.*

Поэтому его деятельность не была направлена ни на сообщение другим своих познаний, ни на формальную только выправку, а на искание сообща истины; и в основе ее лежало убеждение, что существует некоторая норма, стоящая выше индивидуальных особенностей. Вследствие этого его деятельность необходимо выливалась в форму диалога, — беседы, в которой, посредством взаимной критики и обмена мыслей, должно было быть найдено то, что все обязаны признать. В то время, как софисты изучали психологический механизм, вырабатывавший личные мнения, Сократ верил в такой закон разума, который определяет истину. Он постоянно побуждал своих сограждан к тому, чтобы они помогали ему в этих его поисках. В этом-то смысле надо понимать и признание им своего

незнания<sup>1</sup>, ибо при этом он выставляет на вид свою отдаленность от идеала мудрости σοφία<sup>2</sup>. Но он требует такого же самопознания и от других<sup>3</sup>, потому что ничто так не вредит истинному знанию, как мнимое, кажущееся знание, порожденное в массе голов софистическим полуобразованием. В силу этого в своих беседах он со своей неумолимой логикой разлагает те мнения, за которыми вначале обращается к собеседнику; в этом-то превосходном умении владеть диалектикой и состоит ирония Сократа<sup>4</sup>. А устранив это препятствие, Сократ в дальнейшей беседе старается постепенно выделить из всего обсуждаемого какое-нибудь общее положение. Убеденный, что оно каждым может быть найдено путем серьезного размышления, он «повивает» дремлющую в уме мысль и называет это искусство своей «майевтикой»<sup>5</sup>.

Этой внешней схеме соответствовал в существенных чертах и самый метод сократовских исследований. Целью научной работы он считал «понятие»<sup>6</sup>, противопоставляя его единичным представлениям, получаемым нами через посредство индивидуального восприятия. Поэтому, хотя Сократ, прибегая постоянно к определениям, и сходил на этой почве с софистами<sup>7</sup>, занимавшимися определением значения слов, но он преследовал при этом более важную мысль, именно он надеялся, что постигнет посредством общего понятия самую сущность предмета и закон, господствующий над всеми отдельными случаями и отношениями. Решение частного вопроса, послужившего началом беседы, он ставит в зависимость<sup>8</sup> от искомого общего определения и тем пробуждает сознание закона логической зависимости единичного от общего, и возводит этот закон

<sup>1</sup> Plato, Apol. 21 ff. Symp. 216 d.

<sup>2</sup> Ср. Plato, Symp. 203 f. В связи с этим, термин φιλοσοφία, противопоставленный другому, более громкому — σοφία (σοφιστής), получает свое истинное значение «стремления к знанию». Ср. Ueberweg. p. 2.

<sup>3</sup> Ср. дельфийское γνῶθι σαυτόν: Xen. Mem. IV. 2, 24 ff. Plato, Apol. 21 ff.

<sup>4</sup> Plat. Resp. I, 337 f.

<sup>5</sup> Намекая на занятия своей матери, Plat. Theaet. 149 ff.

<sup>6</sup> Arist. Met. XIII, 4: τὸ ὀρίσασθαι καθόλου; при этом техническое выражение понятия — λόγος (слово).

<sup>7</sup> Особенно с Продиком, с которым он вообще, по-видимому, был в дружеских отношениях.

<sup>8</sup> Xen. Mem. IV, 13.

в принцип научного метода. Конечно, при отыскании общих понятий, Сократ остается еще погруженным в привычки наивного мышления, так как эпагогический (или индуктивный) метод<sup>1</sup>, изобретение которого приписывается ему, состоял только в сравнении произвольно сопоставленных единичных случаев, что не могло еще обеспечить точности индукции. Во всяком случае метод Сократа по отношению к вполне неметодичным обобщениям единичных наблюдений и стремлений ума, делаемым его предшественниками, — представляет большой, несомненный успех: на место их гениальных догадок Сократ поставил методическое исследование.

*P.J.Ditge*, Die epagogische Methode des Sokrates, Köln 1864. — *J.J.Cuttmann* Über den wissenschaftlichen Standpunkt des S., Brieg 1881. — В *Memorabilia* x Ксенофонта и в большинстве диалогов Платона находятся примеры сократовского метода. Сам Сократ не дошел до полного формулирования принципов своего метода, но вся его деятельность служит их гениальным выражением.

Та область, к которой Сократ применял свой метод индуктивного определения понятий, касалась, главным образом, как и у софистов, вопросов человеческой жизни. Ибо так как в основе все его поиски за состоящей из понятий истиной вытекали из силы его нравственных убеждений, то и наука, в конце концов, отождествлялась у него с нравственным самоусовершенствованием. Общеобязательная истина, которую ему нужно было найти посредством рассуждения (*διαλογισμός*), — заключалась в ясности и твердости нравственного сознания.

Еще в древности отличительной чертой сократовского учения считали ограничение философии областью этики, а также основание научной этики (ср. *Zeller* II<sup>3</sup>, 113 ff.). И ни поэтическая вольность, с которой Аристофан (в «Облаках») делал его звездочетом, ни попадающиеся в позднейших платоновских диалогах (*Федон*, *Филеб*) места, где ему приписывается теологическая натурфилософия, ни, наконец, изложенная в *Memorabilia* x доморощенная теория пользы (вероятно, переработанная под влиянием стоических мотивов)<sup>2</sup> не в состоянии поколебать определенные выражения Ксенофонта (*Mem.* I, 1, 11) и Аристотеля (*Metaph.* I, 6). Что же касается до его отрицания естествознания, то он его проводил не в смысле скептицизма, а только из сознания, что для этики оно имеет мало ценности (ср. ниже). Но наряду с этим у Сократа была вера в целесообразность мирового строя и в руководящий промысел над человеческими судьбами. Ср. конец *Аполонии* Платона, диалог *Эвтифрона* и т. д.

В этом исключительно этическом направлении Сократ, однако, следует одному психологическому основному положению, особенно ясно выразившему рационалистический характер всей эпохи Прос-

<sup>1</sup> *Arist. Met.* I. с.

<sup>2</sup> Ср. *A. Krohn*, *Xen. u. Socr.* Halle 1874.

вещения: это — положение о тождестве добродетели и знания<sup>1</sup>. Привычное исполнение национальных правил жизни уже не могло считаться достаточным, вследствие усложнения культурных отношений: среди путаницы общественной жизни, когда здесь проповедывалось одно, а там другое, каждым чувствовалась необходимость знания и здравого суждения для того, чтобы сделать правильный выбор; и более способным в этой борьбе течений цивилизации оказывался тот, кто обладал наибольшими сведениями<sup>2</sup>. Это-то состояние резко отразилось во взглядах Сократа, который, перенеся вопрос на нравственную почву, объявил, что истинная добродетель состоит в знании, и что истинное знание уже само по себе и непременно ведет к правильным поступкам. Таким образом, знание о добре было возведено в самую добродетель, а обдуманность — в принцип жизни. Философия, как понимал ее Сократ, есть размышление разумного человека об общеобязательном законе добра. Познание стало в его глазах обладанием нравственностью, а отыскание знания сообща — особенным этическим отношением между людьми, отношением взаимного пополнения и помощи<sup>3</sup>, которое он обозначал именем любви (ἔρως). Далее, этот взгляд заключал в себе детерминистическое и интеллектуалистическое воззрение на волевую деятельность: он ставил нравственные качества в зависимость от интеллектуального развития, решение воли — в исключительную зависимость от ясности и зрелости ума. Если же Сократ утверждал, что все злые поступки происходят от недостатка рассудительности<sup>4</sup>, то было вполне в духе эпохи Просвещения провозгласить знание — этическим идеалом. Все прочие добродетели переходят у него в одну основную — в научное знание (ἐπιστήμη)<sup>5</sup>; и все они достижимы и доступны изучению вместе с ней. Этими воззрениями заканчивается в лице Сократа процесс, начавшийся эпохой семи мудрецов, который после того, как он грозил сперва разрушить все нормы общественного сознания посредством

---

<sup>1</sup> Ср. Xen. Mem. III, 9, 4.

<sup>2</sup> Ibid. III, 9, 10 ff.

<sup>3</sup> Это и есть сократовское понятие ἔρως, а, громадное значение которого ясно из того, что о нем говорят не только Платон и Ксенофонт, но также и другие члены сократовского кружка. Ср. Brandis, Handbuch II, 1, 64.

<sup>4</sup> Xen. Mem. III, 9.

<sup>5</sup> У Ксенофонта находим для этого еще другое обозначение: σοφία (мудрость), ср. Mem. III, 3.



индивидуальной критики и анархии беспорядочных мнений, потом снова их нашел посредством методического размышления и признания для него чего-то общеобязательного.

Вопрос об изучимости добродетели обсуждается с очаровательными диалектическими приемами в диалоге Платона — Протагор, тогда как его остальные диалоги, раннего происхождения, занимаются, главным образом, вопросом о сведении всех добродетелей на основную добродетель знания: Эвтифрон, Лахес, Хармид, Лисид. Ср. *F. Dittich, De S. sententia virtutem esse scientiam* (Braunsberg 1868), особенно же *T. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Socrates, Platon und Aristoteles, 1 Teil, Innsbruck 1877*). Впрочем, детерминизм Сократа стоит в тесной связи с его эвдемонизмом (см. ниже), ибо положение, что никто не может поступать худо по доброй воле, основано именно на том, что если раз кто сознал, в чем его благо, то немислимо, чтобы вопреки собственной пользе он избрал противное: cf. Xen. Mem. IV, 6, 6, Arist. Magn. Moral. I, 9.

Но и в этике Сократ остановился только на этом общем рассуждении, не дав систематического изложения того знания, из которого, по его мнению, должна состоять добродетель. Принимая всегда в расчет все индивидуальное, отправляясь всегда от данных обстоятельств, он уже самым характером своей деятельности вынуждался заменить вопрос о том: что же такое «добро»? — вопросом: что такое добро при известных отношениях и для известного человека?<sup>1</sup> И ответ всегда отыскивался в том, что соответствует нашим целям, в том, что сполна удовлетворяет стремлениям человека и что составляет его счастье. В более грубом понимании Ксенофонта<sup>2</sup>, этический взгляд Сократа переходит в теорию пользы, и состоящая в знании добродетель низводится на степень пронизательной способности в каждом единичном случае поступать правильно, с наибольшею целесообразностью. Но в более тонком изображении Платона это полезное (ὠφέλιμον) отождествляется с прекрасным и хорошим (καλόν и ἀγαθόν) и относится к здоровью душевному, к заботе о действительном благе души<sup>3</sup>. В обоих случаях, однако, состоящая в знании добродетель отождествляется с блаженством<sup>4</sup>. Во всяком случае, основная точка зрения этики Сократа чисто эвдемонистическая; и этой точки зрения не смогла преодолеть вся древняя философия.

<sup>1</sup> Ibid. III, 8.

<sup>2</sup> У которого в одном месте кажется даже, что будто Сократ в морали приближается к теории относительности софистов. Mem. III, 8: πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἔστι πρὸς ἃ ἄν εἴῃ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃν κακῶς.

<sup>3</sup> Ср. в особенности изображение Phaedo.

<sup>4</sup> Xen. Mem. IV, 1, 2.

Ср. *M. Heinze*, *Der Eudämonismus in der griech. Philos.* Leipzig 1883. — *Zeller* II<sup>3</sup>, 124 ff. — В подробностях же мораль Сократа не переступает границу греческого народного сознания<sup>1</sup>. Она охотно возвращается к благоговейному признанию законов богов и всего старого предания. Особенно же высоко ставит Сократ, который сам служит примером чистой и благородной нравственности, гражданские добродетели и подчинение гражданским законам. Но властителями в государстве он хочет признать не толпу, а только людей сведущих и хороших. (*Xen. Mem.* III, 9, 10).

Недоверие к метафизическим и физическим теориям возмещалось лично у Сократа глубоким, благочестивым верованием в господство божественного существа над природой и человеком; а рационалистическая односторонность его этики пополнялась тем доверием, с каким он следовал своему внутреннему голосу *δαίμονιον*, казавшемуся ему божественным.

И при изложении этих мыслей Ксенофонт стоит также вполне на точке зрения простого утилитаризма, если только *Memorabilia* в настоящем их виде принадлежат ему (ср. *A. Krohn*, *Xen. u. Socr.*, Halle 1874); Апология Платона, напротив, очерчивает веру Сократа в божественный промысел в высшем, нравственном смысле. Натурфилософию Сократ отвергает, с одной стороны, потому что, по его убеждению, она заключает в себе бесполезные, бесплодные умствования<sup>2</sup>, с другой — потому что его благочестие требовало телеологического мировоззрения<sup>3</sup>. Ее детальное изложение (*Mem.* I, 4 и IV, 3) уже потому невероятно, что Сократ затрагивал эти вопросы только с крайней осторожностью. Он даже и на монотеизме не настаивает резко; у Ксенофонта, так же как и у Платона, он говорит большею частью о «богах», даже враги не обвиняли его в отрицании их<sup>4</sup>. — О *δαίμονιον* ср. литературу у *Überweg* a<sup>17</sup>, 107 и исследования *Zeller* a II<sup>3</sup>. 68 ff.

Рассматриваемая в общем, деятельность Сократа, противопоставляющего идеал разума господствующему релятивизму, представляет попытку нравственного преобразования жизни посредством науки; и в результате эта попытка дала среди друзей философа самые высокие продукты античной мысли. Но господствующий в его деятельности принцип размышления о своем внутреннем мире и то одушевление, с которым Сократ, презирая прелести внешнего существования, обращался к духовной жизни, были слишком новы

<sup>1</sup> Из этого можно исключить разве только запрещение причинять вред врагам. Здесь неизгладимое противоречие между Ксенофонтом и Платоном; но в пользу свидетельства второго решительно говорит то обстоятельство, что диалог *Срито*, в котором это запрещение трактуется как давно уже известное в кружке Сократа, но чуждое общепринятым мнениям (49), относится, очевидно, к его более ранним произведениям.

<sup>2</sup> *Xen. Mem.* I, 1 и IV, 7.

<sup>3</sup> *Ibid.* I, 4 и IV, 3.

<sup>4</sup> Они упрекали его только в попытке ввести новые божества, вместо национальных, вероятно, намекая, главным образом, на *δαίμονιον*.

и чужды греческому миру; и вот почему воплощенная в его личности философия, отделившись от него, как своего первого источника, приняла между прочим также и уродливые формы.

§28. Под именем *сократовцев* принято подразумевать несколько школ, основанных лицами, в различной степени соприкасавшимися с Сократом. Вскоре после его смерти они выступили с воззрениями, которые по своему содержанию и направлению вполне принадлежали эпохе греческого просвещения. При более близком рассмотрении становится ясно, что все эти лица и их учения имели гораздо больше общего с софистикой<sup>1</sup>, чем с Сократом, и что «сократовский дух», заметный еще у Эвклида, Антисфена и Аристиппа, по мере развития школ, все более и более исчезает. Так называемые «сократовские школы» должны были бы считаться скорей разветвлениями софистики, слегка затронутыми на своем пути сократовским гением. Их четыре: мегарская, элидоэретрийская, циническая и киренская.

*K.F.Hermann. Die philos. Stellung der älteren Socratiker und ihrer Schulen (in Ges. Abhandl. Göttingen 1849, p. 227 ff.). — Th. Ziegler. Gesch. d. Ethik I, 145.*

Основатель мегарской школы Эвклид думал, что придаст содержание элейскому понятию бытия, если отождествит его с сократовским понятием добра. Но он все-таки не преодолел отвлеченной пустоты парменидовского принципа. Он определил добро, как единственно существующее<sup>2</sup>, вечно само себе равное, лишь называемое у людей различными именами<sup>3</sup>; различные добродетели он истолковал<sup>4</sup>, как изменяющиеся названия одной неизменной добродетели, именно — знания (оно здесь, как и у элейцев, отождествлено с бытием); он отрицал бытие всего, кроме добра<sup>5</sup>; но все это не способствовало ни развитию этики, ни обогащению теоретических познаний, а только свидетельствовало о продолжении бесплодной диалектики в элейском направлении софистики. В области этики мегарцы не сделали ровно ничего, только одному из них, *Стилпону*, который впоследствии стал во главе школы, приписывают особую этическую теорию; впрочем, в ней он заимствовал воззрения

<sup>1</sup> Напр., Аристотель справедливо называет Аристиппа софистом. *Met.* III, 2.

<sup>2</sup> *Cic. Acad.* II, 42, 129.

<sup>3</sup> *Diog.Laert.* II, 106.

<sup>4</sup> *Ibid.* VII, 161.

<sup>5</sup> *Ibid. ef. Euseb. praep. ev.* XIV, 17.

диников. В метафизике мегарцы ограничивались утверждением единства всего существующего, и в своем косвенном доказательстве этой мысли подражали аргументации элейцев. Диодор Крон прибавил к зеноновским аргументам против движения — новые, конечно, менее важные и более хитрые<sup>1</sup>; и в них, как у Зенона, главную роль играла невозможность построить континуум из суммы делимых величин. Таково же направление изысканий мегарцев о категориях модальности, ибо их утверждение, что возможно только действительное<sup>2</sup>, и знаменитое доказательство Диодора Крона (κυρίεῶν)<sup>3</sup>, основанное на том, что недействительное не может быть названо возможным, так как оно своим неосуществлением обнаруживает свою невозможность, — очевидно направлены также на то, чтобы опровергнуть (только более отвлеченным образом) бывание и перемену<sup>4</sup>.

Ср. F. Deycks, *De Megaricorum doctrina* (Bonn 1827). — Henne, *École de Mégare* (Par. 1843). — Mallet, *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie* (Paris 1845).

Эвклид из Мегары был самым старым и самым верным другом Сократа. Про его жизнь известно только то, что он был немного моложе Сократа, и значительно пережил его. По смерти учителя в его гостеприимном доме собрались все друзья последнего. В это время вокруг него образовалась школа, которая существовала в течение всего четвертого века. О большинстве ее последователей нам известны одни лишь имена. Больше сведений имеем мы только об Эвбулиде из Милета, учителе Демосфена, о Диодоре Кроне из Яс в Карии (умер в 307) и, главным образом, о Стилопе из Мегары, который жил около 380—300 г. (Diog. Laert. II, 113 ff.) и своими поучениями возбуждал всеобщее удивление; он соединил мегарскую диалектику с цинической этикой и чрез это решающим образом повлиял на своего главного ученика, основателя стоической школы — Зенона. Младшим его современником был Алексин из Элиды.

Главным спорным вопросом относительно мегарской школы является то предположение, что изложение учения об идеях в диалоге «Софист» (246 b. 248 ff.) нужно относить к мегарцам. Это предположение высказал впервые *Schleiermacher*

<sup>1</sup> Сохранились у Sext Empir. adv. math. X, 85 ff.

<sup>2</sup> Arist. Met. IX, 3.

<sup>3</sup> Ср. Cic. de fato 6, 12 ff. Позднейшие философы, напр., Хризипп, подробно рассматривали эту аргументацию.

<sup>4</sup> Так как сам Аристотель приводит положение о возможности только действительного, как общее всем мегарцам, то едва ли могло оно возникнуть из полемики против аристотелевских категорий δύναντις и ἐνέργεια; однако возможно, что позднейшие мегарцы, напр. Диодор, развили его именно в этом смысле. Ср. Hartenstein, *Über die Bedeutung der megarischen Schule für die Gesch. der metaphys. Probleme* (in Hist. philos. Abhandlungen 127 ff.).

(Plato-Übersetzung V, 2, 140 ff.), опровергали его Ritter (Über die Philos. der meg. Schule, Rhein, Mus, 1828) и Mallet (a.a.O XXXIV f.), приняло большинство и между прочим Brandis и Prantl, а Zeller I<sup>4</sup>, 215 ff. защищал. Если упорно приписывать этот диалог Платону, то действительно трудно пристроить находящееся в нем учение об идеях. Предположить основательнейшей такого важного учения, как, напр., учения о бестелесных идеях (ἀσώματα εἶδη), какую-нибудь другую школу (Ritter) тем более нельзя, что Аристотель (Met. I, 6 и Eth. Nik. I, 4) несомненно указывает на Платона, как на автора такого учения. В других сократовских школах этому учению совсем нет места. Но так же мало согласуется оно и со всеми остальными сведениями о мегарцах; за исключением этого места, нигде на него не указывается даже и намеком. И в нем заключается такое резкое противоречие с отвлеченным учением мегарцев о бытии, что, даже признавая постепенность в развитии этой школы, его, все-таки, нельзя устранить<sup>1</sup>. С другой стороны, видно, что описание этого учения об идеях в диалоге «Софист» до мелочей вполне согласуется с тем периодом платоновской философии, который изложен в Пире<sup>2</sup> (ср. преимущ. Супр. 211 а). Поэтому остается только одно: или признать, что Платон сам опроверг свои первоначальные теории и их друзей (φίλοι), или искать автора этой критики платоновской философии в каком-нибудь приверженце элейских учений — современнике Платона (см. подробнее гл. V). Но в обоих случаях мегарцам нельзя приписывать ни изложенное в «Софисте» учение об идеях, ни тесно с ним связанную и также несомненно платоновскую теорию познания (о чувственном познании становления (γένεσις), т. е. мира телесного, и об основанном на понятиях сущности (οὐσία), т. е. нетелесных идей).

Единственно, что достойно внимания в мегарской школе, это развитие, которое она дала софистическому искусству — эристике. Из их отвлеченного учения об единстве существующего вытекал скептический взгляд на все отдельные познания, а также и отрицательный характер их учительской деятельности. Об Эвклиде говорят, что в полемике он употреблял особый прием: не нападая на доказательство, именно на посылки, он прямо через deductio ad absurdum опровергал заключение<sup>3</sup>. Стилпон утверждал вместе с цинико-софистами, что, вследствие принципа тождества, никакому субъекту нельзя приписывать отличный от него предикат; а младшие ученики, Эвбулид и Алексин<sup>4</sup>, прославились изобретением так называемых

<sup>1</sup> Zeller II<sup>3</sup>, 222, кажется, полагает, что учение об идеях Эвклида с развитием школы «уступило» место учению об единстве. Но так как последнее существовало уже с самого начала в форме элейзма, то скорее можно было ожидать как раз обратного, т. е. постепенного разложения элейского единства на множественность идей, что и было сделано Платоном.

<sup>2</sup> В нем во всяком случае (см. Zeller I<sup>4</sup>, 216), почти лишь намеками говорится об идеях, как причинах мира явлений. Представление об οὐσία как αἰτία введено позднее в Phaedo, Phileb. и последних частях Respub. ср. главу V.

<sup>3</sup> Diog. Laert, II, 107.

<sup>4</sup> Имя которого было ради насмешки изменено в Ἐλεγεῖνος: Diog. II, 109.

заколдованных заключений, т.е. таких вопросов, что все мыслимые и взаимно исключающие ответы на них необходимо должны заключать в себе противоречие.

Ср. *Prantl, Gesch. d. Log. I, 33 ff.*; *Diog. Laert. II, 108* приводит семь таких оборотов: «лжец», затем три равнозначных «прикрытый», «спрятанный» и «электра» — дальше «рогатый», наконец «куча» (*Sorites*) и «плешивый», которые и утвердительно и отрицательно сводятся к *Acervus Zenona* (§20). Подобно софистическим остромам, и эти основаны, главным образом, на двусмысленности слов. Живой интерес к ним в древности отличается почти патологическим характером.

Еще незначительнее элидо-эретрийская школа, основанная любимым учеником Сократа, *Федоном*, в его родном городе Элиде, и перенесенная позднее *Менедемом* на свою родину в Эретрию, где она заглохла в начале 3-го столетия. Ход ее развития, кажется, сходен с ходом развития мегарской школы: Федон в существенном был согласен с Эвклидом<sup>1</sup>; а Менедем, прошедший академию и школу *Стилпона*, вместе с последним обратился к цинической этике. Обе школы, а также и циническая, под конец слились со стоической.

Ср. *Mallet* (см. выше). — *L. Preller, Phaedon's Lebensschicksale und Schriften* (*Ersch u. Gruber III, 21, 357 ff.*) — *v. Wilamowitz-Möllendorf* (*Hermes* 1879).

Федон, еще в ранней молодости, был афинским военнопленным, и освобожден из рабства только незадолго до смерти Сократа по его просьбе, через посредство одного из его друзей. Уже давно начали сомневаться в подлинности приписываемых ему диалогов; во всяком случае, из литературной деятельности этой школы дошло так же мало, как и из мегарской. Менедем, умерший скоро после 278-го года, 74-х лет от роду, — происходил из нижних слоев общества и добился всеобщего уважения (*Diog. Laert. II, 125 ff.*). Нельзя настаивать на достоверности его, впрочем, очень далекого и скоро проходящего, отношения к академии. От остальных сочленов этой школы остались одни имена.

§29. Гораздо большее значение имеют две другие школы: циническая и киренская. В них, непосредственно вслед за Сократом и под влиянием его этических учений, резкие противоречия в нравственных и социальных воззрениях Греции приняли твердые, определенные формы. Им обоем свойственны и равнодушие к теоретической науке, и понимание философии, как искусства жить; да и учения той и другой школы развились из софистического кругозора, опираясь только отчасти на положения Сократа. Но в своих взглядах на назначение человека и на отношение индивидуума к культурному обществу — они представляют диаметрально противополож-

<sup>1</sup> Под непосредственным влиянием которого он находился во время пребывания в Мегаре.

ность направлений, столь типичную для античного мира. То и другое учение, как результат культурно-философского движения софистики, содержат в себе размышления древней Греции о ценности цивилизации для индивидуальной жизни и ее потребностей. И этот общий обоим школам вопрос сближает их между собой, несмотря на противоположность ответов.

Циническая школа была основана *Антисфеном* из Афин, и начала пользоваться большою популярностью вследствие оригинального явления *Диогена Синопского*. Из ее последующих приверженцев надо отметить *Кратета* из Фив с его женой *Гиппархией* и братом последней — *Метроком*.

*Антисфен*, родившийся около 440 года, неполноправный гражданин Афин, ученик *Горгия*, уже был учителем-софистом до того, как завязались его отношения к *Сократу*, горячим почитателем которого он стал впоследствии. После смерти *Сократа* он основал в гимназии *Киносарг* школу и некоторое время еще стоял во главе ее. Из его многочисленных произведений сохранились только небольшие отрывки (*Diog. Laert. VI. 15 ff.*), собранные *A.W. Winckelmann*'ом (*Zürich 1842*). — *Ср. Chappuis, Antisthène (Paris 1854)*. — *K. Barlen, A. u. Platon (Neuwied 1881)*. — *K. Urban Über die Erwähnungen der Philos. des Ant. in den platonischen Schriften (Königsberg 1882)*. — *F. Dümmler, Antisthenica (Halle 1882)*.

*Диоген* — безумствующий *Сократ* (*Σωκράτης παϊόμενος*) — бежал из своего родного города в Афины, обвиненный в подделке монеты. Он старался украсить свою чудаческую жизнь пролетария мудростью *Антисфена*, и утверждал, что последовательно проводит на практике учение последнего. На старости лет он был воспитателем в доме *Ксениада* в Коринфе, и там умер в 323-м году. *Ср. K.W. Göttling, D. der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats (Ges. Abhandl. I, 251 ff.)*. — *K. Steinhart (Ersch. u. Gruber I, 25, 301 ff.)*.

*Кратет* из Фив, приблизительно современник *Стилопа*, роздал, как говорят, все свое состояние, чтобы посвятить себя образу жизни циников; и эту нищенскую жизнь разделила с ним его богатая и знатная жена. Сведения же о его шурине *Метрокле* носят исключительно анекдотический характер. — Можно было бы еще, пожалуй, назвать финикийского раба *Мениппа*: см. *Zeller II<sup>3</sup>, 245, 3*.

Как мегарцы признавали существующим только одно добро, так для циников, в свою очередь, единственным содержанием, единственной целью жизни стала добродетель; и с такой же элейской односторонностью они отклоняли и отвергали все другие цели. Хотя они и учили, подобно *Сократу*, что добродетель состоит в знании, но главное значение придавали практической стороне — хорошим поступкам, и именно последовательному проведению нравственных правил в жизнь<sup>1</sup>. Поэтому и научным изысканиям они придавали

<sup>1</sup> Такая последовательность и строгая, серьезная основательность лежали уже в характере самого *Антисфена*, *Диоген* же, конечно, думал, что он должен еще перещеголять его в этом.

значение лишь настолько, насколько они служат этическим целям.

К этому присоединилось еще то, что в гносеологическом отношении и циническая школа тоже стала на почву софистического скепсиса. Требуя выяснения сущности вещей посредством определений, Антисфен как будто сходится с Сократом<sup>1</sup>; но при дальнейшем развитии этого постулата он приходит к мнению Горгия о невозможности приписывать какому-либо субъекту сколько-нибудь отличный от него предикат, и утверждает даже, что возможны одни лишь тождественные суждения<sup>2</sup>. Поэтому определимым<sup>3</sup> он считает только сложное, все же простое можно лишь обозначать присущим ему индивидуальным названием<sup>4</sup>, которое опять-таки не может схватить самой сущности вещи. Таким образом, эта теория познания перешла в явный скептицизм, выразившийся, между прочим, также и в том, что Антисфен усвоил себе софистическое учение о невозможности противоречия<sup>5</sup>.

Это чисто софистическое ограничение познания пределами простого наименования приобрело, как явный номинализм, резкое полемическое направление, выставленное против учения об идеях. Древнее предание приписывает Антисфену и Диогену грубые, язвительные насмешки над платоновской теорией: «стол вижу, а столжности (т.е. самой сущности стола — его идеи) не вижу» (τραπέζαν ὄρω, τραπέζοτητα δ' οὐκ ὄρω, Diog. Laert. VI, 53; cf. Schol. in Arist. 66, b, 45 etc. Zeller, II<sup>3</sup>, 255). Для них в *natura rerum* существовали лишь единичные предметы, родовые же понятия были только бессодержательными именами. В то же время становится понятным, почему они, убежденные в логической неопределимости сущности предметов, считали ее познаваемой только посредством чувственного восприятия и, таким образом, впадали в самый грубый материализм, признающий действительным только то, что можно схватить руками. К этому, вероятно, относятся намеки в диалоге Софист 246, а также в платоновском Теэтете 155 e, Федоне 79 f. Ср. *Natorp, Forschungen* p. 198.

<sup>1</sup> Он автор определения: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστὶ δηλῶν.

<sup>2</sup> Arist. Met. V, 29 дает право думать, что место в диалоге Sophistes 251 b отсылается к Антисфену.

<sup>3</sup> Ср. Arist. I, с. и ibid. VIII, 3.

<sup>4</sup> В платоновском изображении (Theaet. 201 ff.) логически верное ядро всего учения циников, состоящее в том, что последние признаки (τὰ πρῶτα), на основании которых можно определять все остальное, сами неопределимы и не могут быть сведены на что-нибудь другое, выставлено в тесной связи с предположением, что эти последние элементы понятий суть στοιχεῖα, из которых реально состоят все вещи. Это предположение в известном смысле сходно с гомеомериями Анаксагора и в то же время напоминает учение об идеях Платона.

<sup>5</sup> Arist. Met. V, 29.



Но тем исключительнее сосредоточивается наука циников на их, правда, в теоретическом отношении очень бедном учении о добродетели. Добродетель достаточна для удовлетворения стремления к блаженству, и только она одна. Она есть не только наивысшее, но и единственное благо, единственно верное средство к достижению счастья. С другой стороны, кроме этого имущества духовного и поэтому прочного, не подверженного никаким влияниям внешней судьбы, циники презирали все, что обыкновенно ценится людьми. Только добродетель имеет цену, и только порок заслуживает того, чтобы его избегали: все остальное безразлично (*ἀδιάφορον*)<sup>1</sup>. На этом основании они проповедывали презрение к богатству, к роскоши, к славе и чести, к чувственному наслаждению и чувственному страданию; но, рассуждая с последовательностью, постепенно доведенно до крайности, они презирали также и всякую радость и всякое украшение жизни, всякий стыд и обычай, семью и родину.

Навязчивые поучения этих философов-нищих высказывались преимущественно в грубых остротах, из которых много анекдотического приписывают Диогену. Серьезного размышления в них мало. Еще Антисфен, настаивая на ничтожности всяких удовольствий (вероятно, против Аристиппа), пытался обосновать свое убеждение тем соображением, что если это убеждение и неверно, то все-таки оно предохранит человека от рабства перед чувственными наслаждениями<sup>2</sup>. Но у Диогена это презрение к внешним благам переходит в желчный юмор ничем не жертвующего пролетария. Кроме духовного развития, которое он еще несколько ценил<sup>3</sup>, по крайней мере настолько, насколько оно ведет к добродетели, он отрицал все проявления цивилизации, объявляя их лишними, бессмысленными и опасными для добродетели. Наиболее виновны циники в том бесстыдстве, с которым они намеренно оскорбляли обычай, касающиеся половых отношений, а также в равнодушии к семейной жизни<sup>4</sup> и к государству; ибо их космополитизм, которым хвалился Диоген<sup>5</sup>, не носил позитивного характера общечеловеческого идеала, а только освобождал личность от всяких рамок, наложенных на нее цивилизацией. В частности циники, подобно их предшественникам — софистам, порицали рабство, как нечто неестественное и не-

<sup>1</sup> Diog. Laert. VI, 105.

<sup>2</sup> Ср. Arist. Eth. Nijk. X, 1; но платоновский Philebus 44<sup>b</sup> едва ли относится к Антисфену (Zeller II<sup>3</sup>, 261, 5) скорее, что это место, как и в Resp. 583 ff., подразумевает Демокрита: ср. стр. 129, примеч. 1-ое, и §33.

<sup>3</sup> Diog. Laert. VI, 68 и в др. мес.

<sup>4</sup> Со времени Диогена циники предлагали общность жен, следовательно, и общность детей; Diog. Laert. VI, 72. У них это (в противоположность Платону) составляет только один из моментов в их нивелирующем радикализме.

<sup>5</sup> А. а. О. 63; ср. ibid. 11, 38, 72, 98.

справедливое. Нельзя также не упомянуть о том, что Антисфен<sup>1</sup>, вопреки греческому предубеждению, называл работу благом (ἀγαθόν). — К безразличному (ἀδιάφρα) циники причисляют также и религию. Все мифические представления, все обряды религиозного культа считались условно утвержденными, неестественными, и оправдать их можно было разве только, как аллегорическое изображение моральных понятий. Циники исповедывали тот абстрактный монотеизм<sup>2</sup>, который истинное служение Богу находит лишь в добродетели.

Основная мысль цинизма во всех этих положениях та, что человек должен зависеть только сам от себя. Мудрец, обладающий раз достигнутым<sup>3</sup>, несокрушимым<sup>4</sup> достоянием — добродетелью, преисполненный самоудовлетворения<sup>5</sup>; противостоит огромному числу глупцов. Его награда — полная независимость, уподобляющая его самодовлеющим богам<sup>6</sup>. Чтобы как можно меньше зависеть от внешних благ, он ограничивает свои потребности до крайностей. Чем меньше желаний, тем больше счастья<sup>7</sup>. Таким же свободным чувствует себя мудрец-циник и по отношению к обществу: он видит общественные предрассудки, презирает общественную молву<sup>8</sup>; его не связывают ни законы, ни нравы. Собственное величие добродетельного мудреца не нуждается в цивилизации и отвергает ее. Софистическое противоположение природы и закона (φύσις и νόμος) возводится в принцип: все, установленное человеческими средствами, считается неестественным, отчасти излишним, а отчасти развращающим; и среди довольства и красоты греческой цивилизации циники проповедуют возвращение к природному состоянию, освобождающему от опасностей культуры, но лишенному вместе с тем и ее благ.

---

<sup>1</sup> Diog. Laert. VI, 2.

<sup>2</sup> Cic. de nat. deor. I, 13, 32.

<sup>3</sup> По мнению циников, добродетель, конечно, изучима, но скорее упражнением, чем посредством научного образования. Diog. Laert. VI, 105; *ibid.* 70.

<sup>4</sup> Xen. Mem. I, 2, 19.

<sup>5</sup> Diog. Laert. VI, 11 f.

<sup>6</sup> *Ibid.* 51.

<sup>7</sup> Ср. изображение Антисфеном самого себя, у Xen. Symp. 4, 34 ff. В этом смысле цинизм доказывает, что последствием эвдемонизма является отсутствие потребностей. С эвдемонистической точки зрения отрешение от желаний и их подавление должно считаться высшей целью.

<sup>8</sup> Так Диоген принял прозвание κύων (собака), которое раньше, вероятно, было остротой на местопребывание школы — гимназии Киносарг.

§30. Полную противоположность угрюмой добродетели циников представляет жизнерадостная философия киренцев. Их глава — *Аристипп*, происходил из Кирены и был светским человеком; он некоторое время принадлежал к сократовскому кружку, но, впрочем, вел странническую жизнь софиста. Через дочь его Арегу учение перешло к его внуку, *Аристиппу Младшему*. Но вскоре после этого школа разделилась на различные ветви, вследствие тех оборотов, какие придавали основной мысли Аристиппа такие люди, как Феодор атеист, Анникерид и Гегезий. Из позднейших последователей назовем Эвгемера.

Нельзя с точностью определить год рождения и смерти Аристиппа. Его жизнь обнимает около 30—40 лет V и IV столетий (435 — 360). Слава Сократа привлекла его в Афины еще в молодости; не раз и впоследствии возвращался он туда же. Нет основания сомневаться в пребывании Аристиппа при сиракузском дворе Дионисия Старшего и Младшего, где, вероятно, он встретился с Платоном. Основание школы в родном городе, роскошной, богатой Кирене, относится, вероятно, к концу его жизни, так как все известные последователи школы были значительно моложе его. Ср. *H. v. Stein*, *De vita Aristippi* (Göttingen 1855) и его же *Geschichte des Platonismus II*, 60 ff.

Приспособление его учения к потребностям школы было исполнено<sup>1</sup>, по всей вероятности, внуком Аристиппа, учеником своей матери (μητροβίδακτος), о котором, кроме этого, ничего не известно. Феодор, изгнанный из своей родины — Кирены вскоре по смерти Александра Великого, прожил временно в Афинах и при египетском дворе, но потом возвратился в Кирену. Анникерид и Гегезий (γεγονότατος) были современниками Птолемея Лага; последний написал сочинение, которое Цицерон приводит под заглавием 'Αποκαρτερῶν = не выносящий жизни (*Tusc. I. 34, 84*). Эвгемер, должен быть из Мессены (ок. 300 г.), изложил свои воззрения в часто упоминаемом у древних ἱερὰ ἀναγραφή = священный документ. Ср. *O. Sieroca*, *De E.* (Königsberg 1869).

Небольшие отрывки у *Müllach*'a II, 397 ff. — Ср. *J.F. Thrige*, *Res Cyrenensium* (Kopenhagen 1878). — *A. Wendt*, *De Philos. Cyrenaica* (Göttingen 1841). — Привлекательное и толковое изображение дает *Wieland*, *Aristipp*, 4. Bd. (Leipzig 1800 ff.).

В теоретическом обосновании своего взгляда на жизнь Аристипп опирался на учение Протагора<sup>2</sup>, так же как Антисфен — на учение Горгия; а именно: он развил релятивизм протагоровской теории восприятий в замечательную психологию чувствований. Чувственное восприятие свидетельствует только о наших собственных состояниях (πάθη), а не о тех предметах, которые их вызывают (τὰ πειποικότη

<sup>1</sup> По *Euseb. praep. ev. XIII, 18, 31*, ср., впрочем, *Zeller II*<sup>3</sup>, 296.

<sup>2</sup> Которое он, должно быть, узнал через своего согражданина математика Феодора (ср. *Plato, Theaetet*).

τὰ πάθη)<sup>1</sup>. Последние недоступны познанию. Наше знание касается только изменений в нашем собственном существе, а только это то и важно для нас. Ощущения, в смысле сознания нашего собственного состояния, всегда истинны<sup>2</sup>. Поэтому киренцы относились к естествознанию скептически и с полным равнодушием. Протагору же они следуют и тогда, когда утверждают, придавая своей теории индивидуалистический оттенок, что каждый может знать только собственные ощущения; причем даже факт одинакового для всех лиц наименования представлений еще не свидетельствует<sup>3</sup> об одинаковости содержания представлений.

Что эти размышления о теории познания были нужны школе Аристиппа для обоснования этики, а сами ее не вызывали, это доказывается второстепенным значением их в позднейшей систематике этой школы. Там в пяти частях трактуется (по Sext. Emp. adv. Math. VII, 11) о благе и зле, о состояниях души (πάθη), о поступках, о внешних причинах и только под конец о критериях истины (πίστεις).

Основной вопрос для киренцев (как и для циников), — вопрос, в чем состоит человеческое блаженство. Поэтому они в душевных состояниях, которыми ограничивается познание, исследуют только момент удовольствия или неудовольствия. Как Протагор сводил теоретическое содержание восприятия на различные движения, так и киренцы старались вывести тон чувствования из различных состояний движения, в которых находится воспринимающий<sup>4</sup>. Тихому движению (λεία κίνησις), учили они, соответствует удовольствие (ἡδονή), резкому (τραχεῖα κ.) — неудовольствие (πόνος), спокойствию же — отсутствие удовольствия и неудовольствия (ἀηδονία καὶ ἀπονία). Так как эти три возможности обнимают весь ряд чувствований, то, следовательно, существуют только всего два, а ближайшим образом, три состояния (πάθη): приятные (ἡδέα), неприятные (ἀλγεῖνά) и безразличные промежуточные состояния (τὰ μεταξύ)<sup>5</sup>. Но так как из трех возможных состояний стоит стремиться только к удовольствию, то удовольствие (ἡδονή) является единствен-

<sup>1</sup> Sext. Emp. adv. Math. VII, 191 ff.

<sup>2</sup> Ibid., далее Diog. Laert. II, 92.

<sup>3</sup> Sext. a. a. O. 195.

<sup>4</sup> Euseb. 1. c. Diog. Laert. II, 86 ff. Вероятно, также к Аристиппу относится изображение в платоновском Phileb. (42 ff.), которое проводит это учение в непосредственную связь с πάντα βεῖ : ср. Zeller II<sup>3</sup>, 303.

<sup>5</sup> Sext. a. a. O. 199.

ной целью желаний (τέλος), т.е. блаженством или самим добром. Что приносит удовольствие — то хорошо, что причиняет неудовольствие — дурно; все остальное безразлично.

Таким образом этот гедонизм отвечает на вопрос о содержании понятия добра, на который принципиально Сократ не ответил, и содержанием его он провозглашает удовольствие, а именно — всякое удовольствие без различия повода к нему<sup>1</sup>. И ближайшим образом при этом подразумевается только единичное, минутное состояние удовольствия; для гедонистов наивысшее, единственное благо — наслаждение минутой<sup>2</sup>.

Из этих положений гедонисты вполне справедливо выводят, что различие в ценности отдельно взятых ощущений удовольствия определяется не их содержанием или причиной, а только интенсивностью; при этом они утверждали, что чувствования тела обладают большей интенсивностью, чем чувствования души<sup>3</sup>. Позднейшие последователи, в особенности Феодор<sup>4</sup>, пришли к заключению, что мудрец не должен стесняться ни законами, ни обычаями, ни религиозными раздумьями, но только пользоваться предметами таким образом, чтобы они как можно больше содействовали его удовольствию. И здесь также повторяется софистическое противоположение природы и закона (φύσις и νόμος)<sup>5</sup>; естественное, индивидуальное чувство удовольствия признается абсолютным мотивом всех поступков. Здесь еще грубее, чем в крайностях цинизма, проявляется эгоистическая, индивидуалистическая и натуралистическая черта, лежавшая в основании постановки одного и того же вопроса в обеих школах.

Позднее Анникерид<sup>6</sup> старался смягчить этот радикализм и облагородить стремление к удовольствию. Он выше всего ставил наслаждения, доставляемые дружбой, семейной жизнью и государственным строем, хотя при этом он не покинул прежнего эгоистического основного принципа, а только придал ему более утонченности. С этим оттенком киренский гедонизм сливается уже с эпикурейским.

Сообразно с этим у Аристиппа добродетель отождествляется со способностью наслаждаться, и ценность науки состоит в том, что она prepares человека к истинному наслаждению. Истинное наслаждение достигается только посредством рассудительного самообладания (φρόνησις)<sup>7</sup>; необходимый для этого ум освобождает от пред-

<sup>1</sup> Plat., Phileb. 12 d.

<sup>2</sup> См. A.Lange, Gesch. des Materialismus, 2 Aufl. Iserlohn 1873; p.37.

<sup>3</sup> Diog. Laert. II, 90.

<sup>4</sup> Ibid. 99.

<sup>5</sup> Ср. ibid. 93.

<sup>6</sup> Ibid. 96, cf. Clemens Alex. Strom. II, 417.

<sup>7</sup> Diog. Laert. II, 91.

рассудков и научает, как воспользоваться благами жизни самым рассудительным способом. Он прежде всего сообщает мудрецу уверенность в самом себе, которая не позволяет ему увлечься неудержимым потоком внешнего мира; он научает его даже и в наслаждении оставаться господином самого себя и того, что окружает его. И киренец, и циник стремятся к обособлению индивидуума от общего мирового течения: один ищет это обособление в самоотречении, другой — в господстве над наслаждением; и Аристипп был прав, считая последнее более трудным и ценным, чем первое<sup>1</sup>. В противоположность удаляющемуся от света идеалу циника гедонист рисует образ мудреца, вполне светского человека: мудрец открыто наслаждается жизнью, ценит удовольствия тела, духовные радости, богатство и знатность, без излишней щепетильности и обдуманно пользуется предметами и людьми; но при этом никогда не забывается в своих наслаждениях, управляет своими стремлениями, никогда не желает невозможного и, даже в менее счастливые минуты, умеет сохранить спокойствие и бодрость духа.

В этих положениях (напоминающих Сократа) Аристипп идет уже дальше принципа минутного наслаждения: например, он уже считает негодным тот поступок, который в целом влечет за собой больше неудовольствия, чем удовольствия, и на этом основании предлагает в общем подчинение обычаю и закону. Еще дальше пошел Феодор, видевший<sup>2</sup> назначение (*τέλος*) человека не в единичном наслаждении, а в светлом его настроении (*χαρά*), что тоже составляет переход к эпикуреизму.

Если, с одной стороны, основное положение Аристиппа, — что только просвещенный человек способен наслаждаться, — счастливо оправдалось на нем самом, благодаря его темпераменту и обстоятельствам жизни, то, с другой стороны, его школа вывела из принципа гедонизма другое неопровержимое следствие, а именно — *пессимизм*. Если всю цену жизни составляет удовольствие, то у большинства людей жизнь не достигает своей цели, а следовательно, и не имеет никакой цены. Эта мысль принадлежит Гегезию, и ею он внес разложение в учение Аристиппа. Он учил, что стремление к блаженству не удовлетворимо<sup>3</sup>: никакой ум, никакое богатство не избавляет нас от тех страданий, какие назначены природой нашему телу, а самое высшее, чего мы можем достигнуть, к чему должны стремиться, как к своему назначению (*τέλος*), это — отсутствие страданий, и его нам вернее всего сулит смерть<sup>4</sup>. Исходя из этого взгляда, он сообщил отдельным этическим учениям многое такое, что больше прибило их к предписаниям циников, чем даже некоторые изречения Аристиппа.

<sup>1</sup> Diog. Laert. II, 75.

<sup>2</sup> Ibid. 98.

<sup>3</sup> Ibid. 94 ff.

<sup>4</sup> Лекции Гегезия *πεισθάναντος* а были, говорят, запрещены в Александрии, потому что он слишком многих успел склонить к самоубийству: Cic. Tusc. I 34, 83.

Обособление индивидуума высказывается также и у гедонистов в равнодушии к государственной жизни. Аристипп любил свою странническую жизнь софиста, так как, благодаря ей, свобода его не была ограничена<sup>1</sup> никаким участием в государственной сфере. Феодор<sup>2</sup> называл своим отечеством весь мир, а патриотическое самопожертвование — глупостью, и мудрец должен стоять выше ее; все это — изречения, почти дословно согласные с циниками, в которых упадок греческого духа находил свое характерное выражение.

Религиозные верования принадлежали также к тому, что отвергал скептический индифферентизм гедонистов. По их мнению, освобождение от религиозных предрассудков было необходимо мудрецу (Diog. Laert. II, 91). Но неизвестно, противопоставляли ли они позитивной религии какое-либо другое воззрение. Феодор открыто признавал атеизм; а Эвгемер изобретал для объяснения веры в богов до сих пор называемую его именем теорию (в новейшей антропологии ей опять придано большое значение), по которой культ богов и героев считается развившимся из поклонения властителям и другим замечательным личностям. (Cic de nat. deor. I, 42, 119; Sext. Emp. adv. math. IX, 17).

## 5. МАТЕРИАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ. ДЕМОКРИТ И ПЛАТОН

Эпоха греческого просвещения подорвала детское доверие в возможность человеческого познания и тем остановила развитие естествознания. Вообще науке грозила опасность потерять свое достоинство и только что приобретенную самостоятельность, вследствие приспособления к нуждам практической жизни. Но, с другой стороны, круг научной работы, все-таки, расширился, так как в этом периоде преобладающее значение получил психологический интерес: говоря языком древних, к физике присоединилась логика и этика. Основные понятия психической жизни стали наряду с понятиями физического существования. Было создано участие самого субъекта в человеческом мировоззрении; исследование понятий открыло сущность научного изыскания и формулировало ее, как закон подчинения частного общему. В то же время ум дошел до сознания, что наука не может дать удовлетворения, если не научит понимать, имеющую свое особое назначение человеческую жизнь в ее связи с внешним миром.

<sup>1</sup> Xen. Memor. II, 1, 8 ff.

<sup>2</sup> Diog. Laert. II, 98.

Вначале развитие субъективного момента шло самостоятельно, как бы в противоположность объективному; но вскоре оба момента начали проникать один в другой, и принципы, выработанные с обеих сторон, стали стремиться к соединению. Тогда греческая наука достигла наибольшей глубины в своих понятиях, а также и наибольшего фактического распространения. В промежуток времени между пелопонесской войной и до Филиппа Македонского, когда политическая жизнь греков была уже недалеко от разложения, наука создавала свои широкие системы и, совершенствуясь, доросла до самых мощных произведений. Эти произведения связаны с тремя именами: Демокрита, Платона и Аристотеля.

Прежде, как бы в виде подготовки к всеобъемлющему синтезу Аристотеля, появляются две метафизические системы, выразившие самые крайние противоположности греческого мышления: материализм Демокрита и идеализм Платона. Оба выросли на том кульминационном пункте греческой культурной жизни, где восходящая линия переходит в нисходящую (учение Демокрита, едва на три десятилетия раньше учения Платона, при поразительном отсутствии всяких отношений одного к другому). Оба развиваются на почве обширной теории познания, примыкая к философии эпохи Просвещения частью отрицательно, частью положительно. Оба учения суть метафизические системы явного рационализма. Оба они захватывали в своих законченных изображениях всю сумму научных интересов того времени. Наконец, в обоих запечатлелась основная противоположность философских мировоззрений, не сгладившаяся и до сих пор.

Но насколько много между ними сродства, столь же велико и их различие. Обе системы признают учение Протагора о восприятии; но Демокрит возвращается к старому рационализму элейцев, тогда как Платон строит из сократовского учения о понятии новый идеальный элейзм. Если уже и в этом Демокрит является более отсталым и менее оригинальным, чем Платон, то такое же отношение замечается и в метафизике мира: у Демокрита преобладает физический принцип, а у Платона — этический. Поэтому у первого добавочным элементом является опять-таки этика, у второго уже — физика. Ввиду всего этого учение Демокрита является всего только попыткой дополнить натурфилософию антропологическими теориями эпохи Просвещения, между тем как платонизм развивается из их проблем в оригинальное и новое создание. Это отношение определило и историческую судьбу обеих философий: учение Демокрита с самого начала принуждено было стусеваться, а Платон стал гением философии будущего.

Смысл параллели (часто проводимой и в древности) между Демокритом и Платоном, которая, вопреки общепринятым мнениям, установлена в нашем изло-



жения, вполне соответствует требованию исторической верности. Во-первых, хронологически жизнь Демокрита (см. §31), от 460—360 г., протекла двумя десятилетиями лет поздней Протагора и одним — поздней Сократа. Если его собственно и не затронула личная деятельность последнего, то, все-таки, надо допустить, что Демокрит, с которым по учености в древности мог равняться только Аристотель, не бесследно занимался научными трудами софистов. Причислять его исключительно к «дософистическим» философам (как это делается обыкновенно)<sup>1</sup> было бы справедливо только в том случае, если бы на нем совершенно не отразилось влияние эпохи Просвещения; следующее же за этим изложение его учения докажет противное. Но настоящее изложение не согласно также и с Шлейермахером и Ритгером, которые определяли учение Демокрита, как род софистики. Неправильность, лежавшую в основании этого взгляда, достаточно опровергнул Zeller (I<sup>4</sup>, 842 ff.). Демокрит несомненно пользовался воззрениями и теориями софистического происхождения; но он их привел в связь с общей метафизикой, в общем не имеющей ничего сходного с точкой зрения софистов. С другой стороны, надо признать, что именно эта-то материалистическая метафизика в общем развитии античного мышления, получившего платоновское направление, до некоторой степени играет роль бесплодного оживания старины; сообразно с этим и сведения об учении Демокрита очень неточны. Но иначе стоит дело по отношению ко всей истории общеевропейской науки: со времен Бэкона и Гассенди учение Демокрита сделалось метафизической основой современных естественных наук, и, как бы критически к нему ни относиться, нельзя отнять у него этого значения (Ср. *Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, 2 Aufl. I, 9 ff.*). А в этом-то именно и заключается его историческая равномерность с платонизмом.

Одно из самых замечательных явлений в древней истории литературы, это — полное молчание Платона относительно Демокрита<sup>2</sup>, о чем много говорилось уже в древности<sup>3</sup>. Невозможно объяснить этого ненавистью или пренебрежением<sup>4</sup>; ибо Платон подробно останавливается на таких людях, как циники и киренцы, образ мыслей которых должен был бы казаться ему гораздо менее симпатичным, а их умственное значение гораздо более незначительным. А чтобы Платон совершенно ничего не знал о Демокрите, это уже хронологически совершенно невероятно: если даже предположить, что, по причине долгих путе-

<sup>1</sup> Неудачнее всего в этом отношении распределение у *Schwegler-Köstlin'a*, где об «атомистах» (впрочем, также и об Эмпедокле и Анаксагоре) трактуется даже раньше алейцев: 3. Auflage p. 51 ff.

<sup>2</sup> Нигде в сочинениях Платона не встречается имя Демокрита, также не упоминается и об атомистической теории. Не может быть, чтобы Платон имел в виду Демокрита там, где он говорит о материализме (ср. стр. 127); и если *R. Hirzel* (Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften I, 141 ff.) справедливо относит места *Resp.* 583 ff. и *Phileb.* 43 f. к Демокриту, то возникает еще более странное явление, что Платон обратил внимание только на этику своего знаменитого антипода, ср. *Natorp.* p. 201 ff. Но, вероятно, Платон намекает в общих чертах на Демокрита, когда в *Phileb.* 28 f. противопоставляет анаксагореизму антителеологический механизм (*Usener, Preuss. Jahrb.* 53, 16): ἀνὴρ θεϊνός (29 a) слишком хорошо согласуется с μάλα θεϊνός τὰ περὶ φύσιν (44 b).

<sup>3</sup> *Diog. Laert.* III, 25.

<sup>4</sup> Кажется, уже Аристоксен рассказывал глупую историю о намеренном сожжении Платоном демокритовских книг. *Diog. Laert.* IX, 40.

шестый, Демокрит начал<sup>1</sup> свою литературную деятельность сравнительно поздно, то все-таки количество его произведений требует отнести ее начало ко времени первых, а тем более — позднейших, сочинений Платона. Когда Платон писал *Пир*, Демокриту было уже около 75-ти лет. Но тем страннее, что Платон, упоминающий о всех предшествовавших философах (хотя намеком), пропускает не только Демокрита, но и вообще атомистическое учение<sup>2</sup>. Отсюда следует заключить, что атомизм — ведь писал ли что-нибудь Левкипп, еще сомнительно — в аттических просвещенных кружках не имел никакого успеха. Понятно, почему во время софистов и Сократа афиняне совершенно равнодушно относились к естественнонаучным работам Демокрита<sup>3</sup>: здесь занимались другими вопросами; и даже позднее, когда Платон под влиянием пифагорейзма вырабатывал свою натурфилософию, то все-таки не взял ровно никакой заметки из сочинений великого атомиста.

§31. Демокрит из Абдеры, величайший естествоиспытатель древности, родился около 460 г. Его побудила к научному труду школа Левкиппа, вероятно, еще в то время, когда к этому союзу принадлежал Протагор, бывший на 20 лет старше Демокрита. Чувствуя желейшую склонность к естественнонаучному исследованию, Демокрит отправился в долготлетнее странствование, увлекшее его не только в Грецию, но на продолжительный срок и в Египет и далее на восток. Время возвращения и начало его литературной деятельности нельзя определить точно; равно как и годом его смерти можно только приблизительно считать 360-й. Вернувшись на родину, высокочтимый своими друзьями, он жил в кругу своих учеников — по естественно-научным исследованиям, но был далек и чужд афинскому просвещенному кружку, где на него тоже не обращали почти никакого внимания. А, может быть, по временам он имел сношения с врачом Гиппократом, под старость лет проживавшим в Лариссе.

Основанием для приблизительного определения лет жизни Демокрита служит его собственное свидетельство (*Diog. Laert. IX, 41*), что он был на сорок лет моложе Анаксагора, а также указания им времени написания своего *μικρὸς διάκοσμος* — «малого мира» (ср. выше §30). Знакомство Демокрита с учениями соотечественников: Левкиппа и Протагора, вполне удостоверено как свидетельствами древних, так и характером его философии. Без сомнения, ему были известны и

<sup>1</sup> Написание своих *μικρὸς διάκοσμος* сам Демокрит (по *Diog. Laert. IX, 41*) относит к 730-му г. по покорении Трои, т.е. (ср. *Zeller I<sup>4</sup>, 762*) к 420 г.

<sup>2</sup> Надо отметить, что даже оба диалога — *Sophist.* и *Parmenid.*, принадлежащие не самому Платону, но все-таки происходящие из его кружка, тоже не намекают на атомизм, хотя у первого в критике учений о бытии, а у второго в диалектике, касающейся единства и множества, был к тому уважительный повод.

<sup>3</sup> Во всяком случае характерно сохранившееся у *Diog. Laert. (IX, 36)* выражение Демокрита: ἤδρων εἰς Ἀθήνας καὶ ὀπίς τε ἔφυγεν. Во время софистического движения в Афинах периода пелопонесской войны никто (ни даже Сократ) не был расположен к серьезному естествоиспытанию Демокрита.

элеиды, а также, благодаря его большой учености, и большинство остальных физиков, что заметно на его системе. Учение о числах пифагорейцев оставалось ему совершенно чуждым: а приписываемые ему<sup>1</sup> дружеские сношения с ними ограничивались, вероятно, только областью математических<sup>2</sup> да, может быть, отчасти физиологических и этических исследований. По-видимому, он был хорошо знаком с теориями позднейших натурфилософов, но для построения его атомистической системы гораздо важнее были, с одной стороны, его собственные обширные тщательные исследования, а с другой — теория восприятия Протагора. Было ли возбуждено его внимание деятельностью остальных софистов, это — весьма сомнительно: они были очень далеки от его метафизического и естественно-научного направления. Но обстоятельство его антропологии, значение, которое он придавал вопросам теории познания и этики, и некоторые высказанные им взгляды доказывают, что он все-таки был затронут движением времени, хотя в других отношениях и стоял в стороне от него. Все эти обстоятельства определяют его положение: в субъективный период греческой науки он был поборником космологической метафизики и, усвоив отчасти новые элементы, ее завершителем. Его великий современник Сократ не оказал на него никакого влияния.

Путешествия Демокрита во всяком случае были продолжительны; одно его пребывание в Египте, как передают, продолжалось до 5-ти лет<sup>3</sup>; несомненно<sup>4</sup>, что ему была известна большая часть Азии. Если его путешествия и не дали пищи для его философских воззрений, особенно при его образе мысли, отвращающемся от всего мифического, то все же он много выиграл, расширив свой жизненный опыт, а также — и тем, что неутомимым трудом собрал новые материалы для исследований. Судя по пространству, захваченному путешествиями Демокрита, нельзя полагать его возвращение в Абдери и начало его литературной деятельности ранее 420 г.<sup>5</sup> Последняя же, вероятно, продолжалась в течение всей *matura vetustas* (Lucret. *De rer. nat.* III, 1037). Высокочтимый своими согражданами (они, кажется, дали ему прозвище σοφία), мало занятый, как кажется, общественными делами<sup>6</sup>, он дожил до глубокой старости, по различным показаниям до 90—109 лет. Само по себе весьма вероятное знакомство его с Гиппократом (см. §39) дало

<sup>1</sup> Diog. Laert. IX, 38.

<sup>2</sup> Особенно гордится он своими математическими познаниями: Clemens Alex. Strom. 301 a.

<sup>3</sup> Diodor. I, 98.

<sup>4</sup> Strabo, XV, 1, 38.

<sup>5</sup> Хронологически мало вероятно, чтобы Демокрит выступил со своим учением и с попытками строить определения до начала сократовской деятельности (которое надо отнести к началу пелопонесской войны), потому что место у Аристот. *de part. anim.* I, 1 (642 a 26) при сравнении с параллельным ему в Met. XIII, 4 (1078, b, 17) нельзя толковать с полной уверенностью в смысле хронологического отношения обоих философов. Оно говорит только то, что из физиков (и метафизиков) Демокрит первый затронул определение, хотя и мимоходом, тогда как Сократ развил это направление научного мышления в области этики.

<sup>6</sup> О различных анекдотах относительно «смеющегося философа», см. Zeller I<sup>4</sup>, 766.

повод к подделке в позднейшее время переписки между обоими великими людьми (напечатанной при сочинениях Гиппократа).

*Geffers, Quaestiones Democriteae* (Göttingen 1829). — *Papencordt, De atomi-  
corum doctrina* (Berlin 1832). — *B. ten Brink, Verschiedene Abhandl. im Philologus*  
1851—53, 1870. — *L. Liard, De D. philosopho* (Paris 1873). — *A. Lange, Geschic-  
hte des Materialismus* <sup>12</sup> (Iserl. 1873) p. 9 ff.

Авторская деятельность Демокрита, очевидно, была очень обширна. Сочинения его, подобно платоновским, разделены Тразиллом на 15 тетралогий, заглавие которых находится у Диогена Лаер. (IX, 45 ff.). Даже если считать, что часть их приписана ему неправильно (сам Диоген приводит между ними заглавие неподлинных сочинений), то все же их остается порядочное количество, в котором представлены все отделы философии, математика и медицина, метафизика и физика, физиология и психология, теория познания и этика, эстетика и техника. Вопрос о подлинности произведений может быть разрешен относительно только некоторых пунктов и то с приблизительной достоверностью, так как самих сочинений в наличности нет.

Произведения Демокрита были написаны на ионийском диалекте. Древние прославляли не только богатство их содержания, из которого так много почерпнул Аристотель для своих естественнонаучных работ, но также и высокое совершенство их формы, и в этом отношении ставили его наравне с Платоном<sup>1</sup> и другими великими писателями<sup>2</sup>. Все удивлялись ясности изложения<sup>3</sup> и захватывающей мощи<sup>4</sup> его вдохновенного языка.

Утрата этих сочинений, случившаяся, вероятно, между 3-м и 5-м веками по Р. Х., печально отразилась на исследованиях источников древней философии. Тогда как труд Платона сохранился во всей своей красоте, от труда его великого антипода остался один остов, и никогда не удастся полное восстановление целого.

Ср. *Fr. Schleiermacher, Über das Verzeichniss der Schriften des Dem. bei Diog. Laert.* W. W. III, 3, p. 293 ff. — *F. Nietzsche, Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diog. Laert.* p. 22.

Отрывки с комментариями у *Mullach'a* I, 330 ff., besonders Berlin 1843. — *W. Burchard, Dem. philosophiae de sensibus fragmenta* (Minden 1830), *Fragmente der Moral des Abderiten D.* (Minden 1834). — *Lortzing, Über die ethischen Fragmente des D.* (Berlin 1873).

<sup>1</sup> Cic. Orat. 20, 67.

<sup>2</sup> Id. De orat. I, 11, 49.

<sup>3</sup> Id. De divin. II, 64, 133.

<sup>4</sup> Plutarch, quaest. conv. V, 7, 6, 2.

Какова неопределенность, уже с давних пор парящая в отношении атомистов, показывает то обстоятельство, что в то время, как Эпикур сомневался даже в существовании Левкиппа (Diog. Laert. X, 13), школа Теофраста приписывала этому последнему μέγας διάκοσμος — «великий мир» (Diog. Laert. IX, 46). Ср. E. Rhode und H. Diels, in Verhandl. der philolog. Vers. 1879 и 1880 und der erstere, in Jahrb. f. Philolog. 1881. — Из этических произведений, которые V. Rose (De Arist. libr. ord. p. 6 f.) считает все подложными, некоторые (Lortzing), без сомнения, могут быть признаны подлинными, а именно περί εὐδαιμονίας; — «о радости»; о последнем и о заимствовании из него Сенекой (De tranq. an.) ср. R. Hirzel (im Hermes 1879).

§32. Метафизические основы учения Демокрита находились в усвоенном им атомизме Левкиппа (§23), именно: пустое пространство и двигающиеся в нем бесчисленные, но качественно однородные, только по величине и форме различные атомы, соединением и разделением которых должно быть объясняемо всякое бывание. При этом движение атомов предполагалось, как само собой разумеющееся. Но превращения (ἀλλοίωσις), качества воспринимаемых вещей и их изменения, происходящие от движения, должны были остаться настолько же непонятными для Левкиппа, как и для элейцев; Демокрит же заполняет эти пробелы при помощи протагоровской теории восприятий. Чувственно воспринимаемые свойства вещей суть результаты движения. Эти свойства не принадлежат вещам в себе, а составляют только способы представления того существа, которое воспринимает их в данный момент. Поэтому, хотя они и суть необходимые результаты мирового строя, тем не менее они не принадлежат к действительной сущности вещей. В противоположность абсолютному бытию, в противоположность атомам и пространству, они обладают только относительным существованием. Но это относительное существование образов восприятия должно быть выводимо из абсолютного, мир Гераклита — из мира элейцев. Все относительные преходящие явления были признаны еще Протагором за субъективное, за представляемое; а объективным (которое этим софистом было с скептическим равнодушием оставлено в стороне) сделался для Демокрита телесный мир в пространстве. И когда он старался вывести субъективные явления из движения атомов, атомистика под его руками обратилась в открытый материализм.

В этом, пожалуй, больше, чем в обширных частных исследованиях, заключается значение Демокрита для истории атомизма: он почти не изменил космологических основ атомизма, но тщательная разработка антропологии, которой, судя по всему, еще нельзя приписать Левкиппу, очевидно составляет его главное дело.

Объединяющий принцип атомизма в том его виде, как последний был развит Демокритом, представляет последовательное применение понятия *механической необходимости* в природе. Он называет его необходимостью (ἀνάγκη) или, в духе Гераклита, роком (εἰμαρμένη).

Все, что действительно бывает, объясняется механикой атомов: первоначально они в присущем им движении, соприкасаясь<sup>1</sup> друг с другом, испытывают давление и толчки, вследствие чего происходят между ними соединения и разделения, которые проявляются в возникновении и исчезновении отдельных вещей. Это — единственное объяснение всему бывающему: ни одно явление во всем мире не происходит, помимо механической причины<sup>2</sup>. Таким образом, *a limine* отвергается всякая телеологическая точка зрения, и хотя в своей физиологии Демокрит выражает изумление<sup>3</sup> перед целесообразностью строения и деятельности организмов, но причину или повод к их фактической организации он находил не в целесообразности.

Очевидно, что открытый антiteleологический механизм и был причиной той глубокой пропасти, которая разделяла учение Демокрита от аттической философии даже и тогда, когда Аристотель отдал ему должное, по крайней мере, как естествоиспытателю; в этом также крылась причина и полного забвения Демокрита после успеха аттической философии. Оно продолжалось до тех пор, пока современное естествознание, исповедующее его принцип, не признало, хотя и поздно, достоинств последнего. Один из крайне важных составных факторов человеческого миропонимания доходит у Демокрита до ясного и отчетливого сознания, и, в виде методического постулата, подчиняет себе все его учение. — Упрек же в том, что Демокрит поставил весь мир в зависимость от случая (*αὐτόματον, τύχη*), высказанный Аристотелем (*Phys.* II, 4), может быть, еще и Платоном (*Phileb.* 29) и теперь снова возобновленный (Риттером), основан на одностороннем телеологическом употреблении этого выражения. Ср. *Windelband, Die Lehren vom Zufall* p. 56 ff.

Атомы различаются между собой фигурой (*σχήμα* или *ιδέα*<sup>4</sup>), и их бесчисленное множество. На различие фигуры<sup>5</sup> сводится<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Так как «несуществующее», пустое не может быть носителем движения, то передача движения от атома к атому возможна только через соприкосновение; этим, следовательно, отвергается действие на расстоянии; там, где оно, по-видимому, имеет место, оно объясняется истечением (как у Эмпедокла), так например, магнитическое действие.

<sup>2</sup> *Ὅδδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ἐπ' ἀνάγκης.* Это отрывок из сочинения *περὶ τοῦ*, которое у *Stob. Ecl. I, 160* приписано Левкиппу, в новейшее же время с полным правом возвращается имени Демокрита (*Mullach*).

<sup>3</sup> Ср. *Zeller I<sup>4</sup>, 806 ff.*

<sup>4</sup> В высшей степени замечательно, что термин *ιδέα*, употребляемый уже Анаксагором (ср. §22), одинаково служит и у Демокрита, и у Платона для обозначения абсолютной действительности, хотя и в вполне различных смыслах. Демокрит написал (*Sext. Emp. adv. math. VII, 137*) особенное сочинение *περὶ ιδέων*.

<sup>5</sup> Называемое много раз единственным основным различием; ср. у *Zeller I<sup>4</sup>, 776, 1.*

<sup>6</sup> Однако не все свидетельства согласны по этому поводу: иногда величина (*μέγεθος*) и форма (*σχήμα*) являются также и координированными друг с другом, так что одинаковым по фигуре атомам приписывается различная величина; см. *Zeller I<sup>4</sup>, 777.* Но, может быть, в подобных случаях Демокрит имел в виду сложные атомы.

отчасти различие по величине<sup>1</sup>. Им присуща невыводимая далее, действующая с естественной необходимостью, функция — движение; благодаря ему они летают в пустом пространстве, каждый сам по себе, без всякого порядка. Но там, где встречаются и скопляются атомы, возникает под влиянием их напора круговорот<sup>2</sup>, который втягивает в себя все больше окружающих материальных масс. При этом однородное присоединяется к однородному с ним, так как более грубые, малоподвижные, атомы собираются в середину, а тонкие, более подвижные, отталкиваются к периферии; а все такое целое получает равномерное вращение. Для образующихся таким образом отдельных предметов важны, кроме фигуры составляющих их атомов, еще два условия<sup>3</sup>: порядок и положение атомов. Следовательно, действительные свойства воспринимаемых вещей сводятся к их пространственной фигуре, их тяжести (определяемой массой материи, без заключенного в ней пустого пространства) и их плотности и твердости (зависящих от способа распределения материи и пустого пространства). Это все первичные<sup>4</sup> свойства, присущие вещам в себе. Все же остальные свойства присущи им лишь в той степени, в какой эти вещи действуют на воспринимающие существа. Эти вторичные свойства, следовательно, не суть признаки вещей, а только состояния того, кто воспринимает последние<sup>5</sup>. К ним Демокрит причислял, главным образом, цвет, вкус, температуру; а их субъективность он основывал на различии впечатления, производимого одним и тем же предметом на разных лиц<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Но во всех случаях атомы представлялись столь малыми, что не могли быть доступны восприятию.

<sup>2</sup> Diog. Laert. IX, 31 ff.

<sup>3</sup> Arist. Met. I, 4. В этом месте под τὸ δὴν (бытием) надо разуметь составленное из атомов бытие, потому что τάξις (порядок) и θέσις (положение) не могут быть отличительными признаками единичных атомов, а только сложных. Ср. De gen. et cog. I, 1 (314 a, 24), где указывается, что вещи различаются по атомам и их τάξις и θέσις (порядку и положению). Последние два условия (порядок и положение) определяют ἀλλοίωσις (превращения), качества единичных вещей.

<sup>4</sup> Выражения первичные и вторичные свойства введены Локком. Демокритовские различия были раньше возобновлены Декартом, но он причислял плотность (solidity) к вторичным свойствам; Локк же отнес ее опять к числу первичных свойств.

<sup>5</sup> πάθη τῆς αἰσθησέως ἀλλοιουμένης Theophr. de sens. 63 f.

<sup>6</sup> Ibid.

В этом учении о субъективности чувственных свойств (подробности см. ниже) Демокрит следует направлению Протагора, как это доказывается его релятивистическим обоснованием. Poleмика же его с Протагором заключалась только в следующем: Демокрит, подобно Платону, допуская относительность чувственного восприятия, был убежден в возможности познания абсолютной действительности, и потому, вместе с Платоном, оспаривал мнение Протагора, чтобы в именно этом-то относительном смысле можно было назвать «верным» всякое восприятие. Ср. *Sext. Emp. adv. math.* VII, 389, а также *Plut. adv. Col.* 4, 2 (1109). Демокрит сверх того признает субъективно-относительное наряду с объективно-абсолютным. Но для него действительность (и в этом заключается его родство с пифагорейцами) составляют пространство и геометрические формы телесного.

Всякая встреча нескольких атомов может сделаться, таким образом, местом зарождения распространяющегося все далее и далее круговоротного движения, а вследствие этого — кристаллизационным пунктом отдельного мирового образования. Происшедшие таким путем маленькие «миры» или втягиваются в движение большей системы и становятся ее составными частями, или же, в случае неудачного столкновения, разбиваются друг о друга и рассеиваются. Так возникает бесконечное разнообразие бесчисленных миров и образуется вечный жизненный процесс, в котором миры вселенной вновь возникают и уничтожаются, повинувшись исключительно механической необходимости.

Относительно возникновения нашей мировой системы этот атомизм учил, что она парит в пустом пространстве в виде шара; внешняя ее оболочка состоит из сплоченных атомов, а внутри она наполнена воздухом; в середине же ее покоится дискообразная земля. На последней и до сих пор продолжается процесс отделения твердого от жидкого. Звезды сходны с землей, хотя гораздо меньше. Огонь их зажигается всеобщим вращением и питается парами земли. Солнце и луна представлялись Демокриту значительной величины (он говорил о горах на Луне): они первоначально были группами самостоятельных атомов, а потом их втянуло вращение земной системы, и тогда они воспламенились.

Здесь нельзя дать более подробного описания разделения элементов вследствие круговоротного движения, см. *Zeller* I<sup>4</sup>, 798 ff. Целлер все еще держится того мнения, что первоначальным движением атомов атомисты считали падение (представляемое чувственным образом сверху вниз); но по новейшим исследованиям (см. ниже) это оказывается в лучшем случае сомнительным; нечто подобное впервые встречается в изложениях эпикурейского оттенка. В подлинных произведениях Демокрита речь идет только о противоположности центробежного и центростремительного движения. И тем удивительней то обстоятельство, что в астрономии Демокрит держится очень отсталой, по тому времени, точки зрения: он упускает из виду шарообразность земли, присоединяется исключительно к Анаксатору и ни в чем к пифагорейцам. Но помимо этого, все остальные частные гипотезы, например, по физике и по метеорологии, всегда свидетельствуют об ученом, разумном естествоиспытателе и об его зоркой наблюдательности. В области



биологии он оставил много отдельных наблюдений и попыток объяснения, которыми позднее воспользовались Аристотель и другие; о возникновении организмов он думал так же, как и Эмпедокл §21.

Ср. *A. Brieger, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leuk. u. Dem. (Halle 1884)*. — *H.C. Liepmann, Die Mechanik der Leuk.-Dem.-Atome. (Leipz. 1885)*.

Главнейший элемент у Демокрита — огонь. Он — самый совершенный, потому что самый подвижный, и состоит из мельчайших атомов, гладких и круглых<sup>1</sup>. Значение же его состоит в том, что он служит и принципом движения организмов<sup>2</sup>, и материей души<sup>3</sup>, ибо движение атомов огня есть психическая деятельность<sup>4</sup>. Исходя из этого основания, Демокрит строит тонко разработанную материалистическую психологию, которая, в свою очередь, образует фундамент его теории познания и этики.

*Fr. Heimsoeth, Dem. de anima doctrina (Bonn 1835)*. — *C. Hart, Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Dem. (Leipzig 1886)*. — Ясно, что учение Демокрита об огне заимствовано из философии Гераклита; но в то же время во многом, например в органическом мире, огонь у атомистов имеет то значение, какое Анаксагор придал своей материи мысли (*νοῦς*). Правда, огонь не единственный элемент, который двигался бы сам собой; но он самый подвижный из элементов, сообщающий свое движение более тяжелой материи. После этого понятно, что Демокрит находил душу и разум распределенными по всей вселенной, понятно и название «божественных», которое он дал им<sup>5</sup>. Но, конечно, толкование, отыскивавшее в его учении мировую душу, подобную гераклито-стоической, принадлежит к позднешему времени, так как атомистическая раздробленность движений атомов огня не имеет ничего общего со связанной функцией подобной души (каковая функция сомнительна, впрочем, даже и у Анаксагора).

В физиологическом отношении Демокрит полагал, что атомы души распространены по всему телу. Он даже помещал между каждыми двумя атомами остальной материи человеческого тела один атом огня<sup>6</sup>. Он предполагал, что разным частям тела соответствуют разные по величине и подвижности атомы души, соответственно с чем разные психические функции относил к различным седалищам: мышление он помещал в мозгу, сильные душевные движения (*δρῦν*) — в сердце, восприятия в отдельных органах чувств, а чувственные желания — в печени. Атомы огня поддерживаются в

<sup>1</sup> Arist. de coelo. III, 4.

<sup>2</sup> Id. de an. I, 2.

<sup>3</sup> Ср. *Zeller I<sup>4\*</sup>, 814*.

<sup>4</sup> Arist. I, с. 405 а 8 ff.

<sup>5</sup> Cic. de nat. deor. I, 43, 120.

<sup>6</sup> Lucret. De rer. nat. III, 370.

теле дыханием, так что приостановка его во сне или при смерти ведет к уменьшению и почти к полному уничтожению психической жизни. Таким образом, со смертью рассеивается и духовная индивидуальность человека.

Характерная черта психологии Демокрита заключается в его основном положении, что душевная жизнь со всем ее качественно-определенным содержанием сводится на количественное различие в движении атомов. И реальность душевной жизни заключается только в движении атомов<sup>1</sup>, хотя бы и наитончайшем и наисовершеннейшем. Таким образом, основная задача этого учения сводится к тому, чтобы указать на те различные роды движений атомов, которые составляют истинную сущность различных психических функций.

Прежде всего это обнаруживается в теории восприятия. Так как, по механическому принципу, действие вещей на нас во время восприятий возможно только чрез соприкосновение<sup>2</sup>, то ощущение может быть объясняемо только отделением от вещей маленьких частичек, которые проникали бы в наши органы чувств и приводили бы в движение заключающиеся в них атомы огня; это-то движение и есть ощущение<sup>3</sup>. И Демокрит действительно полагает, примыкая к теории Эмпедокла, что движение, соответствующее атомистическому строению какого-либо органа и играющее роль его раздражителя, тогда только переходит в нем в восприятие<sup>4</sup>, когда навстречу этому движению идет такое же движение атомов души данного органа<sup>5</sup>. В особенности Демокрит развивает эту теорию для зрения и слуха<sup>6</sup>, и по отношению к первому очень важно для характеристики всего его

<sup>1</sup> Само собою разумеется, что Демокрит в действительности не вывел дедуктивным образом этого переведения количественного в качественное, как это ему казалось; он его только утверждал. Вообще сделать это совершенно невозможно, в чем и лежит несостоятельность материалистической метафизики. Но систематические попытки Демокрита добиться этого сделали его отцом материализма.

<sup>2</sup> Поэтому у Демокрита основное чувство — чувство осязания (ср. Arist. de sens. 4.) — мнение, которое имеет представителей и в новой физиологии.

<sup>3</sup> Theophr. de sens. 54 ff.

<sup>4</sup> Ibid. 56 развито применительно к уху. И тут Демокрит подходит очень близко к современной точке зрения, так называемой специфической энергии органов чувств, зависящей от способности периферических конечностей органов к распространению различных движений.

<sup>5</sup> Что было развито именно относительно глаза. Arist. de sens. 2.

<sup>6</sup> Theophr. de sens. 57.

учения, что исходящие из предметов истечения он называет *телесными* изображениями (εἰδῶλα).

В определении ценности познания, получаемого чрез ощущение, Демокрит вполне примыкает к Протагору; так как вызванное таким путем состояние движения в данном органе зависит не только от воздействующей среды<sup>1</sup>, но и от самостоятельных движений атомов огня<sup>2</sup>, то оно и не может быть правильным выражением природы воспринимаемых вещей. В этом-то именно и состоит субъективность чувственных ощущений, а равно и их неспособность доводить нас до истинного познания. Потому-то чувства и дают нам только качественные определения, например, цвета, вкуса, температуры, а не представления о самих атомах и об их соединении в пустом пространстве. Эту мысль Демокрит формулирует в софистическом противополжении человеческих утверждений — истинной природе: только утверждается, будто бы нечто — сладко, горько, тепло, холодно, окрашено; на деле же существуют одни лишь атомы и пустота (νόμῳ γλυκὸν καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίη' ἐτεῆ δὲ ἄτομα καὶ κενόν)<sup>3</sup>. — Чувственный опыт лишен объективной правды<sup>4</sup>, он дает лишь темный взгляд на действительность; истинное же познание (γνῆσις γνῶμη)<sup>5</sup>, познание недоступных для восприятия нашими органами чувств атомов и на столько же скрытого от нас пустого пространства может дать только мышление.

Этот рационализм, типично противопоставляющий естественно-научную теорию непосредственному чувственному опыту, исходит, таким образом, под влиянием метафизической потребности из теории восприятия Протагора, но идет дальше нее. Очень поучительную в этом отношении параллель между Демокритом и Платоном проводит Sext. Emp. adv. math. VIII, 56. Рационализм Демокрита вполне соответствует в главных чертах рационализму древнейшей метафизики и натурфилософии. Разница только в том, что здесь дело не ограничивается простым утверждением рационализма, но он еще обосновы-

<sup>1</sup> Ibid. 50.

<sup>2</sup> В этом встречном движении, главным образом, кроется гераклито-протагоровский момент этой теории.

<sup>3</sup> Sext. Emp. VII, 135. Ср. Theophr. de sens. 63 ...ὡς οὐκ εἰσι φύσει, Таким же образом, он отнес человеческое наименование вещей к θεοῖς. Ср. Zeller I<sup>4</sup>, 824. 3.

<sup>4</sup> Именно к этому (как, впрочем, и у Эмпедокла) надо отнести случайные сетования на ограниченность человеческого познания (Diog. Laert. IX, 72, ср. Zeller ibid. 823 ff.); и это тем более так, что Демокрит ясно учил (вполне согласно со своей теорией) о существовании помимо человеческих еще и иных способов восприятия для других вещей. Plut. plac. IV, 10, 3. Ср. ниже.

<sup>5</sup> Sext. Emp. adv. math. VII, 139.

вається антропологічної доктрині. Ще необхідно зазначити (это тоже важно для параллели, проводимой между Демокритом и Платоном, ср. *Natorp, Forschungen 207*), что у Демокрита истинное познание ( $\gamma\nu\omega\mu\eta \nu\eta\eta\sigma\iota\eta$ ) касается именно пространства и возможных в нем математических отношений. Нельзя решить, в какой степени тут примешивается пифагорейзм. Во всяком случае, подобно пифагорейцам и академии, Демокрит еще очень далек от того плодотворного применения математики к физическим теориям, которое было введено в науку Галлилеем.

Но, в конце концов, и мышление, познающее истину всех вещей, есть ничто иное, как движение атомов и, таким образом, однородно<sup>1</sup> с восприятием; так как сверх того мышление, равно как и все прочие движения, должно иметь механический повод, то Демокрит видит себя вынужденным признать, что мышление ( $\nu\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), так же как и восприятие ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), предполагают<sup>2</sup> проникновение в тело телесных изображений ( $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$ ) из внешнего мира. Но как Демокрит представлял себе этот процесс мышления во всех подробностях, об этом, по имеющимся источникам, можно<sup>3</sup> делать только догадки. Есть свидетельство<sup>4</sup>, что причиной сновидений, грез и галлюцинаций он считал подобные же телесные изображения ( $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$ ): так же и в этих явлениях мы имеем дело с представлениями, которые тоже образуются посредством телесного отпечатка, но не таким путем, как обыкновенные восприятия<sup>5</sup>. Демокрит, однако, далек от того, чтобы считать эти образы только субъективными продуктами, скорее он приписывает им как бы предчувствие истины<sup>6</sup>. Притом он эти процессы представляет (что доказывает уже самое выражение «телесные изображения» —  $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$ ) аналогичными зрению. Более мелкие телесные изображения ( $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$ ), чем те, которые обыкновенно действуют на

<sup>1</sup> Хотя, рассматриваемое само по себе, оно не более однородно с восприятиями, чем вообще со всеми (душевными) функциями атомов огня.

<sup>2</sup> *Plut. plac. IV, 8, 3.*

<sup>3</sup> *Zeller* полагает (*I<sup>4\*</sup>, 821, 2*), что Демокрит совсем не пытался исследовать психологической причины преимущества мышления пред восприятием. Однако противное, по-видимому, показывают прочие подробности его психологической познавательной теории, а также важность этого вопроса для всей его системы, и наконец следы таких попыток в оставшихся отрывках; ср. для этого вышеприведенное сочинение *C. Hart'a*.

<sup>4</sup> *Plut. quaest. conv. VIII, 10, 2. Cic. de div. II, 67, 137 ff.*

<sup>5</sup> Из дошедших отрывков не совсем ясно, объясняет ли он сновидения только проникновением  $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$  во время сна без помощи органов чувств, или же тем, что  $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$  проникают и во время бодрствования, но вследствие своей слабости становятся деятельными только во время сна. Вероятно, он соединял оба предположения.

<sup>6</sup> По *Plut. a. a. O.* сон может открыть спящему даже душевную жизнь других людей.

чувства, порождают соответственно более тонкие движения атомов души, а с ними и познания, получаемые в сновидениях. Если же Демокрит рассматривал мышление как самое тонкое движение атомов, то понятно, что он должен был считать и возбудителями его наимельчайшие телесные изображения (εἰδῶλα), именно те, в которых отпечатывается истинное, атомистическое строение вещей. Сообразно с этим, мышление есть непосредственное созерцание<sup>1</sup> самых мелких подразделений действительности, т.е. признание атомистической теории. У большинства людей эти мельчайшие телесные изображения (εἰδῶλα) затемняются грубыми и сильными влияниями, которым подвергнуты органы чувств, и потому остаются бездеятельными; мудрец же восприимчив к ним<sup>2</sup>; но для того, чтобы сознать их, он должен отвлечь свое внимание от деятельности своих чувств<sup>3</sup>.

Ср. E. Johnson, *Der Sensualismus des Dem. etc.* (Plauen 1863). — *Natorp*, *Forschungen* 164 ff. — Считать Демокрита сенсуалистом справедливо лишь в том отношении, что он представлял себе причину и функцию мышления аналогичными с функциями (зрительного) восприятия; но у Демокрита процесс мышления происходит без содействия, даже при условии отсутствия, чувственной деятельности. В этом он является определенным рационалистом. Те же места, на основании которых Демокриту ложно приписывают, будто он от явлений (φαινόμενα) заключает к умопостигаемым вещам (νοητά) (Sext. Emp. VII, 140; Arist. de an. I, 2; Met. IV, 5) доказывают, с одной стороны, только то, что он объяснял явления движениями атомов: τῷ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι — «составляя из их изменений то, что воспринимается нами» (Theophr. de sens. 49), а с другой — то, что он требовал для оправдания всякой теории, чтобы она умела объяснить явления и вывести кажущееся бытие из абсолютной действительности: λόγοι πρὸς τὴν εἰσθησίν ὁμολογούμενα λέγοντες — «подыскивая мысли, согласующиеся с восприятиями» (Arist. de gen. et cog. I, 8, 325 a).

§33. *Этика* Демокрита так же, как и учение о познании, коренится в его психологии: чувства и желания суть движения (κινήσεις) атомов огня. И как в теоретической области он установил различие в ценности между грубыми раздражениями органов чувств, вызывающими только затемненное познание явлений, и тончайшими

<sup>1</sup> Как раз по отношению к этой, очевидно, повсюду господствующей аналогии со зрительными восприятиями, безусловно справедливо мнение, что Демокрит характеризовал мышление, как «непосредственное подмечивание», или «и н т у и т и в н о е» постижение абсолютной действительности; это мнение высказал Brandis (Handbuch I, 333 f.), позднее (Gesch. der Entw. I, 145) он от него отказался; снова же оно было принято Johnson'ом.

<sup>2</sup> Ср. несколько темное место у Plut. plac. IV, 10: Δημόκριτος πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῶα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεοὺς.

<sup>3</sup> Ср. Hart, a. a. O. p. 19 f.

движениями мышления, сообщающими уразумение истинного строения вещей, так тот же принцип он применил и к практической цели. Как там познание, так тут блаженство (εὐδαιμονία) составляют цель (τέλος)<sup>1</sup>, и при достижении ее приходится иметь дело с тем же основным различием между кажущимся и истинным<sup>2</sup>. Удовольствия чувств обманчивы, а истинны только лишь духовные радости. Эта основная мысль, параллельная вышеуказанному принципу его учения о познании, проводится во всех этических изречениях Демокрита. И, по-видимому, в этой области он руководился тем убеждением, что резкие, бурные<sup>3</sup> движения (а такие именно и порожаются раздиранием чувств) нарушают равновесие души (т.е. атомов огня), и поэтому, несмотря на временное, кажущееся удовольствие, они ведут к продолжительному неудовольствию, тогда как тонкое, нежное движение мыслящей деятельности заключает в себе истинное удовольствие.

Ср. *Lortzing*, Über die ethischen Fragmente Dem.'s (Berlin 1873). — *R.Hirzel* im *Hermes* (1879, p. 354 ff.). — *Fr.Kern*, in *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik* 1880, *Ergänz.* — Heft. — *M.Heinze*, *Der Eudämonismus in der griech. Philos.* (Leipzig 1873). — Таким образом, в этике Демокрита находит свое полное завершение та попытка свести качественные определения на количественные, которая собственно и придает его атомизму обособленное положение в античной науке. Тонкие движения (μικρά κινήσεις) представляют как в нравственной, так и в интеллектуальной области истинное благо, грубые же (μεγάλα) обманчивы. Подробности ср. особенно у *S.Hart'a*, а. а. О. р. 20 ff. Если, таким путем, ценность психических функций и там, и здесь поставлена в зависимость (и именно в обратном отношении) от движения атомов, то нельзя не вспомнить при этом подобный же принцип в гедонизме Аристиппа, который, конечно, более грубым образом, утотребил то же мерило для определения ценности и чувственных наслаждений. Нельзя решить, было ли тут прямое влияние Демокрита на киренцев, или же оба учения развивались из общего протагорского корня.

Демокрит смотрит на чувственное удовольствие, как на что-то относительное, и придает ему цену феномена<sup>4</sup>, а не φύσις, абсолютной

<sup>1</sup> Или обр. fr. 8 и 9. В этом установлении однообразного принципа для определения этических ценностей Демокрит стоит странным образом (мало чем отличаясь и по существу) рядом с Сократом. Ср. *Ziegler*, *Gesch. der Ethik*. I, 34 очень удачно приведено там (*ibid.* 36), что ученик Демокрита Анаксарх носил прозвание Εὐδαιμονικός.

<sup>2</sup> И здесь мерилom служит противоположение νόμος и φύσις. Чувственное наслаждение считается ценным только вследствие человеческой привычки (νόμῳ). Мудрец же и относительно них живет φύσει.

<sup>3</sup> fr. 20. (*Stob. ecl.* I, 40).

<sup>4</sup> *Plat. Resp.* 584 а. Данное здесь изложение опирается в главном на места Платона: *Resp.* 583 ff. и *Phileb.* 43 ff., отношение которых к Демокриту доказали *Hirzel* и *Natorp* (ср. стр. 135, прим. 2-ое). То и другое место замечательно тем, что они отличаются медицинскими выражениями и примерами, которые, вероятно, принадлежат сочинению Демокрита (περί ευθυμίας).

действительности; оно, как и восприятие, различно у разных индивидуумов и зависит от их временного состояния. Поэтому, всякое подобное удовольствие обусловлено только прекращением неудовольствия, причиняемого<sup>1</sup> желанием, вследствие чего оно теряет свой кажущийся позитивный характер. Истинное же блаженство человека заключается в спокойствии (ἡσυχία)<sup>2</sup> души, и для обозначения его Демокрит употреблял большею частью выражение εὐθυμία, — хорошее расположение духа; но кроме того и много других, как например: ἀθαμβία — неустрасимость, ἀταραξία — невозмутимость, ἀθαυμασία — неизумляемость, ἁρμονία — гармония, ἑσμετρία<sup>3</sup> — соразмерность, особенно же εἰδεστός — внутреннее благосостояние. При этом очень удачен употребляемый им образ морского затишья (γαλήνη): как всякое излишнее<sup>4</sup> раздражение побуждает мышление к неправильности (ἄλλοτροπεῖν)<sup>5</sup>, так точно оно повергает чувства в бурное, беспокойное состояние. Правильное состояние нежного, гармонического движения душевных атомов возможно только посредством мысленного познания: из него, поэтому, и вытекает истинное счастье человека.

В этих положениях этика Демокрита, со стороны содержания, достигает, по-видимому, вполне высоты этики Сократа. Так же и она ставит нравственное достоинство человека в самую тесную зависимость от его интеллектуального усовершенствования; основу худого она видит в неразвитости<sup>6</sup>. Поэтому Демокрит не ищет счастья человека во внешних благах<sup>7</sup>, но в познании<sup>8</sup>, в гармоническом образе жизни, что возможно только при умеренности и ограничении самого себя<sup>9</sup>. Он учит, что нравственное достоинство человека определяется не только его поступками, но прежде всего его настроением<sup>10</sup>, и что поступающий несправедливо по истине несчастнее, чем несправедливо стра-

<sup>1</sup> fr. mor. 47.

<sup>2</sup> Resp. 583 c. ff.

<sup>3</sup> Последние два термина напоминают пифагорейзм.

<sup>4</sup> fr. 25.

<sup>5</sup> Theophr. de sens. 58.

<sup>6</sup> fr. 116.

<sup>7</sup> fr. 1.

<sup>8</sup> fr. 136.

<sup>9</sup> fr. 20; ср. 25.

<sup>10</sup> fr. 109.

дающий<sup>1</sup>. Истинное блаженство<sup>2</sup> он видит всегда в спокойствии человека в самом себе (εὐδαιμόνεια), в отречении от чувственных желаний и в наслаждении духовной жизнью.

Многочисленные отдельные изречения, сохранившиеся от Демокрита, вполне согласны с этими благородными, возвышенными взглядами на жизнь; но так как все они дошли до нас без всякой связи, в отрывочном состоянии, то нельзя решить, была ли у него, и в каких пределах, систематический вывод из одного основного принципа. Особенно надо отметить, как высоко ценил Демокрит дружбу<sup>3</sup>, а также его глубокое понимание значения государственной жизни<sup>4</sup>; и только для мудреца<sup>5</sup> он, подобно софистам, допускал космополитизм.

К религии Демокрит, в силу своей философии, относился вполне индифферентно: мифические образы он объяснял частью моральными аллегориями<sup>6</sup>, частью мифическим истолкованием природы<sup>7</sup>. Рядом с этим, однако, он признавал (в связи с своим учением о восприятии) существование высших существ, по виду своему похожих на человека. Они недоступны обычному восприятию, но являются в видениях, снах и т. д. И эти существа он назвал εἰδωλα — телесные образы, выражением, которое он в своей теории познания употребляет для обозначения истечения воспринимаемых тел. Они частью благодетельны, частью же приносят несчастье<sup>8</sup>. Признание их философom вытекает как бы из смутного сознания недостаточности его атомистического объяснения мирового строя.

После Демокрита школа в Абдере очень скоро исчезает. Даже и в частных исследованиях после смерти своей главы она не произвела почти ничего замечательного<sup>9</sup>. Философское направление ее все больше усваивало софистические элементы<sup>10</sup>, а вместе с тем и скепсис. Примечательнее остальных *Метродор* из Хиоса и

<sup>1</sup> fr. 224.

<sup>2</sup> Нельзя решить, насколько Демокрит при этом отличал совершенное счастье мудреца, добытое чрез γνῶσις ἑωῦτον, от самоудовлетворения обыкновенного человека, достигнутого умеренностью и самообладанием. См. *Th. Ziegler a. a. O.*, который оба главные сочинения о вопросах нравственности περί εὐθυμίας и βρωθήκας ставит в сходное с этим отношении.

<sup>3</sup> Fr. 162 ff.

<sup>4</sup> В этом отношении он стоял на стороне демократии, fr. 211.

<sup>5</sup> Fr. 225.

<sup>6</sup> Clemens, Cohort. 45 b.

<sup>7</sup> Sext. Emp. adv. math IX, 24.

<sup>8</sup> Ibid. 19.

<sup>9</sup> Астрономические предположения Метродора скорее даже знаменуют возвращение к гераклитовским представлениям, cf. *Zeller I<sup>4</sup>, 859*.

<sup>10</sup> О теоретическом скепсисе Метродора ср. Euseb. граер. ev. XIV, 19, 5. То, что известно об этическом направлении Анаксарха, напоминает как гедонизм так и цинизм.



Анаксарх из Абдеры (он сопутствовал Александру в азиатском походе). Ученик последнего Пиррон ввел элементы учения Демокрита в скептицизм, а его современник Навзифан сообщил их учению Эпикура.

§34. В то время, как завершение Демокритом метафизики естествознания посредством материалистической психологии образовало в общем прогрессе античного мышления только быстро проходящее боковое течение, главное направление греческой философии нашло в центре аттического образования свое полное выражение в этическом идеализме платоновского учения. Те же самые элементы прежней философии, которые служили основанием и Демокриту, получили новую, совсем иную комбинацию под влиянием сократовского принципа. И здесь материал для построения системы дают тоже Гераклит, Парменид, Анаксагор, Филолай и Протагор; но он перерабатывается совершенно оригинальным образом с точки зрения познания посредством понятий.

Платон, сын Аристана и Периктионы, происходил из знатного и богатого рода, родился он в Афинах в 427 г. Будучи одарен умственными и физическими преимуществами, он при этом получил отличное образование, следствием которого было его близкое знакомство с философскими теориями, составлявшими предмет интереса в Афинах. Политические тревожения того времени (пелопонесская война и ее ход, все более и более критической для внешней и внутренней политики Афин) внушили юноше желание политической деятельности; с другой стороны, его неотразимо влекло к себе широкое развитие искусств того времени, и он пытал свои силы в различных родах поэзии. Обе эти склонности легко можно проследить во всей философии Платона; они проявились, с одной стороны, в живом, хотя и изменявшемся по существу, отношении его философского учения к государственным задачам, а с другой — в художественно обработанной форме его диалогов. Но сначала то и другое было заслонено его преклонением перед личностью и учением великого учителя Сократа, самым верным и даровитым учеником которого он был многие годы.

Из более общих сочинений о Платоне и его учении можно назвать: *W.C.Tennemann, System der plat. Philos.* (4 Bde. Leipzig 1792 — 95). — *Fr.Ast, Pl's Leben und Schriften* (Leipzig 1816). — *K.F.Hermann, Gesch. und Syst. der plat. Philos.* 1 Bd. (Heidelb. 1839). — *C.Grote, Platon and the other companions of Socr.* (Lond. 1865). — *H.v.Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (Göttingen 1861 ff.). — *A.E.Chaignet, La vie et les écrits de Pl.* (Paris 1871).

О жизни философа писали уже его ближайшие ученики, особенно Гермодор, а также перипатетик Аристоксен и др. Сохранились изложения Апулея и

Олимпиодора (напечатано в издан. Cobet'а Diog. Laert.), далее Vita Platonis в Prolegomena'х (напеч. в издан. Hermann'а, Die platonischen Schriften). Очень неверный источник представляют письма (все подложные), издаваемые вместе с сочинениями: из них только седьмое имеет некоторую ценность. Из новейших сочинений можно отметить K. Steinhart, Pl's Leben (Leipzig 1873).

Со стороны отца Платон происходил из рода Кодридов, а по матери род его восходит до Солона<sup>1</sup>. Сам он был назван в честь своего деда Аристоклом, а прозвание — Платон (Πλάτων) получил, как говорят, уже от своего учителя гимнастики за свой широкий лоб. Год его рождения можно определить на основании свидетельства Гермодора (Diog. Laert. III, 6), по словам которого Платон 28 лет отправился в Мегару к Эвклиду (непосредственно после смерти Сократа в 399 г.). То обстоятельство, что годовщина его рождения праздновалась Академией 7-го Таргеллона, стоит, может быть, в некотором соответствии с культом Аполлона, в связи с которым находятся многие, по-видимому рано возникшие, мифы касательно происхождения философа.

Что Платон рано отличался и в физических упражнениях, и в изящных искусствах, это весьма вероятно, судя по всем описаниям его личности. Отдельные свидетельства об его учителях маловажны для его научной оценки (Zeller II<sup>3</sup>, 342). Аристотель<sup>2</sup> свидетельствует о раннем знакомстве Платона с Кратилом, последователем Гераклита; но невозможно определить, в каком периоде своего развития познакомился он с другими философскими учениями, следы которых, за исключением атомистики, можно найти в его произведениях: сначала наравне с Гераклитом на философа имели влияние алейцы, Протагор и другие софисты, позже<sup>3</sup> — Анаксагор и пифагорейцы.

По традициям своего рода и под влиянием воззрения Сократа Платон в политическом отношении был враждебен демократии; но, с другой стороны, его собственные воззрения в том виде, как он излагал их в своих произведениях, настолько резко отличались от воззрений исторически сложившейся аристократии, что делали совершенно понятным его постоянное удаление от общественной жизни своего родного города. Не подлежит сомнению и то обстоятельство, что, согласно моде того времени, Платон в своей юности занимался писанием эпических и драматических стихотворений, хотя относящиеся сюда анекдоты<sup>4</sup> о нем и не достоверны.

Нельзя точно определить времени знакомства его с Сократом, которое, во всяком случае, заставило юношу позабыть все свои прежние интересы. Если ему было тогда (по свидетельству Гермодора<sup>5</sup>) 20 лет, то значит его стихотворные попытки, прекратившиеся с начала знакомства, продолжались лишь очень

<sup>1</sup> Что его семья была бедной, как утверждают некоторые позднейшие писатели, это в высшей степени невероятно, судя по всему образу его жизни.

<sup>2</sup> Met. I, 6.

<sup>3</sup> И именно относительно — очень поздно; ср. ниже.

<sup>4</sup> Ср. Zeller II<sup>3</sup>, 343 f.

<sup>5</sup> Diog. Laert. III, 6.

недолго. Вероятно, Платон еще при жизни Сократа наметил содержание отдельных разговоров в своих более ранних диалогах (ср. ниже)<sup>1</sup>.

По смерти Сократа Платон с некоторыми учениками этого последнего отправился в Мегару к Эвклиду. Но вскоре после этого он предпринял путешествие в Кирену<sup>2</sup> и Египет, из которого он вернулся в Афины, по-видимому, в 395 г.; здесь началась его деятельность, если и не учительская, то во всяком случае литературная, причем предметом ее было опровержение софистики в различных ее направлениях. В конце первого десятилетия четвертого столетия он предпринял свое первое путешествие в Великую Грецию и Сицилию; это путешествие не только дало ему возможность лично познакомиться с пифагорейцами, но и привело в Сиракузы к Дионисию Старшему. Здесь завязались у него тесные сношения с Дионом, вследствие чего он замешался в смуты политических партий, господствовавших при дворе. Это оказалось для него опасным; он навлек на себя неудовольствие тирана, и тот поступил с ним, как с пленным, именно выдал его спартанскому послу. По приказанию этого последнего философ был привезен на невольничий рынок в Эгине, где его выкупил киренец Анникерид. В 387 г. Платон возвратился в Афины и вскоре после этого основал при гимназии Академа философское общество, в котором он излагал все возраставшему кружку друзей и окружающих его юношей свою философию, как в форме диалогов, так и в виде лекций.

Отдельные даты этого периода его жизни, о котором источники повествуют отнюдь неодинаково, твердо установлены Целлером (IР, 349 ff.). И весьма вероятно, что «скитальческие годы» Платона не продолжались без перерыва от смерти Сократа до неудачи философа в Сиракузах; не менее вероятно и то, что в этот промежуток времени он уже начал в Афинах свою учительскую деятельность, правда, в более тесном кружке, а не в таком законченном учреждении, как Академия. Его литературная деятельность за этот промежуток времени (395—391) преисполнена одной руководящей мыслью — защитить от софистики, процветавшей в то время, более чем когда-либо, учение Сократа в том виде, как его Платон усвоил и начал развивать дальше. Нерешенным остается вопрос, по политическим ли причинам<sup>3</sup> оставил Платон вторично свою родину во время коринфской войны, когда в Афинах опять господствовала демократия. Вероятно, он уже тогда при сиракуз-

<sup>1</sup> Свидетельство о Лисиде, *ibid.* 35, само по себе не представляет ничего невероятного.

<sup>2</sup> Его близкие отношения к математику Феодору, ученику Протагора (ср. Theaet.), стоят так или иначе в связи с этим пребыванием в Кирене; в связи же с ним находится, быть может, и его, по существу полемическое, отношение к Аристиппу.

<sup>3</sup> Что около этого времени общественное внимание опять обратилось на сократовцев, видно из обличительной статьи, направленной против Сократа и изданной ритором Поликратом; ср. *Überweg-Heinze* 1<sup>1</sup>, 114.

ком дворе, может быть, в союзе с пифагорейцами, пытался осуществить свои политические принципы посредством влияния на тирана, так как трудно объяснить обращение с ним Дионисия (который угрожал, кажется, даже и его жизни) только тем, что к нему не подходила платоновская свобода речи в вопросах этики; напротив, это совершенно понятно, если Платон замешался в политику.

Учительская деятельность Платона сначала, конечно, была введена совершенно по сократовскому методу: это были разговоры, имеющие целью образование понятий, это было искание истины совокупными усилиями. Но по мере того, как развивались его собственные взгляды, а школьная организация становилась все замкнутее, деятельность Платона делалась более поучающей и принимала все более и более характер лекций. Это можно проследить и в порядке диалогов, в которых участие собеседника становится последовательно все слабее и все незначительнее. Лекции Платона были позже изданы Аристотелем и другими его учениками.

Только два раза Платон отрывался от своей учительской деятельности в Академии, наполнявшей всю вторую половину его жизни, и то оба раза побуждаемый надеждой на осуществление своих политических идеалов: именно, после смерти Дионисия Старшего он пытался в союзе с Дионом повлиять на Дионисия Младшего. Но уже при первой попытке в 367 году он не имел успеха; а третье сицилийское (в 361 г.) путешествие, целью которого было, главным образом, примирение Диона с тираном, подвергло самого его серьезной опасности; философа спасло, по-видимому, только энергичное заступничество пифагорейцев, которые, с Архитом во главе, были представителями тарентинского могущества.

Платон умер в 347 г., 80 лет от роду, почитаемый современниками и прославляемый последующими веками, как бы герой. Без сомнения это был совершеннейший грек и великий человек. Подобно тому, как он соединял в себе все преимущества физического развития с умственной и нравственной силой, он облагородил и прекрасную жизнь греческого мира, придав ей глубину духовного бытия, что на тысячелетия упрочило его значение в истории человеческого мирозерцания.

Политический характер второго и третьего путешествия Платона в Сицилию — вне всякого сомнения, хотя это, конечно, не мешало ему преследовать (посредством общения с пифагорейцами) и свои философские интересы. Во всяком случае «учение о числах» оказывало все возрастающее и отчасти неблагоприятное влияние на развитие его философского мышления, тогда как и пифагорейцы, со своей стороны, испытали благотворное действие его духа; ср. §38.

Свидетельства древних о продолжительности жизни и смерти философа мало чем разнятся между собой, и их все можно объединить в предположении, что он умер в середине 347 года. Передают, что смерть застигла его во время обеда; свидетельство Цицерона — «scribens est mortuus» — вероятно, означает, что Платон до самой своей смерти писал и отделял свои произведения. Подозрения относительно его личного характера возникли в позднейшей литературе, благодаря неприязненности школьной полемики; они опровергаются тем почтением, с которым говорит о нем Аристотель, даже в тех случаях, когда он его по существу опро-

вергает. Во всяком случае нельзя отрицать, что в последнее время, когда Аристотель пошел своей дорогой, а Платон погрузился в пифагорейскую мистику, короткость между ними ослабла и уступила место легкому несогласию.

Наиболее верное понятие о личности Платона дают нам его произведения. Они показывают, что их автор осуществлял жизненный идеал Сократа: научное исследование сполна проникнуто серьезностью нравственного стремления, которое должно осуществиться в первом. Наряду с этим в просветленной красоте их композиции и в законченной тонкости их языка виден художник, который, стоя на высоте развития своего времени, облакает современные ему идеи в форму, далеко их превосходящую. Они представляют собой (за исключением Апологии) диалоги, где в громадном большинстве случаев главным руководителем бесед является Сократ; ему же предоставляется и заключительное слово (если только дело доходит до последнего). По своему содержанию только самая малая часть из них может быть отнесена к определенному отделу философских изысканий, скорее почти всегда, исходя из основной задачи, завязывающейся и продолжают нити по всем направлениям. Поэтому его диалоги не представляют из себя ученых трактатов, но являются художественными произведениями, в которых научные происшествия передаются в идеализированной форме. Этот эстетический характер их проявляется особенно в мифах, где Платон (чаще всего в начале или в конце исследования) пользуется формой повествования для поэтического представления того, чего он не может или не хочет развить в понятиях.

Под «происшествиями» в диалогах Платона надо понимать не столкновения лиц, которыми поэт-философ воспользовался, или которые он выдумал для внешней сценичности своих произведений, а скорее научные собеседования, предпринимаемые им самим в кругу своих более зрелых друзей<sup>1</sup>. Этот характер — некоторым образом эстетического спекта действительно бывших словопрений — имеют даже такие диалоги, как Парменид, принадлежность которых самому Платону в высшей степени сомнительна, хотя тем не менее они, очевидно, принадлежат платоновскому кружку. Бывшая в действительности беседа идеализировалась и получала свою обычную форму, влагаясь в уста Сократу или какому-нибудь другому лицу, иногда уже умершему. При этом поэтическое искусство Платона выказывалось не только на выборе и в отделке, согласно требованиям вымысла, тех случаев, при которых, будто бы, эти беседы имели место, но и в пластической характеристике представителей отдельных учений, причем он часто прибегал к сильному средству — к скрытой насмешке; выказывалось это искусство также и в тонком развитии разговора, который принимал вид как бы драматического действия. Многочисленные намеки, из которых только ничтожная часть нам понятна, задевали при этом действующих в диалогах исторических лиц, а отчасти, может быть, и товарищей Платона.

<sup>1</sup> Что, конечно, происходило и позже, когда в Академии уже началось систематическое обучение и упражнение, материалом которому могли служить добытые деления и определения.

В несомненно подлинных диалогах Платон приписывает свои воззрения Сократу; исключения составляют только позднейшие: Тимей, Критий, а также Законы (Νόμοι). В первых двух — исключение это зависит от того, что предмет их мифическое, а не действительное знание, в «Законах» же в этом исключении скрывается то, что глава школы уже достигла своего собственного авторитета. — Вообще можно заметить, что драматическая сценичность, более простая и безыскусственная в первых диалогах, получает полное развитие в произведениях ἄκμῃ (расцвета) его деятельности, а в Филебе и других, более поздних, спускается опять до схематического образа изложения. — Разговоры передаются или непосредственно, как обращения и ответы на них, или же в виде пересказа, причем часто главный диалог вставляется в другой. Хотя и замечается, что более ранние диалоги составлены по второму приему, а позднейшие по первому, но во всяком случае это обстоятельство не может служить верным признаком для определения порядка их написания<sup>1</sup>.

Свидетельство древних о том, что Платон разделил философию на диалектику, физику и этику<sup>2</sup>, может относиться только к его учительской деятельности в Академии, в диалогах же оно не находит себе ни прямого, ни косвенного подтверждения: в них переплетены начала — гносеологическое, метафизическое, этическое и отчасти физическое и притом так тесно, что хотя иногда кое-где и преобладает то или другое (так напр., в Теэтете гносеологическое, а в Государстве этико-политическое), но во всяком случае никогда не встречается сознательное разграничение этих начал, что и подходит к характеру литературной деятельности Платона, более поэтической чем научной.

О платоновских мифах см. главным образом *Deuschle* (Hanau 1854) и *Volquardsen* (Schleswig 1871); об общем характере литературной деятельности Платона *E. Heitz* (O. Müller's Litteraturgeschichte II, 2, 148—235).

Нет никакого основания предполагать, чтобы какое-нибудь сочинение философа было утрачено; напротив того, дошедший до нас сборник содержит в себе много несомненно подложного и спорного. Беспорно подлинными должны считаться: Апология, Критон, Протагор, Горгий, Теэтет, Федр, Пир, Государство, Тимей, а также Филеб и Законы; несомненно подложными Алкивиад II, Соперники, Демодор, Аксисох, Эпиномис, Эриксияс, Гиппарх, Клитонфонт, Минос, Сизиф, Теаг и небольшие опыты περί δικαίου (о справедливом) и περί ἀρετῆς (о добродетели). Из сомнительных наиболее важны Парменид, Софист и Политик. Критерием подлинности прежде всего могут считаться свидетельства Аристотеля, который иногда цитирует диалоги, приводя и имя автора, и их заглавие, в некоторых же случаях что-нибудь одно, а иногда без ясного указания, чтобы он цитировал именно Платона. Составив таким образом список подлинных сочинений, следующие определяют уже частью по ясному свидетельству самого Платона, частью по их содержанию и форме.

<sup>1</sup> В Театетте применяется, даже мотивируется новый прием (143 b, c), тем не менее достоверно более поздний Phaed. и вероятно более поздний Sympos. возвращаются к старому.

<sup>2</sup> Cic. Acad. I, 5, 19. Ср. однако Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

Вопрос о последовательном порядке и о связи между собой платоновских сочинений не менее важен, как и вопрос об их подлинности. — В первом отношении главное противоречие представляют взгляды систематический и исторический\*: одни (*Schleiermacher, Munk*) видят в совокупности платоновских сочинений распределенную по заранее обдуманному плану систему, расчлененную в зависимости от идеи целого; другие же (*K.F.Hermann, Grote*) каждый диалог рассматривают, как выражение известного периода развития философа\*\*. В пользу последнего мнения говорят, помимо общих соображений, еще и многочисленные разногласия в обосновании, развитии и применении основной мысли, проведения которой по всем диалогам, все-таки, нельзя отрицать.

Относительно того и другого вопроса *corpus Platicum* представляет труднейшую, а во многих частностях, и неразрешимую задачу науки древности, хотя за последнее время насчет главных положений и установилось известное соглашение, простирающееся, впрочем, не особенно далеко.

Сочинения Платона были изданы в древности Аристофаном из Византии, подразделив часть их на трилогии, и Тразиллом, который разделал их все на тетралогии. В эпоху Возрождения они были прекрасно переведены *Marsilius 'om Ficinus* на латинский язык, а также напечатаны в оригинале (*Venedig 1513*). Дальнейшие издания были: издание *Stephanus'a* (*Paris 1578*), по которому и цитируют Платона, затем — *Zweibrücker* (*1781 ff.*), *Imann, Bekker* (*Berlin 1816 ff.*), *Stallbaum* (*Leipzig 1821 ff., 1850*), *Baiter, Orelli* и *Winkelmann* (*Zürich 1839*), *K.Fr.Hermann* (*Leipzig Teubner 1851 ff.*), *Schneider* и *Hirschig* (*Paris, Didot 1846 ff.*), *M.Schanz* (*Leipzig 1875 ff.*).

Переводы с введениями: *Schleiermacher* (*Berlin 1804 ff.*), *Hier. Müller und Steinhart* (*Leipzig 1850 ff.*), *V.Cousin* (*Paris 1825 ff.*), *B.Jowett* (*Oxford 1871*), *R.Ronghi* и *E.Ferrai* (*Padova 1873 ff.*).

*Überweg-Heinze* (*I<sup>7</sup>, 138ff.*) дает самое полное и точное обозрение обширной литературы об отдельных диалогах, которую невозможно привести здесь целиком. Главнейшие сочинения: *Jos Socher*, *Über Platon's Schriften* (*München 1820*). — *Ed.Zeller* (*Plat. Studien, Tübingen 1839*). — *Fr.Susemihl*, *Prodromus plat. Forschungen* (*Göttingen 1852*). *Entwicklung der plat. Philos.* (*Leipzig 1855—60*). — *F.Suckow*, *Die wissensch. und künstlerische Form der pl. Schr.* (*Berlin 1855*). — *E.Munk*, *Die natürliche Ordnung der plat. Schr.* (*Berlin 1856*). — *H.Bonitz*, *Platonische Studien* (*2 Aufl., Berlin 1875 ff.*). — *Fr.Überweg*, *Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge pl. Schr.* (*Wien 1861*). — *K.Schaarschmidt*, *Die sammlung der plat. Schr.* (*Bonn 1866*). — *C.Teichmüller*, *Die plat. Frage* (*Gotha 1876*). *Über die Reihenfolge der platon. Dialoge* (*Leipzig 1879*). *Litterar. Fehden im 4. Jahrh. vor Chr. Geb.* (*Breslau 1881 ff.*). — *A.Krohn*, *Die plat. Frage* (*Halle 1878 ff.*). — *W.Dittenberger* (*im Hermes 1881*). — *H.Siebeck*. *in Jahrb. f. kl. Philol.* (*1885*).

\* Эти взгляды называются также методическим и генетическим. А.В.

\*\* Это генетический взгляд, а первый — методический. А.В.

Принимая в соображение все эти различные обстоятельства, сочинения Платона можно разделить, приблизительно, на следующие группы:

1) Юношеские произведения. Они написаны под преобладающим влиянием Сократа, частью еще при жизни последнего, частью же непосредственно после его смерти. Сюда относятся: Лисид и Лахет, далее Хармид, Гиппий меньший и Алкивиад первый, если только они подлинны, а также Апология и оба апологетических диалога — Критон и Эвтифрон.

Лисид о дружбе и Лахет о мужестве — чисто сократовского содержания, также и Гиппий меньший, подлинность которого, как кажется, удостоверяется свидетельством Аристотеля (*Met.* V, 29, 1025 a, 6); в нем проводится параллель между Ахиллесом и Одиссеем с точки зрения добродетели, основанной на знании. Сомнительна подлинность Хармида, трактующего об осмотрительности, а также неискусно составленного, мало связного, Алкивиада первого. — Апологию и Критона (о повиновении Сократа законам) относят обыкновенно ко времени, непосредственно следующему за смертью Сократа. К ним присоединяется Эвтифрон о благочестии, тоже с апологетическим отпечатком, так как в нем доказывается, что истинное благочестие было добродетелью Сократа, и тем опровергается обвинение его в нечестивости. Но относительно этих трех диалогов остается не опровергнутым также и то мнение, что они возникли не ранее середины девяностых годов, во время пребывания Платона в Афинах, и служили ответами на возобновленные в то время нападки на память Сократа<sup>1</sup>.

2) Сочинения, направленные против софистики, в которых наряду с критикой последней встречаются уже указания на собственное учение философа. Они, вероятно, написаны (или же начаты) в Афинах между египетским и сицилийским путешествиями философа. Это — Протагор, Горгий, Эвтидем, Кратил, Менон и Теэтет. К этому же периоду, вероятно, можно отнести и первую книгу Государства — диалог о справедливости.

Эти диалоги (за исключением Менона) все полемического характера и не дают общих положительных выводов. Они представляют как бы сомкнутую фалангу против софистики и последовательно показывают ее ложность и недостаточность: в Протагоре это достигается исследованием о возможности изучения добродетели, что хотя и допускается софистикой, но невозможно по ее принципам; в Горгии — критикой софистической риторики, в противоположность которой восхваляется истинное философское образование, как необходимое условие для правильной политической деятельности; в Эвтидеме язвительно осмеивается эристика, а в Кратиле — попытки философского словопроизводства современных софистов; наконец, в Теэтете встречаем критику теории познания различных софистических школ.

<sup>1</sup> Ср. стр. 153, примеч.3. С этим согласно и то обстоятельство, что многие из диалогов, которые должны быть по другим причинам отнесены к этому же времени (*Gorg.* *Meno*, *Theaet.*), содержат в себе намеки на процесс Сократа.



Ряд этих диалогов начинается Протагором, образцовым произведением тонкой иронии, наиболее драматически оживленным из всех. Следует ли непосредственно за ним Горгий, это подлежит сомнению, особенно принимая во внимание большую разницу в их духе вообще, хотя, конечно, художник Платон мог принять в своем втором диалоге, где он высказывается более положительно, и более серьезный тон, а также изложить свой философско-политический идеал более обстоятельным образом. К Протагору примыкают Эвтидем и Кратил, в которых ирония доходит до зазорной каррикутуры, вследствие чего их, может быть, и следует поместить раньше Горгия.

Сюда же можно было бы отнести, в случае его подлинности, и Гиппия большего, заключающего в себе критику на софистическое искусство Г., но вероятнее, что он написан каким-нибудь слушателем, знакомым в общем с учением Платона.

Опровержение софистики и, именно, ее натуралистической теории о государстве составляет содержание диалога о справедливости, теперь первой книги Государства; возможно, что он был ее первым выпуском (*Gellius, Noct. Att. XIV. 3, 3*); может быть, даже он служил ответом на диалог — Клейтофон, позорящий деятельность Сократа. По духу он походит на произведения этого периода и только очень слабо связан с остальными книгами Государства (срав. ниже).

В Меноне учение Платона о познании впервые высказывается положительно, хотя содержание развивается и поясняется при помощи математических примеров лишь как бы намеками. Отголоски пифагорейского учения, встречающиеся в нем, как и в Горгии, не делают необходимым отношение этого диалога ко времени, следовавшему за первым италийским путешествием.

Замечательно, что так скоро после юношеского воодушевления, с которым в Горгии провозглашается призвание философа быть правителем государства, в Теэтете рекомендуется пессимистическое удаление от сует общественной жизни (174 ff.)<sup>1</sup>; но для объяснения этого достаточно предположить, что Платон начал Теэтета еще в Афинах (в пользу этого свидетельствует ссылка на рану Теэтета, полученную им в одном сражении во время коринфской войны, и т. д.), а кончил только во время или после путешествия; вследствие перенесенных им испытаний во время последнего появились и нападки на тиранов (в др. мест.). Может быть, в связи с этим находится и изменение формы (ср. стр. 156, прим. 1-ое), которое во всяком случае вынуждает нас поставить этот диалог последним в ряду только что перечисленных.

3) Произведения, относящиеся к расцвету его учительской деятельности: Федр, Пир и основная часть Государства; к этому же времени, вероятно, относится возникновение диалогов: Парменида, Софиста и Политика, вышедших, во всяком случае, из платоновского кружка.

Федр должен рассматриваться как вступительная программа Платона для его учительской деятельности в Академии (около 386 г.). В философском отношении это — мифическое изображение основной мысли этого периода: теорий о двух

<sup>1</sup> Но переносить его по этому поводу, как это делал *Th. Bergk* (*Fünf Abh. z. Gesch. d. gr. Philos. u. Astron., Berlin 1883*), в 1-е десятилетие четвертого столетия не годится по причине его содержания.

мирах (см. ниже §35) и о тройном делении души (§36). В споре между Лисием и Исократом Платон склоняется на сторону последнего, но при этом объявляет (276) о своем предпочтении живой речи перед письменной. Если с этого времени он, отрекаясь от литературной деятельности, все свои силы направил на устное преподавание, то понятно, что в следующие два десятилетия он, как кажется, не издал ни одного своего произведения.

Впервые лишь почти непосредственно за Федром дух учения Платона нашел себе полное выражение «в эротических речах» Пира (385 или 384). Это — самое выдающееся из всех его художественных произведений и представляет во всех отношениях ἀκμή (расцвет деятельности) философа. По тонкости композиции и по характеристике отдельных лиц, проведенной даже до детальных особенностей речи каждого из них, с ним не может сравниться никакое другое произведение; в нем, на основании еще только намеченного в Федре, а здесь уже вполне раскрытого мировоззрения, описывается ἔρως (любовь), как живая связь платоновского товарищества<sup>1</sup>.

В том же направлении, как и эти оба произведения, написан Менексен; видимо, он не принадлежит Платону, а представляет ученическую работу, в конце которой несколько заносчиво напирается на то, что у Аспазии еще много таких прекрасных речей, как и изложенная здесь надгробная.

В продолжение следующего за этим литературного молчания Платон, вероятно, продолжал работать над своим главным произведением, которое между всеми его сочинениями представляет наитруднейшую загадку, именно — над Государством. В том виде, как оно до нас дошло, оно лишено художественного и логического единства, и все попытки найти в нем это единство не достигают своей цели. Диалог о справедливости не заключает в себе никаких окончательных выводов, и оканчивается он по ныне принятому разделению, заимствованному, впрочем, уже из глубокой древности, в начале второй книги; к нему примыкает ведущееся также и между новыми лицами рассуждение об идеальном государстве и о необходимом для него воспитании, посредством которого должно быть достигнуто осуществление идеала справедливости. Помимо того, что обе эти совершенно самостоятельные части связаны между собою только внешним образом, во второй из них (книги 2—10) далеко не везде соблюдается непрерывное развитие мысли. Так, напр., возобновленные нападки на поэтов в начале 10-й книги (595 ff.) нарушают прямой ход доказательства, что справедливый (в платоновском смысле) есть самый счастливый и в

<sup>1</sup> Выражение этих мыслей настолько необходимо должно было последовать при дальнейшем развитии платоновской философии, что является совершенно излишним искать побуждения к этому в появлении сочинения Ксенофонта; этот же последний, со своей стороны, не имел ни малейшего повода обрабатывать наряду с Метогов. «эротические речи», как одно из своих произведений, а между тем очевидно, что они составляют у него отдельное сочинение. Гораздо более вероятным является предположение, что после того, как Платон в своем роде идеализировал знаменитую попойку (так как, очевидно, здесь в основе лежит исторический факт), Ксенофонт счел себя вынужденным (по собственному убеждению) дать ей более фактическое изображение и указать именно на вполне твердые взгляды, которые были развиты Сократом касательно половых отношений. К этим доводам присоединяются еще грамматические (Dittenberger) и исторические; все они делают более вероятным старшинство платоновского Symposium'a пред Ксенофонтским, а не обратное. Ср. однако А.Нуг. (Philol. 1852) и Rettig (X's Gastmahl, Griechisch u deutsch, Leipzig 1881).

земной (книга 9-я, вторая половина; 588 ff.), и в загробной (книга 10-я, 2-я половина; 608 с. ff.) жизни. Замечательно также и то обстоятельство, что в то время, как учение об идеальном государстве и о необходимом для него воспитании изложено совершенно в духе воззрений Федра и Пира, тут же есть место (около 487—587), в котором учение об идеях, как о высшем содержании этого воспитания, не только излагается в духе взглядов, начинающих в Федоне и ясно выразившихся в Филебе, но и содержит в себе подробное развитие различных метафизических учений того последующего периода, к которому относятся эти два сочинения. Вследствие всего этого и еще по другим соображениям, приводить которые здесь не место, в Государстве надо различать три слоя: 1) рано составленный диалог о справедливости (327—367), 2) проект идеального государства, как осуществление идеала справедливости, составленный во время учительской деятельности, следовавшей за написанием Федра и Пира (367—486 и 588 — до конца), 3) учение об идее блага, относящееся ко времени написания Федона и Филеба и критика государственных учреждений (487—587). Впоследствии стареющий Платон пробовал соединить в одно эти три части, причем более ранние, конечно, подверглись переработке (ср. введение и именно конец 4-й книги); но ему не удалось достичь их полного органического слияния.

При разработке учения об идеях в Академии обнаруживались и затруднения в его проведении: как выражение этих затруднений появились диалоги Парменид и Софист. В первом посредством диалектики, явно заимствовавшей свои формальные и фактические доводы у алейцев, разбирается учение об идеях, но без положительного результата. Тон этого произведения, принижающий предмет своей критики, и та юношеская незрелая роль, которую в нем играет Сократ-Платон, не позволяют нам рассматривать этот диалог, как критику Платона на самого себя. Поэтому скорее можно предположить, что он составлен одним из более старых участников платоновского кружка, бывшего приверженца элейской софистики, который и решающее слово предоставил в нем не Сократу, а Пармениду; и весь диалог носит совершенно элейский характер бесплодной диалектики<sup>1</sup>.

Труднее решить вопрос о подлинности Софиста и Политика. Что оба они имеют одного и того же автора, это видно по их форме: с одной стороны, в обоих ведет разговор не Сократ (как и в Пармениде), а иностранный гость, с другой стороны, оба они отличаются той педантической, а подчас и нелепой схематизацией, с которой должно чрез последовательное дихотомическое деление раскрываться понятие о софисте и политике. Поэтому невозможно один диалог приписывать Платону, а другой считать подложным, как это пытался сделать Suckow: они или оба подложны, или оба подлинны. На основании их внешней формы, несвойственной Платону, пожалуй, можно еще было бы заподозрить философа в желании поглумиться; но содержание этих диалогов не дает места подобному подозрению. Заключаясь в Софисте (ср. стр. 123) критика учения об идеях еще могла бы рассматриваться как критика Платона на самого себя; но направление, в котором он пытается разрешить открываемые затруднения, не платоновское<sup>2</sup>. Равным образом хотя Политик и содержит в себе многие взгляды, сог-

<sup>1</sup> Если в Phileb. 14 с и встречается указание на его связь с диалогом Parmenid., то та высокомерная манера, с которой там отвергаются рассуждения о *év* и *πολλά* (об едином и многом), может скорее служить поводом к тому, чтобы рассматривать Parmen. как отклоненную в Phileb. полемику, чем считать, подобно Ueberweg'у (I<sup>7</sup>, 151), оба эти диалога неразрывно связанными между собой.

<sup>2</sup> В одном месте Phaed. 100 D Платон объявляет задачу Sophis. (а также и Parmen.) не имеющей значения для установки самого учения об идеях.

ласные с политическими убеждениями философа, но невероятно, чтобы он обсуждал этот предмет наряду с Государством еще и в другом сочинении, тем более, что это последнее в главных пунктах содержит учения, значительно отличающиеся от первых. Итак, веские причины заставляют нас предполагать автором этих двух диалогов какого-нибудь слушателя Академии, стоящего близко к алейдам<sup>1</sup>. И замечательно, что уклонение этих диалогов от платоновского учения произошло именно в сторону метафизики и политики Аристотеля<sup>2</sup>, постутившего в Академию в 367 году.

Вероятно, около этого времени возник диалог *Ион*, который хотя и высказывает платоновские мысли, когда разграничивает поэзию и философию, но все же не может быть приписан главе школы.

4) Главные сочинения о телеологическом идеализме, относящиеся по времени, непосредственно примыкающему к третьему сицилийскому путешествию — до него и после него: *Федон*, *Филеб*, соответствующая часть *Государства* (487 ff.), как дополнение ко всему этому, отрывок из *Крития* и *Тимей*.

Характерная особенность этого периода — присоединение анаксагоревских и пифагорейских элементов к учению об идеях; главное понятие этого периода — идея блага. Присоединение вышеупомянутых элементов совершается в *Федоне*, который написан, вероятно, незадолго до третьего сицилийского путешествия и, ввиду опасностей, ожидавших Платона, получил характер завещания школе. Как замечательный pendant к *Пиру*, описывает он умирающего мудреца, проповедующего бессмертие.

После путешествия философ, по-видимому<sup>3</sup>, достиг высшего развития своей метафизики в исследованиях об идее блага, носящих название *Филеб*. Все высказанные там мысли<sup>4</sup> встречаются снова в менее отвлеченной форме в том среднем отделе *Государства*<sup>5</sup>, который мы выше назвали его третьим<sup>6</sup> слоем (487 —

<sup>1</sup> Который, может быть, умер ранее написания им третьего диалога (*φιλόσοφος* — философ), или же как-нибудь иначе не выполнил этого намерения. То обстоятельство, что трилогия по своей внешней обстановке (которая, впрочем, бедна фантазией) примыкает к концу *Theaetetus*, не может решать дела в пользу авторских прав на нее со стороны Платона.

<sup>2</sup> Упоминание его об этих двух диалогах, в том виде, как оно сделано, я не могу признать доказательством их подлинности, несмотря на доводы *Zeller*'а (II<sup>3</sup>, 396 — 403, в примеч.).

<sup>3</sup> Новое направление, которое отчасти овладело философом, высказывается особенно в том, что в *Phileb.* выражения *ἔρως* (любовь) и *ἀνάμνησις* (воспоминание) совершенно утрачивают тот особенный смысл, который им был дан в предшествующих диалогах.

<sup>4</sup> Между прочими и то толкование понятия об удовольствии, которое должно относиться к Демокриту. Ср. стр. 148, прим. 4 (§ 33).

<sup>5</sup> В нем, однако, помещено множество педагогических исследований, которые могли и, вероятно, принадлежали более раннему проекту идеального государства. Подробности обсуждать здесь нельзя.

<sup>6</sup> Это вставочное место начинается исследованием, в котором шаг за шагом рассматриваются все опыты, произведенные Платоном в Сиракузах с молодым тираном.

587). С внешней обстановкой Государства, оконченного, вероятно, около этого времени, Платон связал неоконченный очерк философии истории — Крития и свое (мифическое) учение о природе — Тимея.

5) «Законы» — произведение старческого возраста философа.

Это — проект уже менее совершенного государства, и он относится к тому времени, когда Платон в своих *λόγοι βυραῖνοι* (ненаписанных учениях) совершенно слил свою теорию идей с пифагорейской теорией чисел; изложение, хотя все еще достойное удивления, переходит здесь в старческую обстоятельность. Некоторые места этого произведения, в том виде, как оно дошло до нас, несомненно принадлежат Платону, даже если допустить, что рукопись эта была издана, уже по смерти философа, Филиппом Опунтским. Этот же самый ученик сделал извлечение из Законов, вошедшее в состав платоновского сборника под названием — Эпиномис.

§35. Центр Платоновской философии составляет то гносеологическо-метафизическое воззрение, которое известно под именем *учения об идеях*. Корень этой гениальной концепции лежит в стремлении Платона выйти за пределы протагоревского релятивизма (значение которого признается им только для чувственного мира и для его восприятий) и достигнуть посредством исследования понятий, которому учил Сократ, верного и общеобязательного знания об истинной сущности вещей. Основным же мотивом этого учения служит *этическая потребность* достичь истинной добродетели посредством истинного знания: с субъективной стороны исходную точку философского рассуждения<sup>1</sup> составляет для Платона, как и для Сократа, убеждение в недостаточности обыкновенной добродетели, которая, покоясь на привычке и на житейской рассудительности, не сознавая своих оснований, подвергнута изменчивости обычаев и мнений. Платон указывает софистике<sup>2</sup>, что она со своим учением об удовольствии становится как раз на точку зрения толпы; причину же этого он видит именно в том, что софистика отрекается от истинного знания, а вследствие этого она не может дать основания для добродетели. В этом-то смысле Платон<sup>3</sup> энергично присоединяется к воззрению Протагора на значение познания чувственных восприятий и основанных на них мнений; самым выразительным образом подчеркивает он их относительность и неспособность открыть истинную сущность вещей. А поэтому именно этическая

<sup>1</sup> Главным образом Менo 96 ff. Срав. Phaedo 82a и Respubl. в различных местах.

<sup>2</sup> Преимущественно в Gorg.

<sup>3</sup> В Theaetet'e, в котором критически разбираются все точки зрения софистического учения о познании.

потребность не может удовлетворяться софистикой, и Платон усваивает себе релятивизм Протагора, но не для того, чтобы остановиться на нем, а чтобы тем энергичнее преодолеть его. Если существует добродетель, то она должна основываться на другом познании, а не на относительном, о котором только и ведет речь софистика.

Путь к этому другому познанию, сознающему свои основания и независящему от всякой случайности восприятия и мнения, указан Сократом; это — познание посредством понятий. Методическое выполнение этого постулата названо Платоном *диалектикой*<sup>1</sup>. Ее цель, с одной стороны, разыскание отдельных понятий (*συναγωγή*), а с другой — установление их отношений посредством деления (*διαίρεσις, τέμνειν*). Для достижения первой цели Платон употребляет в главном индуктивный прием своего учителя, дополняя его для проверки и для подтверждения понятий гипотетическим изложением. Изложение это состоит в том, чтобы вывести все следствия, вытекающие из установленного понятия, и проверить их относительно их согласия с признанным и действительным<sup>2</sup>. Напротив того, разделение родовых понятий — это вполне новое и совершенно сознательно введенное<sup>3</sup> Платоном методическое средство для обнаружения логических отношений между понятиями; поэтому к нему присоединяется исследование о соединимости или о несоединимости понятий, а чрез это и о принципах разделительных суждений<sup>4</sup>. Таким образом, конечной целью диалектики является логическая *система понятий*, построенная на основании отношений соподчинения и подчинения<sup>5</sup>.

*Herbart, De Plat. systematis fundamento, in W. W. XII. 61 ff. — S. Ribbing, Genetische Darstellung von Platon's Ideenlehre deutsch, Leipzig 1863 — 64. —*

<sup>1</sup> Phaedr. 265 ff., Resp. 511 ff., там же 533, Phileb. 16.

<sup>2</sup> Менo 86, Phaedo 101, Resp. 534. Подобным же образом высказывается и автор Parmenid., но потом он пользуется платоновским принципом в духе безрезультатной антиномистики алейских софистов.

<sup>3</sup> Phileb. 16.

<sup>4</sup> Срав. особенно Phaedo 102 ff.

<sup>5</sup> Относительно формулировки этих методологических определений диалоги: Parmen., Sophis. и Polit., со своими удачными и логически меткими оборотами в отдельных частях стоят совершенно на почве платонизма; но применение к делу этих определений скорее походит там на ученическую попытку самостоятельного изложения, чем на иронизирующего над самим собой Платона.

*H. Cohen*, Die plat. Ideenlehre (Zeitschr. f. Völkerpsych u. Sprachw. 1866). — *H. v. Stein*, Sieben Bücher zur Gesch. des Plat. (Gött. 1862 — 75, 3 Bde). *A. Peipers*, Untersuchungen über das system Platons, I Bd. (Die Erkenntnislehre Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet untersucht, Leipzig 1874). *Ontologia Platonica* (Leipzig 1883).

Таким образом, протагоровский релятивизм не является у Платона только предметом полемики, но (что будет еще виднее из последующего), как и у Демокрита, представляет интегрирующую, составную часть его системы. Скептический сенсуализм — это важный фактор обоих больших систем рационализма. Напротив того, этическая точка зрения Платона была такова, что он (согласуясь даже и в этом с Демокритом) не мог признать за софистическим учением об удовольствии хотя бы подобное относительное значение. По крайней мере, это можно сказать про его первоначальное изложение учения об идеях; а позже, именно в Филебе, воззрение Платона и в этом отношении немного изменилось: см. §36.

Чисто логических или методологических исследований Платон не производил, по крайней мере, в своих сочинениях; взамен этого в его диалогах рассыпаны многочисленные отдельные примечания. И в диалогах, в практическом применении, прием определения значительно преобладает над приемом деления. Только диалоги Софист и Политик дают обстоятельный, но, конечно, мало удачный, пример этого последнего. Идея гипотетического изложения понятий развилась в древней Академии в плодотворный принцип естественнонаучной теории: ср. §37.

Эти понятия, согласно толкованию Платона, как по своему происхождению так и содержанию, составляют совсем иное познание, чем чувственное восприятие: в то время, как посредством последнего мы сознаем сменяющиеся, относительные явления бытия, в первых мы познаем непреходящую сущность вещей (οὐσία). Это то объективное содержание познания, состоящего из понятий, Платон обозначает именем — *идея*. Если в понятиях — так заключает Платон на основании учения Сократа — должно заключаться истинное познание, то оно должно быть познанием бытия<sup>1</sup>. Поэтому, подобно тому как относительная истина чувственного восприятия состоит в воспроизведении возникающих и сменяющихся отношений процесса бывания, так абсолютная истина познания посредством понятий (диалектика) заключается в том, что мы постигаем в идеях истинное, независящее ни от каких перемен бытие (τὸ ὄντως ὄν = существование сущее). Таким образом, этим двум способам познания соответствуют два различных мира: мир истинной действительности — идеи, т.е. предмет познания посредством понятий, а другой — мир относительной действительности, возникающих и преходящих вещей, т.е. предмет чувственного восприятия<sup>2</sup>. Идее, как предмету истинного поз-

<sup>1</sup> Theaet. 188. Respub. 476 ff.

<sup>2</sup> Всего яснее это воззрение высказано в Tim. (27 ff. 51 ff.); ср. Respub. 509 ff., 533.

нения, принадлежат предикаты элейского бытия: она = αὐτὸ καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ, μονοειδές, αἰεὶ ὄν<sup>1</sup> = сама по себе, сама с собой, одновидна, вечно существующая. Она — неизменяема: οὐδέ ποτ' οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδέμιν ἐνδέχεται<sup>2</sup> = никогда ни в каком отношении, никаким образом не претерпевает перемен. Напротив того, воспринимаемые единичные предметы в постоянном возникновении, изменении и уничтожении подвержены гераклитовскому течению всех вещей. Итак, гносеологическо-метафизическое основное положение платоновской философии состоит в следующем: надо различать<sup>3</sup> два мира: мир того, что всегда есть и никогда не бывает, а другой мир того, что постоянно бывает и никогда не есть; один — предмет разумного мышления (νόησις), другой — чувственного познания (αἴσθησις). Так как, подобно способам познания, и предметы их совершенно обособлены (χωρίς) друг от друга, то телам, воспринимаемым чувствами, противостоят обособленные от тел идеи, как бестелесные формы (ἀσώματα εἶδη). Их нельзя найти<sup>4</sup> нигде в пространстве или в телесном мире; они существуют вполне сами по себе (εἰλικρινές), постигаются<sup>5</sup> не чувством, а только мышлением. Они образуют особый умопостигаемый мир в себе (τόπος νοητός = умопостигаемое место). *Рационалистическое учение о познании требует имматериалистической метафизики.*

Имматериализм, это — своеобразное создание Платона. В прежних системах, не исключая и анаксагорской — где бы ни говорилось о духовном, как об отдельном принципе, везде оно являлось всегда особым родом материальной действительности, и только Платон открывает чисто духовный мир.

Таким образом, учение об идеях является совсем новым способом примирения элейской и гераклитовской метафизики, и именно посредством противоположения сократовского и протагорского учения о познании. Именно поэтому в Теэтете Платон более сблизил учение софиста о восприятии с πάντα ρεῖ (все течет), чем это, может быть, сделал бы сам Протагор; с другой стороны — тесная связь между учением Сократа о познании и элейской философией бытия была уже признана мегарцами (§28). Таким образом, позитивная метафизика Платона может быть охарактеризована, как имма-

<sup>1</sup> Symp. 211.

<sup>2</sup> Phaid. 78.

<sup>3</sup> Tim. 27 d.

<sup>4</sup> Symp. 211.

<sup>5</sup> Resp. 507, Tim. 28.



териалистический элейзм<sup>1</sup>; в этом и состоит ее онтологический характер (*Deuschle*); она познает в идеях бытие, а исследование о бывании предоставляет низшему роду знания (ср. §37).

Поэтому полнейшим непониманием платоновского учения было представление новоплатоновцев, по которому идеи не имели самостоятельной действительности, а были только образами мышления и именно — в божественном духе. Толкование это, поддерживаемое новоплатоновцами Возрождения, сохранялось долго, до начала нынешнего столетия; заслуга опровержения его принадлежит *Herbart*'у, *Einleitung in die Philos.* §144 ff., *W. W.* I, 240 ff.

Теории двух миров, как ядру платонизма, соответствует и тот способ, каким Платон описывает в частности познание идей. Правда, сначала они имеют у него логический характер родовых понятий, означающих общее (*τὸ κοινόν*) различных единичных предметов, которые подводятся под это общее. Поэтому они, по выражению Аристотеля<sup>2</sup>, суть единое во многом (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*). Но Платон не представляет себе, чтобы это познание общего произошло путем аналитическим, или путем сравнивающей абстракции, а скорее рассматривает такое познание, как прямое, непосредственное созерцание сущности, которая лишь обнаруживается в единичных образах<sup>3</sup>. Сама идея не содержится в своих чувственных проявлениях. Она есть нечто другое, чего в них нельзя найти. Телесные же предметы восприятия не заключают в себе идеи; они только ее копии, ее призрачные изображения<sup>4</sup>. Поэтому восприятия и не могут содержать в себе идей, как отделимых составных частей, но дают только повод постигать эти иные, чем они, хотя и сходные с ними идеи. А так как поэтому идея не может быть произведена мышлением, то, значит, она должна быть рассматриваема, как первоначальная принадлежность души, припоминающей ее при виде ее копий в чувственном мире. Познание идей есть воспоминание (*ἀνάμνησις*<sup>5</sup>). Поэтому Платон принимает — в мифическом изображении в *Федре*, — что душа человека перед вступлением в земную

<sup>1</sup> Относительно плюралистический характер, который имеет учение об идеях в противоположность первоначальному элейзму, соответствует не потребности объяснить преходящее, как это было при прежних попытках примирения (глав. 3), а тому обстоятельству, что познание посредством понятий должно и может распространяться на многообразные, друг от друга независимые, определения бывания.

<sup>2</sup> *Met.* 1,9(990 b. 6).

<sup>3</sup> *Phaedr.* 265. *Resp.* 537.

<sup>4</sup> *Resp.* 514 ff., *Praed.* 73.

<sup>5</sup> *Meno* 80 ff. *Phaedr.* 249 f. *Phaed.* 72 ff.

жизнь «созерцает» идеи своей сверхчувственной частью, родственной миру идей; при восприятии же соответственных явлений воспоминает идеи. При этом из скорбного чувства удивления по поводу разницы между идеей и ее явлением рождается философское стремление, страстная любовь к сверхчувственной идее, эрос (ἔρως)<sup>1</sup>, который от преходящей сущности чувственного влечет обратно к бессмертному содержанию мира идей<sup>2</sup>.

Интуитивный характер, который, таким образом, имеет платоновское познание идей (и у него большую роль играет аналогия этого понятия с зрительным восприятием), представляет интересную параллель с разумным познанием (γνώμη γνησίη) Демокрита (§32); в том и другом случае речь идет о непосредственном «созерцании» чистых форм (ιδέαι) абсолютной действительности<sup>3</sup>, причем созерцание это не дается чувственным восприятием. — Изложение этого учения представлено у Платона (Федр, Пир) в мифической форме, ввиду того, что диалектическое изложение невозможно там, где дело идет о временном процессе познания вечного, о генезисе созерцания абсолютного бытия.

Так как идеи суть гипостазированные родовые понятия, то в первоначальном очерке системы мы находим у Платона столько идей, сколько имеется родовых понятий или общих названий для различных предметов восприятия<sup>4</sup>: так, у него были идеи всего мыслимого, — идеи вещей, свойств, отношений, произведений природы и искусств, идея добра так же как и зла, высокого равно как и низменного<sup>5</sup>. В позднейших же диалогах (Пир, Федон, Тимей) речь идет частью только о таких идеях, которым присуще значение ценности, как-то: идеи добра, прекрасного; частью же о таких, которые соответствуют определенным продуктам природы (огонь,

<sup>1</sup> Phaedr.250 ff. и особенно Sympos.200 ff.

<sup>2</sup> При этом учение об эросе в Sympos. получает более общий смысл: причина жизни всего рождающегося (γένεσις) заключается в страстном стремлении к идее (οὐσία); таким образом, оно подготавливает материал для телеологической системы учения об идеях (см.ниже).

<sup>3</sup> С одинаковым правом можно было бы говорить о «сенсуализме» Платона, как и Демокрита (ср. стр. 147): оба философа объясняют истинное познание истинного бытия (ὄντως ὄν) актом принятия идеи душой, причем акт этот, хотя и не совершается посредством органов чувств, а все же аналогичен с (зрительным) восприятием.

<sup>4</sup> Resp. 596.

<sup>5</sup> Отдельные свидетельства см. Zeller II<sup>3</sup>, 585 f. В диалоге Parmenid. с тонкой иронией доказывается «молодому Сократу», что он должен дойти и до признания идеи волос, грязи и т.п. 130 ff. Еще в среднем отделе Resp.596 ff. Платон приводит для пояснения своего учения идею постели и т.д.

снег и пр.); наконец — частью об идеях математических отношений (большой, малый, единство, двойца). Аристотель сообщает<sup>1</sup>, что (в позднейшее время) Платон не признавал больше идей произведений искусств, идей отрицания и отношений, а в общем считал идеями преимущественно естественные родовые понятия. Теперь уже трудно более точно определить объем, на который философ (в различное время своего развития) распространял или хотел распространить учение об идеях.

Вообще на основании порядка следования диалогов можно принять, что Платон сначала построил свой мир идей, исходя из логико-гносеологической точки зрения на родовые понятия, но со временем все более и более приходил к мысли искать в этом сверхчувственном мире высшие ценности и онтологические основные формы, по образцу которых создан чувственный мир преходящего. Таким образом, из мира идей развился мир идеальный: место родовых понятий заступили нормы ценности. Основная этическая черта его философствования выступала все более и более на первый план в качестве руководящего принципа, что и будет видно из последующего изложения.

Чем энергичнее учение об идеях в своем первоначальном виде разделяло оба мира, тем труднее было Платону определять отношение чувственных вещей к их идее. Представлению о том способе возникновения понятий, который описан философом в диалогах: Менон, Теэтет, Федр, Пир, а также еще и в Федоне, вполне соответствует и, часто указываемый в тех же диалогах, признак, характеризующий отношения чувственных вещей к их идее, именно подобие, ибо оно то составляет ту психологическую причину, вследствие<sup>2</sup> которой при восприятии должно появиться воспоминание об идее. Но это подобие<sup>3</sup> отнюдь не составляет равенства: идея никогда вполне не проявляется в вещах<sup>4</sup>; и поэтому Платон определяет это отношение, как подражание (*μίμησις*)<sup>5</sup>, причем идея рассматривается, как пер-

<sup>1</sup> Met. XII, 3.

<sup>2</sup> Теперь сказали бы: по законам ассоциации представлений, что, впрочем, в диалоге Phaed. 73 f. и Платон ясно высказывает по этому поводу.

<sup>3</sup> Относительно этого Parmenid. 131 f. делает диалектическое возражение, что это подобие предполагает между явлением и идеей tertium comparationis и т. д. до бесконечности. Это есть возражение, названное третий человек (*τρίτος άνθρωπος*): ср. Arist. Met. VII, 13.

<sup>4</sup> К оттению этой мысли Платон, конечно, был побуждаем и несоответствием действительной жизни с этическими нормами понятий, главным же образом теоретическими размышлениями о математических понятиях, которые никогда не даются восприятием. Phaed. 73 a, Men. 85 e. Впрочем, с этим же стоит в теснейшей связи и гипотетическое разъяснение понятий.

<sup>5</sup> Заимствовал ли он уже тогда это выражение у пифагорейской теории чисел, остается невыясненным.

вообраз (παράδειγμα), а чувственный предмет, как копия (εἶδωλον)<sup>1</sup>. В этом-то именно и состоит та малая степень реальности, которой обладает телесный мир в сравнении с истинным бытием (ὄντως οὐν). С другой стороны, идея, рассматриваемая с логической точки зрения, есть нечто единое, пребывающее<sup>2</sup> тождественным с самим собою, в чем чувственные вещи при своем зарождении, изменении и уничтожении участвуют (μετέχειν)<sup>3</sup> в изменчивой степени; и это отношение понимается опять онтологически так; что смена свойств чувственных вещей сводится на присоединение или устранение идеи, в силу которого она то присутствует (παρουσία)<sup>4</sup> при единичных вещах, то снова их оставляет<sup>5</sup>.

Это позднейшее направление Платона (Федон) уже содержит в себе мысль, которая, по-видимому, была первоначально чужда его учению об идеях: именно в идеях лежит причина того, что чувственные предметы являются такими, а не иными. Первоначально же цель Платона состояла только в том, чтобы познать непреходящее истинное бытие. В диалогах: Менон, Тетет, Федр, Пир, его учение об идеях не имеет в виду объяснить мир явлений. Этот вопрос ставится только в диалоге Софист. Здесь, критически сопоставляя учение об идеях с другими метафизическими системами, философ спрашивает, каким образом может быть постигнут низший мир чувственных явлений и присутствие ему изменения из сверхчувственных форм, лишенных всякого движения и изменения, и показывает, что элейзм, принявший имматериалистический характер, также мало пригоден для этого, как и в своем первоначальном виде: ибо для объяснения движения чувственного мира было бы необходимо, чтобы и сами идеи обладали

<sup>1</sup> Сравн. хотя и очень приноравленное, но и очень раннее изложение Resp. 595.

<sup>2</sup> Parmenid. (130 f.) делает и по этому поводу диалектические возражения алейской схеме, на чем Платон (Phileb. 14 f.) очень мало останавливается.

<sup>3</sup> Sympos. 211 b.

<sup>4</sup> Phaedr. 100 d.

<sup>5</sup> Способ, каким Phaed. (102 ff.) это развивает, представляет замечательную аналогию с учением Анаксагора, имеющим большое значение как для этого диалога, так и для других (см. ниже). Как у Анаксагора единичные предметы сменой своих качеств были обязаны присутствию или отсутствию в них качественно неизменяющихся первичных вещей (χρῆματα) (§22), так и здесь идея, как дающая и отнимающая качество, или присоединяется (προσγίγνεσθαι) к вещи, или удаляется от нее; при этом из двух противоречащих друг другу идей одна, присущая какой-либо вещи, не допускает к ней другой. Это представление в своих главных чертах, конечно, лежит в основе гербартовского понимания идей, как «абсолютных качеств».

движением, жизнью, душой и разумом; а все это, в особенности же то, что важнее всего для этой цели, — движение, отнимают у них<sup>1</sup> друзья идей (εἰδῶν φίλοι).

Решением вышепоставленной задачи платоновская философия достигает своего кульминационного пункта. В Федоне Платон объясняет, что только в идеях надо искать причину (αἰτία) мира явлений, причем, как и всегда, это отношение (κοινωνία = общность) надо мыслить так, что чувственные вещи своими качествами<sup>2</sup> обязаны единственно идее. По словам Платона, это самое твердое его убеждение, доказать которое есть высшая задача диалектики. Но в том же диалоге он вводит те два элемента, вследствие принятия которых учение об идеях вступило в новую фазу своего развития: анаксагореизм и пифагореизм<sup>3</sup>.

Если идеи по самому своему определению не должны участвовать в процессе движения и изменения, то они могут быть причинами этого процесса, только как цели, реализующиеся в явлениях. Поэтому единственное представление, возможное с точки зрения учения об идеях для объяснения бывания, есть представление телеологическое<sup>4</sup>: истинное отношение между идеей (οὐσία = сущность) и явлением (γένεσις = возникновение, бывание) есть отношение цели. Платон находит в учении Анаксагора об уме (νοῦς) попытку обоб-

<sup>1</sup> Sophist. 248 ff. Составитель диалога Sophist. кладет в основу своей критики (247 d) следующее определение: ὅπως ἔν должно мыслиться, как δύναμις, существующее — как сила (необходимая для объяснения бывания). Если это выражение и не может быть истолковано в смысле аристотелевской терминологии (ср. Zeller II<sup>3</sup>, 575,3), то все же это воззрение ничего не имеет общего с тем направлением, держась которого Платон впоследствии решил так: δύναμις есть действующая сила (срав. Resp. 477, где сила δύναμις употреблено в смысле способности души), идеи же суть причины — цели, а не такие «способности» (по Resp. а. а. О.), которые могут быть определяемы только по своим действиям.

<sup>2</sup> Phaed. а. а. О., где, по-видимому, намекается на диалог Sophist.

<sup>3</sup> Около того времени, когда произошел этот поворот, поступил в Академию Аристотель; отсюда его представление о генезисе учения об идеях, изложенное в Met. I, 6. Встречающиеся там у него указания на то, что пифагореизм имел большое значение для Платона, не соответствует ни одному из диалогов (Theaet., Phaedr., Sympos.), раскрывающих основные положения учения об идеях; пифагореизм впервые начинает сказываться в содержании взглядов Платона в диалоге Phileb., хотя уже и в Phaed. как в выборе лиц, так и в способе исследования задачи видно уважение Платона к пифагорейской философии. Впрочем, сам Аристотель в другом месте (Met. XIII, 4, 1078 b, 9) замечает, что первоначальная концепция учения об идеях развилась независимо от теории чисел.

<sup>4</sup> Phileb. 54 с.: εἰδύπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ζυμπάσης.

новать эту точку зрения, но, подвергнув резкой критике<sup>1</sup> недостаточность ее развития, он прибавляет, что обоснование и проведение телеологического принципа возможно только при помощи учения об идеях<sup>2</sup>.

Более развитым является это учение в Филебе и в соответствующей части Государства. Если уж диалог Софист<sup>3</sup> указывал с формально-логической точки зрения на то, что подобная же общность (κοινωνία), т.е. отношение соподчинения и подчинения, какое существует между идеей и явлением, повторяется опять и между самими идеями, то в Государстве<sup>4</sup> и в Филебе<sup>5</sup> подчеркивается систематическое объединение сущностей (ουσιᾶ), которое заключается в *идее блага*, обнимающей собой все остальные. Чрез это пирамида понятий достигает своей вершины, причем это происходит не посредством формально-логического процесса отвлечения, а, как и везде в платоновской диалектике, при помощи онтологической интуиции, высказывающей здесь свою основную и высшую гипотезу (υπόθεσις)<sup>6</sup>. Так как все существующее хорошо для чего-нибудь, то идея блага вообще, т.е. идея абсолютной цели, должна быть той, которой подчинены все другие — подчинение скорее телеологического, чем логического характера. Поэтому она стоит даже выше как бытия, так и познания (этих двух высших подразделений<sup>7</sup>); она солнце<sup>8</sup> в царстве идей; все остальное получает от нее как свою ценность, так и свою действительность. Она есть *мировой разум*, ей подобает имя — ума (νοῦς) и божества.

Это имматериалистическое завершение мысли Анаксагора противопоставляется самим Платоном (в Филебе 28 ff.) системе неразумной природной необходимости (Демокрита). При этом ум (νοῦς) и божество отождествляются собст-

---

<sup>1</sup> Phaed. 97 ff.

<sup>2</sup> Phaed. 99 ff. Он назыв. это новым курсом корабля (δευτερος πλοῦς) философии, развитие которой, как теории, объясняющей преходящее, он и очерчивает там — 95 с. ff.

<sup>3</sup> Sophist. 251.

<sup>4</sup> Resp. 511 b.

<sup>5</sup> Phileb. 16 f.

<sup>6</sup> Phaed. 101 d. Resp. a. a. O.

<sup>7</sup> Resp. 508 f.

<sup>8</sup> Ibid. ср. 517 b.

венно с миром идей, взятым во всей его совокупности (*aitia* — причина, срав. *Zeller II<sup>3</sup>, 577 ff. и 593 f.*), а с идеей блага — только как с обнимающей собой все другие идеи. Но и здесь нет речи о личном божестве. Ср. все же *G.F. Rettig, Aitia im Philebus (Bern 1866)*. — *K. Stumpf, Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten (Halle 1869)*.

Таким образом, платоновское телеологическое объяснение мира состоит в том, что он рассматривает бытие, т.е. мир идей, одновременно и как цель и как причину<sup>1</sup> преходящего, телесного мира и наряду с этими конечными причинами не признает никаких других причин в собственном смысле этого слова. Так же и в отдельных случаях преходящего те вещи, которые для чувственного восприятия представляются как деятельные и творящие, имеют для него значение только содействующих причин<sup>2</sup> (*ξυναίτια*); истинная же причина есть цель.

Однако идея никогда не реализуется вполне в телесных вещах; и если эта мысль была уже свойственна учению об идеях в его первоначальном виде, то со времени склонности Платона к пифагореизму, противопологающему друг другу два мира — совершенный и несовершенный, она получает новую пищу и новое значение. Но зато чем более мир идей становился миром идеальным, совершенным бытием, царством ценностей, тем менее мог он являться причиной несовершенства в чувственном мире. Причину этого последнего скорее можно было искать в «несущем»: ведь чувственный мир, как вечно бывающий, причастен не только сущему (идеям), но также и несущему (*μη ὄν*)<sup>3</sup>. Несущим же Платон считает — как и элейцы — пустое пространство<sup>4</sup>. Это пространство он рассматривает с пифагорейской точки зрения, как нечто само по себе бесформенное, безвидное, а поэтому — и как чистое отрицание (*στέρεις*)<sup>5</sup> бытия.

<sup>1</sup> В *Phileb.*, 26 е. исследование четвертого принципа начинается точным заявлением, что природа творящего (*ἡ τοῦ ποιούντος φύσις*) только по имени отличается от причины (*aitia*); и когда потом эта причина (*aitia*) находится в цели, в идее блага, то этим самым получается понятие конечной причины.

<sup>2</sup> *Phaed.* 99 b, где причина отличается от того, без чего причина никогда не была бы причиной (*ὅτ' ἄνευ τοῦ αἰτίου οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον*).

<sup>3</sup> *Resp.* 477.

<sup>4</sup> *Zeller (II<sup>3</sup>, 605 ff.)* доказал, что несущее (*μη ὄν*), выставляемое в *Phileb.*, как беспредельное (*ἄπειρον*) и в *Tim.* (Ср. §37), как материал (*δεξαμένη, ἐκταυεῖον* и т.д.) есть пустое пространство; поэтому-то в настоящем изложении мы избегаем выражения — материя, имеющего неизбежное побочное значение — еще несформированного вещества (*βλή* — аристотелевской терминологии, Платоном же смысл этого слова еще не установлен).

<sup>5</sup> Ср. *Arist. Phys.* I, 9.

Но это несущее все-таки способно ко всевозможным формировкам и получает их посредством математических определений. В этом смысле в Филебе<sup>1</sup> Платон вводит в свою телеологическую метафизику основное пифагорейское противоположение, когда признает двумя основными принципами эмпирического мира, который ему требуется объяснить, с одной стороны — беспредельное (ἄπειρον), т.е. безвидное пространство, а с другой — предел (πέρας), т.е. математическое ограничение и формирование этого беспредельного. Из соединения их обоих, учил он дальше, возникает мир чувственных единичных вещей; а причину этого «смещения» составляет четвертый и наивысший принцип: причина (αἰτία), т.е. идея блага или мировой ум (νοῦς).

Таким образом, и математика, на важность которой для диалектики было указано уже выше на стр.169, прим.4, тоже получает в системе Платона онтологическое значение: математические формы составляют тот посредствующий член, при помощи которого идея целесообразно преобразует пространство в чувственный мир<sup>2</sup>. Здесь впервые определяется место, отводимое философом этой науке в связи с его учением о познании: и математика есть знание не бывающего, а пребывающего (почему в более ранних диалогах она, по-видимому, совсем причисляется к диалектике)<sup>3</sup>; но ее объекты, особенно геометрические, имеют в себе что-то чувственное, отличающее их от идей (в позднейшем понимании их в смысле ценности). Поэтому по схематизирующему изложению Государства (509 ff. 523 ff.) математика принадлежит не к δόξα — мнению (познание бывания γένεσις), а к νόσις — мышлению (познание сущности — οὐσία); но и внутри этой области она должна быть отделена, как διάνοια (размышление), от собственно ἐπιστήμη (познания), т.е. от познания идеи блага. Так же и при воспитании в идеальном государстве она составляет высшую ступень к философии, но только ступень. — *Über Platon als Mathematiker, seine Einführung der Definitionen und der analytischen Methode Cantor, Gesch. d. Mathem. I, 183 ff.*

У пифагорейской теории чисел заимствовал, наконец, Платон в последние годы своей жизни принцип, с помощью которого он надеялся разрешить задачу систематического представления и расч-

<sup>1</sup> Phileb. 23 ff.

<sup>2</sup> Следует и здесь не упускать из виду параллель с Демокритом, у которого, правда, место целесообразно творящей причины αἰτία Phileb. заступает необходимость (ἀνάγκη) (ἢ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμις καὶ τὰ διπλῆ ἔτιχεν Phileb. 28 d.), но в общем также пустота (κενόν) и форма (σχημάτα демокритовские ἰδέαι) производят чувственный мир. Ввиду этого могло бы появиться искушение видеть в изображении Phileb. (23—26) заимствование у Демокрита, учением которого и без того, по-видимому, пользуется этот диалог стр.148, прим.4. Но я указываю на это только как на возможность.

<sup>3</sup> Так Мен. поясняет на геометрическом примере (пифагор.теореме) познание идей.



ления мира идей. Попытки<sup>1</sup> логического характера достичь этой цели были оставлены, как только по телеологическому принципу во главе была поставлена идея блага. Напротив того, ему теперь понравилась метода пифагорейцев, пытавшихся развить понятия по схеме рядов чисел. Принимая ее, он также символизировал отдельные идеи в идеальных числах. Как элементы таких чисел обозначает он (по аналогии с допущенными в Филебе принципами для чувственного мира) беспредельное (ἄπειρον) и предел (πέρας) и производит эти идеальные числа от (ἐν) единого, отождествленного им с идеей блага<sup>2</sup>, как последовательную лестницу обуславливающего и обусловленного (πρότερον καὶ ὕστερον — предшествующее и последующее).

Слабые следы этих старческих попыток можно встретить в Филебе и в Законах; но вообще только от Аристотеля мы имеем сведения об этих ненаписанных учениях (ἄγραπτα δόγματα) Met. I, 6 ff. XIII, 4 ff. — Срав. A. Trendelenburg, Pl. de ideis et numeris doctrina ex Arist. illustrata (Leipzig 1826) и Zeller II<sup>3</sup>, 567 ff.

§36. Платоновское учение об идеях, сообразно со своей первоначальной целью, есть *этическая метафизика*; а потому той философской наукой, которую он лучше и плодотворнее всего разработал, была *этика*. Между идеями, определение которых составляло предмет диалектики, нормы нравственных понятий с самого начала заняли первенствующее место, и имматериализм теории двух миров уже сначала заключал в себе враждебную телесной жизни и несвойственную грекам мораль. Так, в Теэтете<sup>3</sup> выставляется отвращающийся от мира идеал философа, который, видя, что земная жизнь преисполнена зла, как можно поспешней убегает к божеству. Еще в Федоне<sup>4</sup> эта отрицательная мораль развивается самым обстоятельным образом. Вся жизнь философа, говорится там, есть уже умирание, очищение души от накипи чувственного существования; в теле душа заключена, как в темнице, откуда она должна освободиться посредством знания и добродетели.

<sup>1</sup> Следы их, уцелевшие от прений школы, по-видимому, сохранились в Sophist. (именно 254 ff.).

<sup>2</sup> Aristox. Elem. harm. II, 30.

<sup>3</sup> Teæt. 172. 176 f.

<sup>4</sup> Phaed. 64 ff.

Это воззрение, напоминающее более древние нравственные учения, именно пифагореизм, приняло в метафизике учения об идеях особенную форму, которая положила *психологическое основание* и для позитивной этики платоновской системы. «Душа» должна была занять в теории двух миров особенное промежуточное положение, чего нельзя было провести без затруднений и противоречий. По своему идеальному назначению она должна быть способной познавать идеи, а потому и быть им родственной<sup>1</sup>; она принадлежит к сверхчувственному миру, а потому ей принадлежат все качества этого последнего: невозникаемость, неразрушимость, единичность и неизменяемость. Но так как она носительница идеи жизни<sup>2</sup> и, как причина движения, сама вечно движется, то она всего только похожа на идеи, но не одинакова с ними<sup>3</sup>. Поэтому, хотя душа, по Платону, является предсуществующей земной жизни и переживающей ее, но она, как принадлежащая к быванию (*γένεσις*), только причастна неизменяющемуся, независящему от времени бытию, а не тождественна с ним. С другой стороны, сократовский принцип требует, чтобы причина добра или зла в душе не приписывалась ее внешней судьбе, а ей самой<sup>4</sup>. И так как родственное миру идей существо души не может же быть сделано ответственным за ее плохой выбор, то, значит, оно срослось<sup>5</sup> с чувственными склонностями, направленными на изменчивое. Отсюда вытекает платоновское учение о трех «частях» души. В *Федре*<sup>6</sup> оно, правда, изложено мифически, сообразно предмету; но в *Государстве* вполне догматически положено в основу этической теории. С главенствующей и разумной (*ἡγεμονικόν, λογιστικόν*) частью души, обращенной к идеям, связаны две другие, одаренные чувствованиями: одна из них, более благородная — энергичная предприимчивость (*θυμός, θυμοειδές* — аффективность); другая, неблагородная — чувственное вожеление (*ἐπιθυμητικόν, φιλοχρήματον* — чувственно-пожелательная). Эти три «части» трактуются в *Федре* и в *Государстве*, как проявления единичной души,

<sup>1</sup> Ibid. 78 ff.

<sup>2</sup> Ibid. 103.

<sup>3</sup> ὁμοίωτατον: ibid. 80 b.

<sup>4</sup> Resp. 617 f.

<sup>5</sup> Ibid. 611 ff.

<sup>6</sup> Phaedr. 246 f.

почему еще в Федоне слиты они в одну бессмертную душу<sup>1</sup>; впервые в мифах Тимея они ясно рассматриваются, как части (μέρη), из которых составлена душа, в силу чего эти части отделимы друг от друга, причем одна часть — ум (νοῦς) бессмертна, а две другие — смертны<sup>2</sup>.

*Ios. Steger, Platon. Studien, III. Die platon. Psychologie (Innsbruck 1872). — P. Wildauer, Die Psych. des Willens II (Innsbruck 1879). — H. Siebeck, Geschich. der Psychol. I. 1. 187 ff. — Schulthess, Plat. Forschungen (Bonn 1875).*

Психология Платона, как показывает начало мифа в Тимее, не выводится из его учения о природе, но, наоборот, составляет метафизическое предположение этого учения, основанное на этических, частью же на гносеологических мотивах. Признание предсуществования должно объяснять, с одной стороны, познание идей (посредством ἀνάμνησις — воспоминания), а с другой — прегрешение, в силу которого сверхчувственная душа заключена в земное тело (см. миф в Федре). Что же касается до послесуществования, то оно делает осуществимым не только стремление души к полному уподоблению миру идей, продолжающееся и за пределами земной жизни, но прежде всего нравственное воздаяние; поэтому-то Платон изображает этот отдел своего учения везде (Горгий, Государство, Федон) в мифических представлениях суда над мертвыми, переселения душ и т.д. Поэтому как бы мало точны и не были те доказательства, которые он приводит в пользу индивидуального бессмертия, во всяком случае это убеждение принадлежит к существенным составным частям его учения. Из аргументов, обосновывающих это убеждение, самый драгоценный тот, посредством которого он (Федон 86) оспаривает пифагорейское определение души, как гармонии тела, причем он указывает ее субстанциальную самостоятельность именно в факте господства над телом<sup>3</sup>. Самое слабое доказательство, конечно, то, которым Федон полагает обнять и увенчать все остальные, именно — диалектическая уловка, основанная на двойном значении слова ἀθάνατος (бессмертный), на основании которой душа объявляется бессмертной в силу того, что не может существовать иначе, как живой. (Федон 105 ff.). Ср. *K. F. Hermann, De immortalitatis notione in Plat. Phaedone (Marburg 1835) id. de partibus animae immortalibus (Gött. 1850). — K. Ph. Fischer, Pl. de immortalitate animae doctrina (Erlangen 1845). — P. Zimmermann, Die Unsterblichkeit der Seele in Pl. Phaedon (Leipzig 1869). — G. Teichmüller, Studien, I, 107 ff.).*

Очень трудным для понимания и не вполне выясненным остается вопрос об отношении частей (μέρη, также εἶδη) к существу души. С одной стороны, они до-

<sup>1</sup> В диалоге Phaedr. чувственной склонности души приписывается тот довременный выбор, вследствие которого происходит ее заблуждения в земной жизни; в Phaedon'e судьбы души после смерти поставлены в зависимость от пристрастия ее вождения к чувственному. Но и в том и другом случае и предсуществование, и послесуществование приписывается всей душе.

<sup>2</sup> Tim. 69 ff.

<sup>3</sup> На этот пункт обращает особенное внимание мендельсоновское подражание Федону (Berl. 1764), написанное в духе возрождения философии.

жны принадлежать (Федр) все три к индивидуальному существу (чтобы сделать понятным падение души в предсуществовании), с другой стороны, кажется, что две низменные части должны возникать впервые при соединении души с телом, а потому и отпадать в конце концов вследствие добродетельной жизни от истинного существа души, *νοῦς* а (Госуд. 611, Федон 83). Этот слабый пункт системы был необходимым следствием резкого непримиримого противопоставления обоих миров. Столь же неопределенным является и чисто психологический смысл этого тройного деления, происходящего, очевидно, из этического определения ценности; несмотря на некоторое сходство с обычным тройным делением на представление, чувство и волю, принятым в нынешней эмпирической психологии, оно во всяком случае не совпадает с ним, так как, по Платону, ощущения (*αἰσθήσεις*) не принадлежат к разумной части (*λογιστικόν*), а потому должны быть приписаны двум другим частям (хотя он и нигде ясно об этом не говорит); с другой стороны, к уму (*νοῦς*) относится не только знание идей, но и соответствующее ему (по Сократу) хотение добродетели. Ближе всего можно подойти к платоновской мысли, если представить себе жизнь души распределенной, согласно своей ценности, на три различных сферы, из которых каждая обнимает свойственные ей теоретические и практические функции, причем низшие — действуют без высших, а высшие, по крайней мере в земной жизни, — не иначе как в соединении с низшими. Так, растениям Платон приписывает (Тимей 77, Государство 441) *ἐπιθυμητικόν* (вожделения), к которому у животных присоединяется *θυμοειδές* (аффективность), а у человека сверх того еще *λογιστικόν* (разум). В физиологическом отношении он помещает (Тимей 69) *νοῦς* (разум) в мозг, *θυμός* (аффективность) — в сердце, *ἐπιθυμία* (вожделения) — в печени<sup>1</sup>. В этнографическом обзоре (Государство 435) философ объявляет, что у греков преимущество на стороне *λογιστικόν* а (разумной части), а относительно варваров он утверждает, что у северных воинственных родов преобладает *θυμός* (аффективность), а у южных изнеженных родов — *ἐπιθυμία* (вожделения).

На почве этой психологической теории Платон далеко оставил за собой не только абстрактную простоту сократовского учения о добродетели, но и аскетическую односторонность своих первых отрицательных определений. Что только нравственная жизнь делает человека истинно счастливым<sup>2</sup> как в этой, так и в той жизни<sup>3</sup> — это также и его коренное убеждение; но если он и склонен искать истинное счастье только в высшем совершенстве души, делающем ее участницей в божественном мире идей, почему и отклоняет, как недостойные<sup>4</sup> ее, все утилитарные доводы обычной моральной проповеди, то все же он признает законными моментами *высшего блага* и все те виды блаженства, которые оказываются истинными благород-

<sup>1</sup> Определения, которые, впрочем, по-видимому, совершенно согласны с демокритовскими.

<sup>2</sup> Resp. 353 ff.

<sup>3</sup> Срав. весь конец Resp., 9 и 10 книги.

<sup>4</sup> Resp. 362; Theaet 176; Phaed. 68 ff.

ными радостями во всей сфере душевной деятельности. Такое распределение благ по степеням мы встречаем в Филебе<sup>1</sup>; Платон и здесь<sup>2</sup> оспаривает теорию, которая считает чувственное удовольствие единственную целью жизни (τέλος); но в противность тем, кто считает всякое подобное удовольствие только кажущимся<sup>3</sup>, он упорно стоит за реальность этого чистого, беспечального чувственного удовольствия; и вместе с тем он не менее упорно борется и с тем односторонним взглядом, который видит истинное счастье только в разумности<sup>4</sup>. С другой стороны, признавая законность умственного удовольствия, он допускает его не только в познании, основанном на разуме (νοῦς), но и в правильном представлении, в каждом знании и искусстве<sup>5</sup>. Но выше всего этого ставит наш философ участие в идеальной соразмерности и ее осуществление в жизненной деятельности человека<sup>6</sup>. Все прекрасное и вся жизнерадостность эллинизма сливаются здесь в духовный идеал философа. На подобное же соединение двух сторон его существа намекается уже и в Пире<sup>7</sup> при указании на очередь предметов, приводящих в действие любовь (ἔρως).

*A. Trendelenbourg, De Plat. Phileb. consilio (Berl. 1837). — Fr. Susemihl, Über die Gütertafel im Philebus (Philol. 1863). — R. Hirzel, De bonis in fine Philebi enumeratis (Leipzig. 1868).*

А еще более систематично основывает Платон на тройном делении души развитие своего учения о добродетели. В то время, как его первые диалоги стараются свести единичные добродетели на сократовский вид (εἶδος) знания, более поздние придерживаются принципа их положительной самостоятельности и взаимного разграничения. Смотря по тому, как у различных людей, соответственно их наклонностям<sup>8</sup>, получает преобладание та или другая

<sup>1</sup> Так же и в Nom. 717 ff.; 728 ff.

<sup>2</sup> Как уже в Gorg.

<sup>3</sup> Вероятно, Демокрит, сравн. стр. 148, прим. 4-е.

<sup>4</sup> Так же и эти рассуждения (Phileb. 21, 60 f.) по меньшей мере с равным правом могут считаться направленными как против Антисфена и Эвклида, так и против Демокрита.

<sup>5</sup> Phileb. 62 ff.

<sup>6</sup> Ibid. 66 ff.

<sup>7</sup> Symp. 208 ff.

<sup>8</sup> Resp. 410 ff.

часть души, им свойственно развивать ту или другую добродетель, потому что каждой части души присуще свое особое совершенство, основанное на ее существе и называемое ее добродетелью<sup>1</sup>. Отсюда берет свое начало сделавшееся впоследствии столь знаменитым учение Платона о *четырёх главных добродетелях*: уму (ἡγεμονικόν) соответствует добродетель мудрости (σοφία), чувствованию (θυμοειδές) — мужество (ἀνδρία), вожделению (ἐπιθυμητικόν) — самообладание (σωφροσύνη) и, наконец, ввиду того, что совершенство всей души<sup>2</sup> состоит в правильном соотношении отдельных частей, в исполнении каждой своего назначения (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) и в руководящей власти разума над двумя другими<sup>3</sup>, к этим трем добродетелям присоединяется четвертая, это — добродетель правомерности (δικαιοσύνη = справедливость).

Это последнее (с точки зрения личной этики едва понятное) обозначение<sup>4</sup> соответствует тому своеобразному значению, которое придает Платон этим добродетелям в Государстве<sup>5</sup>. Платоновская этика, верная тенденции учения об идеях, рисует идеал не отдельной личности, а скорее идеал рода, более описывает совершенное общество, чем совершенного человека; по своей собственной тенденции она есть *социальная этика*. Дело идет здесь не о счастье отдельного индивидуума, а о счастье всех вообще<sup>6</sup>; а этого можно достигнуть только в совершенном государстве; отсюда этика Платона есть его учение об *идеальном государстве*.

*K.F. Hermann*, Die historischen Elemente des platonischen Idealstaates (Ges. Abh. 132 ff.). — *Ed. Zeller*, Der plat. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (Vorträge und Abhandl. I, 62 ff.). — *C. Nohle*, Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Jena 1880).

<sup>1</sup> Ibid. 441 ff.

<sup>2</sup> Во всем этом изложении Resp. аскетическая мысль об отпадении низшей части души оставлена совершенно в стороне.

<sup>3</sup> Так как уже σωφροσύνη (самообладание) возможно только при правильном обуздывании хотений со стороны разума, то σωφροσύνη и δικαιοσύνη частью переходят друг в друга: ср. *Zeller II*<sup>3</sup>, 749 f.

<sup>4</sup> Обычный буквальный перевод «справедливость» указывает только на политический, а не нравственный смысл дела.

<sup>5</sup> В различн. местах.

<sup>6</sup> Именно поэтому и должен философ принимать участие в государственной жизни, хотя бы лично для него счастье состояло в отчуждении от земного и в обращении к божеству (ср. выше) — Resp. 519 f.

Каково бы ни было естественное и историческое происхождение государства<sup>1</sup>, его задача, по мнению Платона, везде одна и та же — так устроить общую жизнь людей, чтобы все были счастливы чрез добродетель. Но исполнить эту задачу можно только посредством подчинения всех житейских отношений принципам нравственного назначения человека. Поэтому истинное государство, как и душа отдельного человека, распадается на три разобщенные части: ремесленники, воины и учащие. Огромное большинство граждан (δῆμος — народ) суть земледельцы и ремесленники (γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ) [что соответствует ἐπιθυμητικόν — вожделению]. Они в своих заботах о повседневных потребностях, возникающих из чувственных вожделений, уполномочены добывать материальные блага для общественной жизни. Военное сословие (φύλακες, ἐπίκουροι — соответствующие θυμοειδές, аффективной части души) должно с бескорыстным сознанием своего долга охранять целостность государства извне отражением врагов, а внутри — приведением в действие законов. Наконец, господствующее сословие (ἄρχοντες — соответствующие ἡγεμονικόν, главенствующей части души) устанавливает по своему разумению принципы законодательства и управления. Совершенство же всего государства, его «добродетель», есть справедливость (δικαιοσύνη)<sup>2</sup> — охранение прав каждого; состоит же она в правильном разделении функций между тремя сословиями, из которых каждое исполняет свою особую задачу. Поэтому правители должны обладать высшим развитием и образованием (σοφία), «стража» — неустрашимым мужеством (ἀνδρία), а «народ» — послушанием (σωφροσύνη), обуздывающим его хотения.

Отсюда и образ правления в платоновском идеальном государстве — *аристократический* в собственном смысле этого слова, это господство лучших, т.е. образованных и добродетельных. Все законодательство и все постановления касательно совместной жизни граждан предоставлены сословию научно образованных людей (φιλόσοφοι)<sup>3</sup>; проводить их приказания на практике и таким образом осуществлять и сохранять государство извне и изнутри — составляет задачу второго сословия; большинство же должно работать и повиноваться.

<sup>1</sup> Воззрения софистов на это разобраны критически в первой книге Resp.

<sup>2</sup> Поэтому и соответствующая добродетель индивидуума, этическое равновесие частей его души, обозначается этим же именем.

<sup>3</sup> Так надо понимать знаменитую фразу (Resp. 473), что человеческим бедствиям не будет конца, пока или не будут править философы (т.е. научно образованные), или правители не будут философствовать (т.е. не будут научно образованными).

Но так как цель государства, по Платону, заключается не в приобретении или обеспечении какой-либо пользы, а в добродетели всех его граждан, то он и требует от личности (наперекор политическим принципам греков), чтобы она совершенно слилась с государством, а от государства — чтобы оно охватывало и определяло всю жизнь своих граждан целиком. Эта мысль заботливо осуществляется в общественных учреждениях государства (полιτεία), но, понятно, применение ее уже изначала ограничивается двумя высшими сословиями. Массе (δημος) присуща не добродетель, основанная на знании, а обыкновенная добродетель обычая, вынужденная строгим применением законов и поддерживаемая утилитарными соображениями; поэтому платоновское учение о государстве предоставляет это третье сословие самому себе. В стремлении к приобретению заключается основное чувственное побуждение его к деятельности; это сословие делает, со своей стороны, все возможное, если своей работой доставляет государственной жизни материальные блага и подчиняется руководству высших сословий. Жизнь же этих последних с самого рождения, и даже раньше, должна быть определена государством. Проникнутый сознанием той важности, какую имеет происхождение, Платон не находит возможным предоставить брак произволу отдельных личностей, но требует, чтобы правители посредством подходящего подбора заботились о правильном телосложении последующих поколений<sup>1</sup>. Воспитание их во всем своем объеме должно также принадлежать государству. По-переменно обращая внимание то на телесное, то на умственное развитие, воспитание относительно последнего должно, посредством элементарного обучения, восходить от басен и мифов к поэзии и музыке, далее посредством математической подготовки — к занятию философией, и наконец к познанию идеи блага. На различных ступенях этого воспитания, сначала равного для всех детей высших сословий, исключаются правителями те, которые по своим способностям и развитию не годятся для более высших должностей; из них образуются различные подразделения военного и должностного класса. После подобных исключений остаются в конце концов только избранные, которые и переходят в сословие архонтов, чтобы здесь посвятить себя отчасти совершенствованию науки, а отчасти управлению государством. При этом два высших сословия составляют большую семью: всякая частная собственность для них запрещена<sup>2</sup>, и внешние потребности удовлетворяются государственными средствами, доставляемыми третьим сословием.

<sup>1</sup> Resp. 457.

<sup>2</sup> Ibid. 416 f.



Таким образом, по Платону, государство должно быть *воспитательным заведением для общества*, высшая цель которого — приготовление людей к переходу от чувственного к сверхчувственному, от земной к божественной жизни. Это был во всех отношениях нравственно-религиозный идеал, который носился перед философом при последовательном изображении им «лучшего государства». Согласно тому, как все высшие интересы человека должны были заключаться в этой совокупной общественной жизни, философ хочет также монополизировать для государства не только воспитание и науку, но и искусство и религию. Только то искусство может быть допущено, которое направляет свою подражательную деятельность<sup>1</sup> на идеи и в особенности на идею блага<sup>2</sup>; и если греческая *καλοκάγαθία\** состояла в признании всего прекрасного добрым, то Платон переворачивает ее смысл и говорит, что только доброе — истинно прекрасно. Равным образом, хотя идеальное государство и признает мифы и культ греческой государственной религии, как воспитательное средство для третьего, а отчасти (именно в детстве) и для второго сословия<sup>3</sup>, но оно изгоняет из мифов все безнравственное и двусмысленное и допускает их только, как аллегорическое изображение этических истин. Религия же философов заключается в науке и добродетели, высшая цель которой есть уподобление идеи блага, божеству.

Платон задумал свое государство (*πόλις*) не как фантастическую утопию, но как серьезно осуществимый идеал, поэтому в частности, именно в общественных учреждениях, он заимствует многочисленные черты у действительной греческой государственной жизни, разумеется отдавая при этом предпочтение более строгим аристократическим учреждениям дорического племени. Если он и был убежден, что при существующих обстоятельствах его идеал может осуществиться только посредством силы<sup>4</sup>, то тем не менее он полагал, что, в случае осуществления, это идеальное государство не только удовлетворило бы надолго его сограждан, но и оказалось бы крепким и победоносным против всех внешних нападений. Эту мысль философ хотел развить в начале диалога *Критий*: город мудрости должен был показать свое превосходство перед Атлантидой, городом внешней силы; вероятно, при этом действовала на его фантазию идеализированная персидская война. Изло-

\* Слово, обозначающее соединение духовной и телесной красоты и употребляемое часто для обозначения идеального представления о человеке. А.В.

<sup>1</sup> Ibid. 313.

<sup>2</sup> Ibid. 376 ff.

<sup>3</sup> Resp. 369 ff.

<sup>4</sup> Ibid. 540.

жение оборвано вначале и представляет при описании Атлантиды удивительное сходство с учреждениями прежних американских культурных народов.

Относительно частностей надо везде обращаться к диалогу Государство. В диалоге Политик встречается много схожих мыслей, но в иной группировке и не без склонности к монархизму. Главным образом отступает этот диалог от Государства в учении о различных родах конституций<sup>1</sup>, причем он сопоставляет три лучшие с тремя худшими: царскую власть и тиранию, аристократию и олигархию, законную демократию и незаконную, а всем им противопоставляет он седьмую, лучшую, весьма смутно обрисованную. Напротив того, Платон в Государстве<sup>2</sup> последовательно рассматривает (прибегая к своей психологии), как следствия постепенного перерождения идеального государства, четыре ложные формы правления: тимократию, в которой господствует честолюбец (преобладание *φιλοτιμίας* — страстной части души), олигархию, где власть принадлежит любостраждателю (преобладание *φιλοπικρίας* — возжеления), демократию, — господство всеобщей распущенности и, наконец, тиранию, проявление самого позорного произвола.

Отличительная аристократическая черта платоновского государства не только соответствует личному убеждению философа и его великого учителя, но также necessarily вытекает из той мысли, что всегда только очень немногим доступно научное образование, в котором заключается высшая добродетель человека и его единственное право на управление государством (ср. диалог Горгий). Также и устранение двух руководящих сословий от всякой физической работы находится, конечно, в связи с всеобщим предубеждением греков против «чернорабочего»; у Платона же оно оправдывается еще тем соображением, что всякая настоящая работа предполагает или вызывает любовь к вещи, а потому всякое ремесло должно привлекать душу к чувственному и отчуждать ее от сверхчувственного назначения. Из этого же мотива исходит и устранение семейной жизни и частной собственности. Ошибочно понимать под этим коммунизм: общность жен, детей и имущества ясно ограничивается Платоном двумя высшими сословиями; и эта общность не должна удовлетворять одинаковому для всех притязанию (как это было при натуралистических требованиях радикального цинизма), но предохранять, чтобы какой-либо частный интерес не воспрепятствовал стражам и правителям посвятить себя благу государства. Это — жертва, приносимая идее блага.

В этом непрестанном подчинении всей личной жизни одной общей цели заключается особенный характер платоновской этики, а также и ее тенденция, далеко превосходящая греческую действительность. Начавшемуся разложению аллинской культуры философ противопоставляет идеальную картину государственного общежития, никогда не бывшего в действительности и получившего осуществление не раньше, чем восторжествовала платоновская мысль, что земная жизнь имеет смысл и цену только как приготовление к высшему сверхчувственному существованию. В этом отношении средневековая иерархия осуществила платоновское государство, когда она на место философа поставила священника. И другие стороны платоновского идеала, как например, господство в государственной жизни научного образования, были также отчасти осуществлены в общественных условиях новейших народов.

<sup>1</sup> Polit. 302 ff.

<sup>2</sup> Resp. 545 ff.

Об учении Платона о воспитании: *Alex. Kapp* (Minden 1833). *E. Snehlage* (Berlin 1834). *Volquardsen* (Berlin 1860). *K. Benrath* (Jena 1871). — Об его отношении к искусству: *K. Justi*, *Die ästh. Elemente in der plat. Philos.* (Marburg 1860). — Относительно религии: *T. Ch. Bauer*, *Das Christliche des Platonismus* (Tübingen 1837). — Ср. также *S. A. Byk*, *Hellenismus und Platonismus* (Leipzig 1870).

Подобно тому, как теоретическая философия в произведениях старческого возраста, так и этика Платона в *Законах* потерпела дополнительное преобразование, не послужившее к ее выгоде. В пессимистическом<sup>1</sup> отчаянии<sup>2</sup> относительно возможности осуществления своего идеального государства Платон пытается набросать картину нравственно устроенной общественной жизни без господствующего содействия учения об идеях и его последователей. Место философии заступает, с одной стороны, религия, в форме более близкой к народному представлению, с другой стороны, математика с ее пифагорейскими разветвлениями музыкального и астрономического характера. Философское образование заменяется практической рассудительностью<sup>3</sup> (φρόνησις) и господством строго определенных законов<sup>4</sup>, сократовская добродетель — осторожным заимствованием у обычаев почтенной старины. Таким образом, государство Государства превращается в смешение монархическо-олигархических и демократических элементов; идеальная смелость его плана заменяется компромиссом с историческими условиями. Все это изложено тяжелым, часто расплывающимся, слогом, причем, по-видимому, изложению не достаёт окончательной отделки и заключительной редакции.

Именно вследствие своего исследования фактических данных *Законы* имеют большой антикварный интерес, тогда как их философская ценность весьма ничтожна; они так сильно отступают не только от учения об идеях, но и от всего идеализма платоновского мышления и так глубоко погружаются в пифагорействующую обрядность, что делают совершенно понятным сомнение (теперь справедливо опять оставленное) в их подлинности. Ср. *Th. Oncken*, *Staatslehre des Arist.* 197 ff. — *E. Zeller II*<sup>3</sup>, 809 ff. — *Die Abhdlg. von Th. Bergk* (in 5. Abhdlg. zur Geschich. der griech. Philos. und Astron. (Leipzig 1883). — *E. Praetorius*, *De legibus Pl.* (Bonn 1884).

<sup>1</sup> Nom. 644. Убеждение в испорченности мира доходит здесь до того, что признается существование злой мировой души, противодействующей божественной (ср. §37); *ibid.* 896 ff.

<sup>2</sup> *Ibid.* 739 f.

<sup>3</sup> Nom. 712 в прямом противоречии с Resp. 473.

<sup>4</sup> *Ibid.* 746 f.

§37. Гносеологический дуализм учения об идеях допускал и требовал догматического определения этических норм человеческой жизни, но не достоверного познания явлений природы. Если Платон и определил, под конец, задачу метафизики в рассмотрении идей и особенно идеи блага, как причин чувственного мира, то все же этот последний и до, и после оставался для него областью возникновения и исчезновения, которая, по основному положению его философии, никогда не могла сделаться предметом диалектического, т.е. истинного познания. Учение об идеях со своей точки зрения требует лишь телеологического воззрения на природу, но не дает ее познания.

Поэтому, если впоследствии, уступая потребностям своей школы, Платон ввел в круг своего исследования и учения также и естествознание, к которому прежде, подобно Сократу, относился отрицательно, то все же он остался при том убеждении, что о возникновении и о исчезновении вещей не может быть знания (*ἐπιστήμη*), а только вероятное мнение (*πίστις*), не может быть науки, а только вероятное воззрение. Свое убеждение в этом он совершенно ясно и особенно резко<sup>1</sup> подчеркнул во введении к Тимею, где изложены плоды этих исследований. В силу этого он признает за своим учением о природе ценность не истины, а только вероятия. Изображения Тимея, это только *εἰκότες μύθοι* (вероятные мифы), и, как бы близки они ни были к учению об идеях, они все-таки не образуют его интегрирующей составной части.

Aug. Böckh, *De Platonica corporis mundani fabrica* (Heidelberg 1809). Untersuchungen über das kosmische System des Plat. (Berlin 1852). — H. Martin, *Etudes sur le Timée* (2 vol. Paris 1841).

Таким образом, платоновская натурфилософия находится к метафизике в отношении, правда не совсем одинаковом, но все же подобном тому, в каком гипотетическая физика Парменида находится к его учению о бытии (§19). Повидимому, в обоих случаях внимание к желаниям и потребностям учеников побудило мыслителей снизить, в виде опыта, от размышления о непреходящем бытии к занятию изменчивым. Платон ясно определяет (Тимей 59) эту игру с *εἰκότες μύθοι* (вероятными мифами), как отдых от постоянного занятия диалектикой, который философ, конечно, может себе позволить. Если с этим и связывалось критическое, часто даже полемическое, обсуждение существующих воззрений (формальный момент, на который *Diels* [Aufs. z. *Zeller*. Jub. 254 ff.] переносит у Парменида центр тяжести), то все же Платон гораздо больше принимал во внимание то обстоятельство, что сотоварищество такой организации и такого объема, как Академия, не может долго углубляться в естествознание и должно с ним покончить каким бы то ни было образом. В то время, как на основании учения об идеях может быть достигнуто совершенное познание о ценности индивидуума,

<sup>1</sup> Tim. 28 ff., который начинает исследование 27 d. кратким обзором теории двух миров. Отношение натурфилософии к учению об идеях точнее всего определяется известной фразой 29 с. *ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.*

общества и его истории, нельзя с такой же уверенностью вывести в отдельности при помощи идеи блага реального определения природы. Поэтому, если рассматривать этику и физику, как два флигеля учительского здания Платона, то один из них — этика — воздвигнут совершенно в том же стиле и из того же материала, как и главная часть; другой же — физика — представляет легкую временную постройку, подражающую формам всего остального.

Замечательно, что в суждениях последующих столетий большее значение получило именно то, что философу было, таким образом, лишь навязано, и что он обсуждал лишь с явной сдержанностью. Телеологическая физика Платона считалась со временем эллинизма в течение всех средних веков его самым важным произведением, тогда как учение об идеях было более или менее отодвинуто на второй план. Первым основанием к этому послужило родство религиозных воззрений, а еще более то обстоятельство, что его школа держалась именно этой части его учения, как наиболее для нее осязаемой и пригодной. Поэтому уже и Аристотель (z. B. *De anim*, I, 2) опровергал мифы Тимея совсем так, как бы они действительно были важными местами платоновского учения.

Основанием для мифов Тимея служит метафизика Филеба. Чувственный мир состоит из безграничного пространства и особенных математических форм, принимаемых этим последним с целью воспроизведения идей; ввиду того, что о деятельности этой высшей цели не может быть дано постижимого понятия, она в начале Тимея мифически олицетворяется в *мирообразующем боге*, *δημιουργός* (зодчий). Он — целесообразно действующая сила; он добр, и по причине своей доброты создал мир<sup>1</sup>. Он создал его, созерцая идеи, те чистые, единичные «формы», которым он его и уподобил<sup>2</sup>; поэтому мир есть нечто самое совершенное, самое лучшее, самое прекрасное<sup>3</sup> и, как произведение божественного разума и доброты, он — един.

Совершенство *единого* мира, выдвинутое в конце Тимея с особенною торжественностью, есть необходимое требование телеологической основной мысли. Отказ признать противоположное учение о многих бесчисленных мирах (Тим. 31 а) является, именно в связи с непосредственно предыдущим (30 а), почти что полемикой против Демокрита. По механическому принципу этого последнего в беспорядочно двигающемся возникают здесь и там вихри, а из них миры; устрояющее же божество образовало только один совершеннейший мир.

Но что и этот мир соответствует идеям не вполне, а только по возможности<sup>4</sup>, это зависит от другого принципа чувственного мира — *пространства*, в котором бог изобразил его. Непостига-

<sup>1</sup> Тим. 29 е.

<sup>2</sup> Ibid. 30 с.

<sup>3</sup> Телеологический мотив учения Анаксагора, принятый уже в диалоге *Phaed.*, составляет одно из основных учений в Тим.

<sup>4</sup> Тим. 30 а; 46 с.

мое<sup>1</sup> ни мышлением, ни чувствами (значит, не понятие и не восприятие, не идея и не чувственная вещь), оно есть μή ὄν (несущее), без которого ὄντως ὄν (существенно-сущее) не может проявиться и без которого идеи не могут быть воспроизведены в чувственных вещах<sup>2</sup>. Таким образом, наряду с истинной причиной αἴτιον, пространство является ξυναίτιον<sup>3</sup> (содействующей причиной). А вещи, образовавшиеся в нем, это — ξυναίτια<sup>4</sup> (вспомогательные причины) происхождения мира в частности; возле божественного разума составляют они естественную необходимость (ἀνάγκη)<sup>5</sup>, которая иногда препятствует разумной деятельности первого. Итак, пространство<sup>6</sup> (χώρα, τόπος — место) есть то, где совершается мировой процесс (ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίνεταί), то, что принимает в себя все телесные формы (φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη — природа, принимающая в себя тела, также ἡ δεξαμενὴ или ὑπόδοχή τῆς γενέσεως — вместилище бытия), бесформенная (ἄμορφον) масса (ἐκκαυεῖον). Из этого ничто<sup>7</sup> создает бог мир.

Тождество платоновской «материи» (τρίτον γένος — третий род, Тимей 48 ff.) с пустым пространством (о чем особенно см. *H. Siebeck, Untersuchungen z. Ph.d. G. 64 ff.*) всего вернее (ср. *Zeller II<sup>3</sup>, 615*) доказывается построением стихий из треугольников (см. ниже), причем для философа математическое тело тождественно с физическим. — Срав. также *J. P. Wohlstein, Materie und Weltseele im platonischen System (Marbourg 1863)*.

Как совершеннейшее видимое, космос также должен обладать разумом и душой, поэтому первым делом демиурга при создании мира было образование *мировой души*<sup>8</sup>. Душа, как жизненный принцип всего, обнимает собой его пределы, движение и сознание, она есть нечто среднее между неделимым (идеей) и делимым (пространством), ей принадлежат противоположные качества ταύτων (тождественного) и θάτερον (иного), единообразия и изменчивости;

<sup>1</sup> Ibid. 52.

<sup>2</sup> Которые составляют среднее между бытием и небытием: Resp. 417.

<sup>3</sup> Tim. 68 e; рассматривает это, как второй вид αἴτια.

<sup>4</sup> Tim. 46 c. Срав. Phaed. 96 ff.

<sup>5</sup> Tim. 48 a; и этот термин употреблен здесь совсем в демокритовском смысле.

<sup>6</sup> Tim. 49 ff.

<sup>7</sup> Следует сравнить выражение Демокрита, стр. 85 прим. 2-е.

<sup>8</sup> Tim. 35 ff.

она заключает в себе все числа и отношения меры. Сама же она есть математическая форма космоса, почему и подразделена демиургом в гармонических отношениях: прежде всего отделяется внешний круг однообразного движения от внутреннего круга изменяющегося движения (местопребывания неподвижных звезд и планет), причем последний, в свою очередь, подразделен пропорционально на концентрические круги. Посредством всех этих кругов душа, самая природа которой уже содержит вечную подвижность, должна давать движение всему космосу; а посредством этого<sup>1</sup> движения, пробегающего чрез все и возвращающегося к самому себе, она порождает в себе и в единичных предметах сознание, восприятие и мышление; и совершеннейшее знание состоит в постоянном круговом движении созвездий.

Отдельные места в этом в высшей степени фантастическом описании Тимея частью темны и спорны; ср. подробности у Zeller'a II<sup>3</sup>, 646 ff. Заимствования у пифагорейцев, влияние их учения о числах, а также их астрономии и гармонике, вполне очевидны. При разделении мировой души (совпадающем с разделением астрономической мировой системы) главную роль играют гармоническая пропорция и арифметическое среднее. Наиболее замечательная основная мысль та, что посредством такого полного разделения массы и движения космоса пространству придается то определение форм (*πέρας* — предел), которое в Филебе (ср. выше §35) наряду с беспредельным (*ἄπειρον*) является вторым принципом. Таким образом, по Платону, «математическое» не тождественно с мировой душой, но находится с ней в теснейшей связи и занимает такое же срединное положение между идеями и чувственным миром.

Характерную черту платоновского учения о движении представляет сведение им всех отдельных движений к целесообразно-определенному движению целого; именно в этом отношении его учение диаметрально противоположно атомизму, который считал движение самостоятельной функцией каждого отдельного атома. Замечательно, что Тимей многократно (ср. Zeller II<sup>3</sup>, 663, 3) подчеркивает связь и даже тождество представлений с движениями, так напр., он относит «правильное представление» к иному (*θάτερον*), к изменяющимся движениям, а разумное познание, напротив, к тождественному (*ταὐτόν*), к однообразному круговому движению (Тимей 37, 6). Характерно здесь и то, что все отдельные деятельности сводятся<sup>2</sup> к общей функции мировой души, причем последняя лишена индивидуальности.

Дальнейшее математическое формирование пустого пространства (*πέρας*) совершается в единичных вещах, вводимых демиургом в гармоническую систему мировой души, и прежде всего в образовании *стихий* (*στοιχεῖα*). Наряду с искусным дедуктивным доказательством,

<sup>1</sup> Ibid. 37.

<sup>2</sup> Если в этих теориях и есть заимствования у Демокрита, чего я не оспариваю, то во всяком случае его воззрения подвергнуты самостоятельной переработке.

что число их равняется четырем<sup>1</sup>, причем воздух и вода помещены, как две стихии посредствующие, между огнем и землей, Платон дает<sup>2</sup> и стереометрическое построение их, по которому, подобно учению пифагорейцев, четыре правильных тела являются основными формами этих стихий: у огня — тетраэдр, у воздуха — октаэдр, у воды — икосаэдр, у земли — куб. Эти основные тела Платон представляет себе составленными из поверхностей, именно из прямоугольных треугольников, частью равнобедренных, частью таких, катеты которых относятся друг к другу, как 1:2<sup>3</sup>. Из этого построения должно сделаться понятным превращение пространства в телесную материю: из различной величины и различного числа этих неделимых треугольных поверхностей<sup>4</sup> выводятся с гениальной фантастичностью физические и химические свойства отдельных веществ, их распределение в пространстве, их смешение и непрерывное движение, в котором они находятся.

Так же и Платон признает, что при этом, смотря по своей главной массе, отдельные стихии и вещества находятся каждая в своей определенной части пространства, куда и стремятся назад отбившиеся от них части. Не совсем ясно, как он согласовал с этой мыслью закон тяготения (ср. *Zeller* II<sup>3</sup>, 678, 4). Во всяком случае он понимал, что направление сверху вниз не должно рассматриваться, как абсолютное, но что в мировом шаре существуют только два направления — к центру и к периферии (Тимей 62).

Астрономические воззрения Платона существенным образом отличаются от воззрений пифагорейцев вследствие признания им неподвижности земли. По его мнению, земля покоится, как шар, в середине столь же шаровидной вселенной. Вокруг «алмазной» оси этой последней обращается по самой внешней периферии небо неподвижных звезд, делая ежедневно оборот с востока на запад. В этом же небе отдельные звезды, как «видимые боги»<sup>5</sup>, находятся опять в постоянном совершенном движении вокруг самих себя. Это вращение сообщается семи сферам, в которых находятся пять планет, солнце и луна, и которые пересекают тот первый круг по направлению зодиака. Планеты же, солнце и луна имеют внутри своих кругов собственные обратные движения различной скорости.

<sup>1</sup> Тим. 31 ff.

<sup>2</sup> Ibid. 53 ff.

<sup>3</sup> Из первых составляется квадрат, а из последних — равносторонний треугольник.

<sup>4</sup> Которые, таким образом, заступают место демокритовским атома и охтита.

<sup>5</sup> Тим. 40.



Последнее предположение, служащее к объяснению кажущейся неправильности планетных движений, надолго сохранило свою силу для астрономической теории. Лежащий в основании этого методологический принцип первоначально формулирован Платоном или его школой в следующем вопросе: τίτων βποτεθεισών ὀμαλῶν καὶ τεταυμένων κινήσεων διασωθῆ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανημένων φαίνόμενα (какие надо предположить поверхности и какие допустить движения, чтобы сохранились кажущиеся движения планет?). Ср. *Simpl. zu Apist. de coelo*, 119.

Заключением учения Тимея о движении служит обстоятельное изложение психофизического происхождения восприятия<sup>1</sup>. Задача здесь в том, чтобы определить те виды движения внешних предметов и тела, которые вызывают движения души, ее ощущения и чувственные восприятия<sup>2</sup>. Здесь исследования физиологов, равно как и теория Протагора<sup>3</sup> тщательно подчинены телеологическому учению о движении; так как при этом последовательно отделяется в ощущении (αἴσθησις) субъективный момент от объективного, то натурфилософия и подтверждает тот гносеологический исходный пункт платоновского мышления, который был освещен в Теэтете.

Наконец, в виде дополнения Тимей удовлетворяет энциклопедическим потребностям школы, присоединяя очерк теории о болезнях и о целебных средствах (Тимей 81 ff.).

## 6. АРИСТОТЕЛЬ

Почти 40-летняя преподавательская деятельность Платона собрала вокруг него много выдающихся людей и придала всей деятельности его школы ту всеобъемлющую многосторонность, которая выразилась в этико-исторических и медико-натуралистических научных занятиях и следы которой мы находим в его позднейших диалогах<sup>4</sup>. Хотя этой значительной группе людей, стоявших в более или менее близком отношении к школе, эмпирическое исследование и объяснено своими позднейшими значительными обогащениями, но они едва

<sup>1</sup> Tim. 61 ff. О подробностях см. *H. Siebeck, Gesch. der Psych.* I, 1, 201 ff.

<sup>2</sup> В этом отношении изложение Tim. дополняется диалогами Resp. и Phileb., тогда как в теоретическом отношении само оно развивает эмпирическим путем основные определения Theatet'a.

<sup>3</sup> И, вероятно, так же многое, принадлежащее Демокриту.

<sup>4</sup> Ср. *H. Usener, Über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in Altertum* (Preuss. Jahrb. 53, 1 ff. — *E. Heitz, Die Philosophenschulen Athens* (Deutsche Revue, 1884).

ли содействовали процветанию философии. Только один из них, величайший ученик Платона, который, конечно, не удовольствовался деятельностью Академии и основал свою собственную школу, был призван к тому, чтобы с величайшей систематичностью заключить собой все умственное движение греческой философии. Это был Аристотель.

*Историю Академии* обыкновенно подразделяют на три периода (иногда — на пять): период Древней Академии, который охватывает приблизительно первое столетие по смерти основателя; период Средней — наполняет второе столетие деятельности школы (в нем, в свою очередь, различают две, одна за другою следующие, школы: Аркезилая и Карнеада); наконец, период Новой Академии, доходящий до новоплатоновцев (в нем различают одно старое догматическое направление Филона из Лариссы, другое новое эклектическое — Антиоха из Аскалона). Две позднейшие фазы относятся к скептико-синкретистической тенденции эллинистической философии. (По общим вопросам ср. *H. Stein, Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus* (3 Bd., Cöttingen 1862—75).

§38. Так называемая *Древняя Академия* находилась всецело под влиянием того менее благоприятного направления, которое приняла платоновская философия в позднейшее время, приблизившись теоретически к пифагорейскому мистическому учению о числах, а практически — к популярной морали с религиозным оттенком.

После смерти Платона главою школы был племянник его *Спевзипп*, а по смерти его (339) — *Ксенократ* из Халкедона. К тому же поколению принадлежат Гераклид Понтийский и Филипп Опунтский. В менее близких отношениях к платоновской школе был астроном Эвдокс из Книдоса и глава тогдашних пифагорейцев — Архит из Тарента. Следующее поколение, подчиняясь духу времени, обратилось всецело к этическим исследованиям. Главою школы был с 314—270 г. *Полемон* из Афин, а после него *Кратет* из Афин, так как способнейший ученик первого — *Крантор* умер еще при его жизни.

Подробный перечень академиков этого времени у *Zeller'a* II<sup>3</sup>, 836 ff. — *F. Bücheler, Acad. philos, index Herculaneensis* (Greifswald 1869).

О различных направлениях, существовавших в самой Академии, нам свидетельствует тот факт, что после смерти Платона, когда по его собственному назначению главою школы сделался его племянник, Ксенократ и Аристотель покинули Афины. Первый впоследствии был избран в руководители школы, Аристотель же немного спустя основал свою собственную.

По дошедшим до нас сведениям, Спевзипп был неясным многописателем. Перечень его сочинений, касающихся всех отделов науки, дает нам Диоген Лаерт. IV, 4 f. По-видимому, большая часть из них была в связи с его преподавательской деятельностью (βλογιματα — заметки для памяти); их-то и имел в виду Аристотель в своих частых, большей частью полемических, упоминаниях о Спевзиппе. Особенно часто упоминается его сочинение о пифагорейских числах и Ὀμοια, энциклопедический сборник по естественной истории, подобранный по именам. Ср. *Ravaisson, Speus. de*

primis rerum principiis placita (Paris 1838). — *M.A. Fischer, De Speus. vita* (Rastadt 1845). — Не более значения имел Ксенократ, спутник Платона в третьем сицилийском путешествии, известный как человек строгий и серьезный. О целом ряде его сочинений упоминает Диоген Лаэрт. IV, II ff. — *Ср. v. d. Wynpersse, Diatribé de X. Chalc. (Leyden 1822)*. — *Гераклид* происходил из понтийской Гераклеи. Он был завербован в Академии стараниями Спевзиппа, и, как астроном, имел самостоятельное значение. Ему поручил Платон руководство Академией на время своего последнего путешествия в Сицилию. Когда, после смерти Спевзиппа, Ксенократ был избран главою школы, Гераклид вернулся на свою родину и основал там собственную школу, во главе которой стоял до 330 года. Это был многосторонний, даже эстетически-настроенный и плодовитый писатель, вполне усвоивший учения не только Пифагора и Платона, но и Аристотеля. *Ср. Diog. Laert. V, 86 ff.; Rouler, De vita et scriptis H.P. (Loewen 1828)*. — *E. Deswert, De H.P. (Loewen 1830)*. — *L. Cohn (in Commentar. phil. in hon. Reifferscheid, Breslau 1884)*. — *Филипп из Опунта*, вероятно, редактировал платоновские «Законы» и составил Эпиномис; *ср. Suidas. Art. φιλοσοφος* (также и *Diog. Laert. III, 37*). — Знаменитый астроном Эвдокс (406—353), судя по многочисленным свидетельствам древних (*ср. Zeller II<sup>3</sup>, 845 f.*), временно присоединился к Академии и развил далее астрономическую теорию ее, но в других вопросах, особенно этических, он имел совершенно несходные с нею взгляды. *A. Böckh, Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, besonders den eudoxischen (Berlin 1863)*.

Все, что с некоторою достоверностью передано нам о *позднейших пифагорейцах*, особенно об *Архите*, игравшем (как ученый, гражданин и полководец) в первой половине IV столетия видную роль в родном ему Таренте, все это свидетельствует нам, что Платон, будучи сам под влиянием пифагорейского учения, в свою очередь повлиял на него и притом так, что теория чисел в последней своей фазе вполне слалась с соответствующим ее общей схеме учением об идеях. Значение Архита определяется его трудами в области механики и астрономии; а его философское учение вполне совпадает с учением древней Академии; при тех тесных личных отношениях, в которых он стоял к Платону, представляется весьма возможной подлинность тех отрывков, в которых он придает пифагорейскому этому платоновский оттенок. Эти отрывки собраны *Conr. Orelli (Leipzig 1827)*, (*ср. Mullach, II, 16, f.*). *G. Hartenstein, De Arch. Tar. fragm. philos. (Leipzig 1833)*, *Eggers, De Arch. Tar. vita op. et philos. (Paris 1833)*, *Petersen (Zeitschr. f. Altertumswissenschaft 1836)*, *O. Gruppe, Über die Fragm. des Arch. (Berlin 1840)*, *Fr. Beckmann, De Pythagoreorum reliquis (Berlin 1844)*, *Zeller V<sup>3</sup>, 103 ff.*

*Полемон* и *Кратет* обязаны схолахратом скорее своему рождению в Афинах и нравственному достоинству, нежели своему философскому значению. *Крантор* происходил из сицилийского города Сол; он сделался известным, главным образом, благодаря своему сочинению «περὶ πένθους». — *H. E. Meier, Über die Schrift πένθους (Halle 1840)*. — *F. Kayser, De Crantore Academico (Heidelberg. 1841)*.

Ученая деятельность древней Академии стоит вообще на точке зрения платоновских «Законов»: учение об идеях она отодвигает на второй план, отдавая первое место учению о числах. Так, Спевзипп, со своей стороны, приписал числам ту сверхчувственную реальность, отделенную от чувственных вещей, которую Платон придавал идеям. Подобным же образом Филипп Опунтский объяснял в своем «Эпиномисе», что то высшее значение, на котором должно быть построено государство «Законов», есть математика и астрономия; они

научают человека тем вечным отношениям меры, по которым Бог устроил мир, и этим ведут его к истинному благочестию. Наряду с этой математизирующей теологией (ὁ θεὸς ἀριθμητίζει — Бог считает) Спевзипп (применительно к стремлениям школы) придавал эмпирическому знанию большее значение, нежели Платон. Он говорил о научном восприятии (αἴσθησις ἐπιστημονική), которое участвует в познании истины<sup>1</sup>, но понимал под этим не какую-нибудь объяснительную теорию, а просто собрание фактов, систематизированное на основании логических отношений, и образец этого он показал в своих компендиях (ὄμοια, ὀνόματα), очевидно предназначенных для школьного употребления. Ксенократ положил в основание своего преподавания разделение философии на этику, диалектику и физику<sup>2</sup>. Он твердо держался учения об идеях, но вместе с тем признавал за математическими определениями, как и за идеями, самостоятельную реальность в противоположность чувственному миру. Поэтому он различал три области познаваемого<sup>3</sup>: 1) сверхчувственное, 2) математически определенные формы вселенной и 3) чувственные вещи, причем каждая из этих областей служит по порядку предметом особого познания, именно: во-первых — знания в строгом смысле (ἐπιστήμη), обнимающего диалектику и математику, во-вторых — мнения (δόξα), которое в астрономии обосновано сразу и математически, и эмпирически, в-третьих — ощущения (αἴσθησις), правда, не совсем ложного, но тем не менее подверженного всевозможным заблуждениям.

Платоновцы, по-видимому, видели главную задачу своей метафизики в телеологическом построении ряда ступеней промежуточных принципов между сверхчувственным и чувственным. Но в решении ее замечаются два противоположных течения, связанных с именами Спевзиппа и Ксенократа. Если первый оставил в стороне учение об идеях, то это случилось, главным образом, потому, что он не мог смотреть на совершенное, доброе, как на причину (αἰτία) несовершенного, чувственного<sup>4</sup>, а скорее, как на высшую цель его и результат. Поэтому началом всего (ἀρχή) он считал числа и — как их элементы — единство и множество<sup>5</sup>; а как ближайшее к числам

<sup>1</sup> Sext. Emp. VII, 145.

<sup>2</sup> Ibid. VII, 16.

<sup>3</sup> Ibid. 147.

<sup>4</sup> Arist. Met. XII, 7.

<sup>5</sup> Ibid. XIV, 4.

он допустил геометрические величины и стереометрические формы, т.е. стихии, к четверичному числу которых он прибавлял эфир<sup>1</sup> пифагорейцев. Затем он нашел принцип движения в мировой душе (ψυχή), которую, по-видимому отождествлял с пифагорейским центральным огнем; целью же движения у него является добро, которое, как совершеннейшее, принадлежит концу мирового развития. Этому эволюционному способу представления Ксенократ противопоставлял свой — эманатистический<sup>2</sup>: именно, он из единства и неопределенной двойственности (ἀόριστος δυνάς) выводил числа и, как тождественные с ними (по схеме Платона, изложенной в ненаписанных учениях ἄγραπτα δόγματα) — идеи. Затем он определял душу<sup>3</sup>, как число, движущее само себя из самого себя, и этим путем переходил от единства, тождественного с добром, к чувственному, где между мировой душой и телесными вещами помещался целый последовательный ряд как добрых, так и злых духовных существ.

Боле интересным, чем это фантастическое пифагореизирование различных представителей школы, является, с одной стороны, высокое развитие математики, дошедшей в пифагорейско-платоновских кружках до разрешения самых трудных проблем (диоризм Неоклида, учение о пропорциях у Архита и Эвдокса, золотое деление, спиральная линия, удвоение куба с помощью парабол и гипербол — ср. Cantor, Geschichte der Math. I, 202 ff.) и астрономии; последняя в лице Гикета, Экфанта и Гераклида учила о неподвижности звездного неба и о вращении земли вокруг оси, причем Гераклид уже смотрел на Меркурия и на Венеру, как на спутников Солнца (сравн. Ideler, Abhandl. der Berl. Akad. der Wissensch. 1828 и 1830). С другой же стороны, интересно то обстоятельство, что люди, стоявшие в более свободных отношениях к школе, старались найти родство известных мотивов учения Платона с другими учениями. Так, Гераклид придерживался платоновской конструкции элементов, присоединяясь в то же время к попытке Экфанта примирить атомизм с пифагореизмом. Таким же образом Эвдокс принимал идеи (ιδέαι) совершенно в смысле гомеомерий Анаксагора<sup>4</sup>.

Рука об руку с таким математическим извращением учения об идеях шло у древних академиков возвращение к популярной морали. Хотя за гедонизм, представителем<sup>5</sup> которого является Эвдокс, тем менее может быть ответственна школа академиков, что Гераклид, как

<sup>1</sup> Ср. §24.

<sup>2</sup> Arist. Met. XIII, 1.

<sup>3</sup> Plut. procr. an 1, 5.

<sup>4</sup> Arist. Met. 1.9 с комментарием Александр. Афр. (Schol. Brandis 572 f.). Срав. стр. 170 примеч. 5-е.

<sup>5</sup> Arist. Eth. Nik. I, 12.

кажется<sup>1</sup>, особенно боролся против него; но учение Филеба о благе разрабатывалось в ней несомненно применительно к популярным воззрениям; ибо уже Спевзипп искал<sup>2</sup> блаженства в полном развитии того, что дано природой; Ксенократ же при всем своем уважении к добродетели, наряду с ней признавал условием<sup>3</sup> высшего блага также и блага внешние, а на место знания (*ἐπιστήμη*), доступного только немногим, для большинства людей ставил практическую рассудительность (*φρόνησις*);<sup>4</sup> наконец, Крантор, полемизируя против стоиков, считал добродетель, здоровье, удовольствие и богатство различными благами ( причем они перечислены в том порядке, который соответствовал, по его мнению, их достоинству)<sup>5</sup>.

Особенно характерно то, что, по всем нашим сведениям, социально-этический характер и политическая тенденция платоновской морали не развивались далее академиками, и что, напротив того, у них на первый план все более и более выступал вопрос о правильном образе жизни индивидуума<sup>6</sup>. В теоретическом отношении, как это и видно из комментария Крантора к Тимею, господствовал в Академии натурфилософский интерес, а ее этические исследования отразили на себе индивидуалистический дух времени (ср. В. глав. 1). Добродетель, учил Полемон, которая служит существенным условием блаженства, может доставить достаточное (*αὐθάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν*)<sup>7</sup> счастье лишь при условии соединения благ телесных и жизненных; в этой добродетели надо упражняться не научными исследованиями, а поступками<sup>8</sup>. От таких взглядов до учения стоиков оставался едва лишь один шаг.

§39. В основании различных стремлений древней Академии, очевидно, лежит тенденция сочетать идеальное мировоззрение Платона с интересами греческой жизни и с эмпирическими науками. Но,

---

<sup>1</sup> Athen. XII, 512 ff.

<sup>2</sup> Ср. стр. 174.

<sup>3</sup> Clemens, Strom. 418 d. Срав. Cic. Acad. II, 42, 131.

<sup>4</sup> Zeller II<sup>3</sup>, 881.

<sup>5</sup> Clemens, Strom. 369.

<sup>6</sup> Sext. Emp. adv. math. XI. 51 ff.

<sup>7</sup> Clemens, Strom. 419.

<sup>8</sup> Diog. Laert. IV, 18.

с одной стороны, зависимость от пифагореизма, с другой — повсеместный недостаток оригинальности у философов привели к тому, что все эти начинания оставались лишь попытками. Между тем задачу эту разрешил тот, кто уже с самого начала внес в учение Платона склонность к медико-натуралистическому образованию. Этим завершителем греческой философии был *Аристотель* (384 — 322).

*Fr. Biese*, Die Philosophie des Aristoteles ( 2 Bde., Berlin 1835 — 42). — *A. Rosmini-Serbatì*, A. esposto ed. esaminato (Torino 1858) — *C. H. Lewes*, Aristotle, a chapter from the history of the science (Lond. 1864, deutsch Leipz. 1865). — *C. Grote*, Aristotle (неоконченное, изданное *Bain* ом и *Robertson* ом, 2 Bde. London 1872). — *E. Wallace*, Outlines of the philos. of A. (Oxford 1883).

Родиной Аристотеля был город Стагир<sup>1</sup> близ Афонской горы. Он лежал на том Фракийском полуострове, который был, главным образом, колонизирован жителями из Халкиды<sup>2</sup>. Аристотель происходил из старинной фамилии врачей. Отец его, Никомах, был придворным врачом македонского царя Аминта и был даже близок к нему. О юности философа и о его воспитании мы имеем мало сведений. После смерти родителей воспитанием мальчика руководил его опекун, Проксен из Атарнея. Уже на 18-м году своей жизни (367) Аристотель поступил в Академию и находился в ней, насколько мы знаем, непрерывно вплоть до самой смерти Платона. Он вскоре занял в Академии выдающееся положение, и из ученика скоро сделался учителем. В своих блестящих сочинениях, уже и тогда прославивших его, он явился литературным выразителем духа этой школы: он публично выступил с лекциями «о красноречии» против Исократы, к риторике которого, направленной против философии, платоновская школа не могла дружески относиться<sup>3</sup>.

О жизни Аристотеля см. *J. C. Buhle*, Vita A. per annos digesta (в Zweibrücken'sком издании сочинений Ар. I, 80 ff.). — *A. Stahr*, Aristotelia I, das Leben des A. v. St. (Halle 1830). Из древних биографий Аристотеля наиболее ценные, принадлежащие древним перипатетикам, потеряны; до нас дошли в большом количестве только позднейшие ( ср. *Zeller III*<sup>3</sup>, 2, f).

Мы не знаем наверное, где вырос Аристотель — в Стагире или в Пелле — резиденции македонских царей. Точно так же не установлено и время смерти его отца; еще менее известно, где жил Аристотель под руководством Проксена, — в

<sup>1</sup> Или Стагира.

<sup>2</sup> В своем завещании ( *Diog. Laert. V, 14*) Аристотель делает распоряжение о владении в Халкиде, которое, может быть, перешло к нему от его матери, Фестии.

<sup>3</sup> Несмотря на то, что Платон в *Федре* оказал ему все же предпочтение перед Лисием.

Стагире или в Атарнеи<sup>1</sup>? Что касается до хода его образования, то и тут мы должны ограничиться лишь одними предположениями. Но едва ли можно сомневаться в том, что сын македонского придворного врача, согласно семейной традиции, предназначался тоже к врачебной деятельности и получил сообразное с этим образование. При той тесной связи, какая существовала между научной медициной (в ней господствовал дух Гипократа) — и демокритовским естествоиспытанием, можно предположить, что последнее и было фундаментом первоначального образования философа. Во всяком случае он вырос в медико-натуралистической атмосфере, господствовавшей в северной Греции; и этой-то атмосфере он обязан тем, что проникся уважением к наблюдению, а также приобрел как верный взгляд на действительность, так и тщательность в детальных исследованиях, качества, отличающие его от аттических философов. Но, с другой стороны, не следует преувеличивать того объема знаний, с которым вступил в Академию 17-летний юноша. — Свои громадные естественнонаучные познания Аристотель, по всей вероятности, приобрел только впоследствии, отчасти уже тогда, когда принадлежал к Академии, а главным образом в бытность свою в Атарнеи, Мителен и Стагир, перед началом учительской деятельности. Возможно, что Аристотель оставался верен этому естественнонаучному направлению даже во время занятий в Академии и, может быть, к этому его побуждала мысль, что со временем эти предметы вызовут к себе больший интерес (§37). Но дух платоновской философии должен был сперва отвлечь его от этой тенденции, и то, что нам известно о его двадцатилетней преподавательской деятельности, равно как и форма, и содержание сочинений, написанных им тогда (срав. ниже), лекции по риторике и т.д. — все это не дает нам повода предполагать преобладание в нем этой склонности.

Пора было бы предать забвению распространившиеся в позднейшее время отвратительные сплетни и многочисленные анекдоты об отношениях Аристотеля к его великому учителю: срав. подр. у Zeller'a III<sup>3</sup>, 8 ff. И если мы будем придерживаться только того, что достоверно известно и вместе с тем находит себе подтверждение в сочинениях Аристотеля, то нам представляются простые человеческие отношения: с благоговением смотрит ученик на учителя<sup>2</sup>, но чем зрелее становится он сам, тем самостоятельнее обсуждает философию последнего. Верный, критический взгляд указывает ему ее существенный недостаток, и он не скрывает своего сомнения, когда престарелый учитель придает своему учению неудачное направление. Имея свой круг преподавательской деятельности, он все-таки остается членом платоновского кружка и оставляет его только тогда, когда после смерти учителя, вследствие выбора незначительного главы школы, заблуждение возводится в принцип. Ничто не противоречит предположению, что Аристотель вышел из этого затруднительного положения с надлежащим тактом и выбрал тот средний путь, который так характеризует всю его личность.

О сочинениях этого периода см. ниже. — О том, что Аристотель действительно был раздражен против Исократ, мы можем судить, с одной стороны, по сообщениям Цицерона (De orat. III, 35, 141; Orat. 19, 62, ср. Quint. III, 1, 14), с другой стороны, по пасквилью, изданному одним из учеников этого оратора против

<sup>1</sup> Позднейшие отношения к Атарнею объясняются также тем, что сам Гермий был некоторое время слушателем Платона.

<sup>2</sup> Срав. прекрасные по простоте стихи Аристотеля из элегии к Эвдему: Olympiod. in Gorg. 166.



Аристотеля. Но последний и здесь сохранил свое благородное спокойствие, впоследствии охотно приводил в своей риторике примеры из Исократы.

После смерти Платона Аристотель в сопровождении Ксенократа отправляется к царю Атарнея и Асса — Гермия, с которым он был в дружеских отношениях. Впоследствии, когда Гермий, попав вследствие предательства в руки врагов своих персов, несчастным образом окончил свою жизнь, Аристотель женился на его родственнице, Пифии. Он, по-видимому, уже раньше временно переселился в Митилены, но в 343 г., по вызову Филиппа македонского, явился ко двору последнего, чтобы взять на себя воспитание 13-летнего сына его, Александра. Хотя мы не имеем никаких сведений об этом воспитании, но вся последующая жизнь Александра служит наилучшим доказательством успеха воспитательской деятельности Аристотеля. И позже оставался философ в добром согласии со своим взрослым воспитанником, хотя поступок царя с Калисфеном, племянником Аристотеля, и мог на время омрачить их отношения.

Во всяком случае, правильное обучение Александра кончилось, когда с 340 г. на него были возложены отцом некоторые административные и военные обязанности. Вследствие этого отношение философа к македонскому двору стало более независимым, и он прожил следующие годы в своем родном городе, занимаясь, по большей части, научными трудами и находясь в самых дружеских отношениях к Теофрасту, который впоследствии был ему верной опорой. Когда Александр предпринял поход в Азию, Аристотель стал совершенно свободным. Он переселился со своим другом в Афины и там основал свою собственную школу, которая, благодаря всесторонности научных интересов, систематичности в занятиях, правильному ведению общих исследований, вскоре опередила Академию и послужила образцом для последующих древних ученых союзов. Занятия этой школы происходили в *Лицее*, в гимназии, посвященной Аполлону Лицейскому. Благодаря ее аллеям<sup>1</sup>, школа получила название *перипатетической*.

В течение 12-ти лет (335—323), неустанно работая, заведывал Аристотель этой школой, но когда, после смерти Александра, афиняне стали возмущать греков против господства македонян, то положение Аристотеля, так близко стоявшего к царскому двору, стало в Афинах настолько небезопасным, что он бежал в Халкиду. Но уже в следующем году, вследствие болезни желудка, он окончил свою многотрудную и славную жизнь.

<sup>1</sup> Вероятнее, чем от привычки учителя (которая ведь не могла иметь места при общем преподавании) учить, прохаживаясь *ambulando*, ср. все же *Zeller III*<sup>3</sup>, 29 f.

О Гермии<sup>1</sup> из Атарнея срав. *A. Böckh*, *Kl. Schrift. VI*, 185 ff. — Об отношениях к Алекс. *P. C. Engelbrecht* (*Eisleben* 1845); *Rob. Ceier* (*Halle* 1848 и там же 1856), *M. Carrière* (*Westerm. Monatsh.* 1865). — Своим отношениям к обоим царским дворам обязан Аристотель (помимо своего собственного достатка) тем избытком субсидий с научною целью, которые давали ему возможность издавать свои объемистые сочинения. Рассказы древних о величине средств, предоставленных в его распоряжение, конечно, отчасти преувеличены; но вообще не подлежит сомнению, что эти отношения доставляли ему известную поддержку в его трудах.

Точно так же немало сплетен было распространено уже в древности об отношении Аристотеля к своему взрослому воспитаннику. Таких сплетен было тем больше, чем меньше было достоверных сведений на этот счет. Правда, отношения эти впоследствии стали более холодными (как свидетельствует и Плутарх *Alex.* 8); но только глупость позднейших противников Аристотеля и их страсть к злословию могли обвинять его в участии в мнимом отравлении царя (ср. *Zeller III*<sup>3</sup>, 36 f.). Хорошие отношения Аристотеля к македонскому двору лучше всего подтверждаются как раз событиями, происшедшими после смерти Александра. Как ни сомнительны могут быть здесь отдельные подробности, но в общем достоверно известно, что Аристотель оставил арену своей деятельности в Афинах, чтобы избежать политической опасности. Насколько велика была последняя, — этого теперь решить нельзя, ибо рассказы об обвинении<sup>2</sup> его в безбожии, об его защите и о том, что он бежал для того, чтобы спасти Афины от вторичного преступления против философии — все это, и особенно разные подробности<sup>3</sup>, ясно изобличает старание по возможности уподобить смерть Аристотеля смерти Сократа.

Но лучшим опровержением всех нареканий и подозрений, которым подвергалась личность Аристотеля, является вся его система наук — труд таких громадных размеров и такой тщательной обработки, что мы можем его считать созданием только такого человека, вся жизнь которого исполнена самой чистой любви к природе. И даже, как такое создание, оно едва постижимо. Философия Аристотеля всеобъемлющим образом заключила в себе все знание того времени, причем многие отрасли науки получили в ней значительное развитие. Ко всем отраслям относится она с одинаковым интересом и с одинаковым пониманием. Для истории же наук важно то преимущество Аристотеля перед Платоном (проявившееся и в его «этике»), что в основании его исследований лежит не практический, а чисто *теоретический* интерес. Аристотель проникнут главным образом чисто научным духом как *ἔφορος*; в нем завершается процесс развития стремлений к чистому познанию. В достойной удивления всесторонности своих трудов он является воплощением греческой науки. Вот почему для двух тысячелетий оставался он «философом».

<sup>1</sup> Памяти этого друга посвятил Аристотель свой гимн о добродетели: *Diog. Laert.* V, 7.

<sup>2</sup> Которое есылалось на гимн (см. предыдущее примечание).

<sup>3</sup> Ср. *E. Heitz* в *O. Müller's Lit. Gesch.* II<sup>2</sup>, 253 f.

Но он достиг такого положения не как одинокий мыслитель, а как глава своей школы. Самой выдающейся чертой его интеллектуальной личности является организаторская способность в руководительстве научными занятиями; при помощи ее он распределял материал, выдвигал и формулировал проблемы, устраивал и общил, и отдельные научные работы. Эта выработка метода научных занятий и есть его самая главная заслуга. Может быть, попытки к этому делались уже в прежних школах, особенно в демокритовской; но лишь в универсальной очерке системы наук и в точном установлении данного Аристотелем метода дали они плодотворные результаты. На деятельность его в Лицее следует смотреть не только как на тщательно устроенное и методически веденное преподавание, но так же как на побуждение к самостоятельной научной работе и как на организованное разделение труда<sup>1</sup>. Ведь только совокупной работой многих сил, обучаемых и направляемых на основании общего принципа, можно объяснить громадность и определенную связность фактического материала, изложенного и обработанного в аристотелевских сочинениях. Таким образом, это сотрудничество школы, которая и сама является произведением учителя, составляет интегрирующую составную часть его великого жизненного труда и — его произведений.

Хотя дошедшее до нас под именем Аристотеля собрание сочинений и не дает даже приблизительно полной картины его громадной литературной деятельности, но по всем данным оно является, за относительно ничтожными исключениями, именно той частью его произведений, на которой основано его философское значение; это его научные сочинения.

Если выключить из дошедшего до нас сборника аристотелевских сочинений все подложное и сомнительное, то и тогда число их будет очень внушительно; но очевидно, что по объему это только ничтожная часть того, что написал философ. Из древности до нас дошло два перечня его сочинений (напеч. в Berl. Ausgabe V, 1463 ff.); один из них (у Diog. Laert. V, 22 ff. и в несколько измененном виде у анонима — Menagius, вероятно, Тезийский) восходит к обозрению аристотелевских сочинений в александрийской библиотеке, составленному перипатетиком Гермиппом (около 200 л. до Р.Хр.), а другой имеет своим составителем перипатетика 2-го столетия по Р.Хр. Птоломеем и сохранился в неполном виде у арабских писателей (См. Zeller III<sup>3</sup>, 54).

Как кажется, дошедший до нас сборник был составлен, главным образом, на основании издания аристотелевских научных сочинений, которое было предпринято около середины первого века до Р.Хр. Андроником из Родоса при участии грамматика Тиранниона (см. ниже). В новейшее время он был издан в Венеции сперва в латинском переводе (с комментариями Avestoës'a) в 1489 г., а затем в оригинале в 1495 г. Из позднейших изданий надо упомянуть: Zweibrücken'sкое изд. Buhle (5 Bde, неоконченное, Viponti et Argentorati 1791 ff.); вновь просмотренное издание Берлинской академии (редакция текста Imm. Becker'a; схолии Brandis'a, отрывки — V. Rose, указатель Bonitz'a), которое обыкновенно и цитируется (5 том. Berl. 1831 — 70); у Didot'a издан. Dübner'a, Bussemaker'a и Heitz'a (5 том. Paris 1848 — 74). — Стереотипное издание текста Tauchnitz'a (Leipzig 1843). Об особенных изданиях отдельных произведений см. Ueberweg I<sup>7</sup>, 186 ff. Немецкие переводы в различных сборниках, также в J.v.Kirchmann's philos. Bibliothek.

<sup>1</sup> Ср. E. Zeller im Hermes, 1876. H. Usener, Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit bei den Alten; Preuss. Jahrbücher 53 1884.

Собрание сочинений Аристотеля представляет нам для разрешения не менее трудные задачи, чем платоновское, хотя и в другом отношении; и только ничтожная часть этих задач решена единогласно. В данном случае дело касается не столько хронологии отдельных произведений (см. ниже), сколько прежде всего часто сомнительной подлинности их, особенности же литературного характера, происхождения и цели отдельных сочинений и их общего состава.

*J.C. Buhle*, De librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos (Bipontiner Ausg. I, 105 ff.). — *Fr. Titze*, De Arist. operum serie et distinctione (Leipzig 1827). — *Ch. Brandis* (im Rhein. Mus. 1827). — *A. Stahr* Aristotelia II, Die Schicksale der arist. Schriften (Leipzig 1832). — *L. Spengel* in Abhandl. der bair. Akad. der Wiss. 1837 ff. — *V. Rose*, De Arist. librorum ordine et auctoritate (Berlin 1854). — *H. Bonitz*, Aristot. Studien (Wien 1862 ff.). — *Jac. Bernays*, Die Dialoge des Arist. (Berl. 1863). — *E. Heitz*, Die verlorenen Schriften des Arist. (Leipzig 1865). — Derselbe in *O. Müller's Litterat. Gesch.* II<sup>2</sup>, 256 ff. — *F. Vahlen*, Arist. Aufsätze (Wien 1870 ff.).

Все сочинения Аристотеля<sup>1</sup> распадутся по литературному своему характеру на три различных класса:

1) Произведения им самим опубликованные и предназначенные для более обширного круга читателей.

Ни одно из них не дошло до нас в полном виде, и лишь от немногих сохранились небольшие отрывки. Многие из них написаны автором в бытность его в Академии и примыкали к платоновской философии отчасти по своим заглавиям. Это были, по большей части, диалоги, и хотя они не отличались той художественностью изложения, которую Платон умел придать этой форме, но все же они обладают свежестью, ясностью изложения, удачным выбором фабулы, прекрасным языком и богатством идей.

Эти «изданные» сочинения (ἐκδομένοι λόγοι) причисляет Аристотель, случайно упоминая о них в своих научных трудах, к общему роду эксотерических (ἐξωτερικοί λόγοι), под которыми он, как кажется, понимал популярное изложение научных вопросов в противоположность методической и школьной обработке науки. Последний способ изложения, который господствовал, главным образом, в лекциях Аристотеля, назван был впоследствии акроаматическим. Таким образом, противоположность между «эксотерическим» и «acroаматическим» обозначает само по себе не различие в содержании учения (о каком-либо тайном учении не может быть и речи), а различие только в форме изложения. А так как надо допустить, что «эксотерические» сочинения Аристотеля относятся ко времени пребывания его в Академии, а «acroаматические», напротив того, ко времени его самостоятельного преподавания, то чрезвычайно просто объясняются существенные различия между ними. Ср. *Zeller* III<sup>3</sup>, 112 ff. — *H. Diels*, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1883. — *H. Susseml. Jahrb. f. Philol.* 1884.

Благодаря этим «изданным» сочинениям Аристотель приобрел в древности славу писателя (и, судя по дошедшим до нас незначительным образцам<sup>2</sup>, вполне

<sup>1</sup> Исключая произведения личного характера, как стихов, завещания (*Diog. Laert.* V, 13 ff.) и писем; между последними едва ли сохранилось что-нибудь подлинное.

<sup>2</sup> Ср. z. В. *Cic. de nat. deor.* II, 37, 95.

заслуженную): ибо если за золотой поток речи его называют наряду с Демокритом и Платоном образцовым писателем<sup>1</sup>, то эта похвала не может быть отнесена к сочинениям, дошедшим до нас; места подобного рода в них настолько редки, что дают повод предположить заимствование их<sup>2</sup> из этих диалогов или самим Аристотелем, или его учениками.

Композиция аристотелевских диалогов отличалась от платоновской главным образом более бледной обработкой драматического сюжета и тем, что стагиритский философ вел их от своего лица. По своему содержанию некоторые из них чрезвычайно схожи с платоновскими; так напр., его «Эвдем» представляет подражание платоновскому Федону, подражание, простирающееся до малейших подробностей. Что касается до названий диалогов, то одни из них, как напр., *περί δικαιοσύνης* (о справедливости), *Γρύλλος ἢ περί ῥητορικῆς* (Грилл или о риторике), *σοφιστής* (Софист), *πολιτικός* (Политик), *ἔρωτικός* (Лобовный), *συμπόσιον* (Пир), *Μενέξενος* (Менексен), непосредственно напоминают сочинения Платона и его школы. Другие прямо указывают на популярно-философские исследования; таковы три книги: *περί ποιητῶν* (о поэтах), далее *περί πλούτου* (о богатстве), *περί εὐχῆς* (о благополучии), *περί εὐγενείας* (о благородстве), *περί ἡδονῆς* (об удовольствии), *περί παιδείας* (о воспитании), *περί βασιλείας* (о царстве)<sup>3</sup>. Не все из них заведомо подлинны и не все написаны в форме диалогов. Очень сомнительна последняя в сочинении *Προτρεπτικός* (*R. Hirzel, im Hermes X, 61 ff.*). Наиболее значительными и по отношению к платонизму, как кажется, самыми самостоятельными из этих экзотерических сочинений являются три книги диалога *περί φιλοσοφίας* (о философии). (*Ср. Bywater, в журнале of. Philol. 1887, 64 ff.*)

2) Сборники, и именно отчасти критические извлечения из научных сочинений (*ὑπομνήματα*), отчасти собрания фактов натуралистического, литературно-исторического и антикварного содержания, которыми Аристотель пользовался не без помощи своих учеников, как материалом для своих научных исследований и для своего преподавания.

И они, к сожалению, бесследно пропали, хотя и можно предполагать, что, по крайней мере, некоторые из них были изданы самим Аристотелем или его учениками.

К последним произведениям относятся замечания Аристотеля на позднейшие сочинения Платона: *περί τάχαθῶν* и *περί τῶν εἰδῶν* (о благе и об идеях). — *Ср. Ch. Brandis, De perditis Aristotelis de bono et ideis libris (Bonn 1823).*

Далее есть известия о существовании извлечений из сочинений Платона: Законы, Государство, Тимей и критические замечания на Алкмеона, на пифагорейцев, в особенности на Архита, затем на Спевзитпа и Ксенократа. И сочинение «*De Melisso, Xepophane et Gorgia*» (*срав. стр. 55*) возникло в перипатетической школе из той же потребности. Результаты такого разностороннего занятия историей философии проявились в многочисленных исторических введениях, которые в аристотелевских научных сочинениях обыкновенно предшествуют изложению проблемы.

<sup>1</sup> Ср. соответ. места у *Zeller'a III<sup>3</sup>, 111, 1.*

<sup>2</sup> *Ср. Fr. Blass, Att. Beredsamkeit 427 Anm. und ders. Rhein. Museum 1875.*

<sup>3</sup> Посвященное Александру, как и *περί ἀποικίων.*

Подобным же научным целям, а также и целям исследования служили и Проблемы (пробλήματα), хотя свой настоящий вид они получили в позднейшей обработке школы. Ср. С. Prantl, Abhdlg. der Münch. Akad. VI, 341 ff. То же можно сказать и об «Определениях» и «Делениях», которые были достоянием еще древности.

Из значительных сборников Аристотеля, составленных им в Лицее, нужно прежде всего назвать ἀνατομικά (рассечения), основания зоологии в описаниях, снабженные, как кажется, рисунками; затем собрания риторических теорий под заглавием τεχνῶν συναγωγή и риторическая хрестоматия ἐνδεικτικά ῥητορικά. Далее сборники, касающиеся истории трагедии и комедии, и исследования относительно различных поэтов (Гомер, Геснод, Еврипид, Архилох и др.), наконец исторические сборники под заглавием πολιτεία (Конституции), известия о 158 греческих государствах, νόμιμα βαρβαρικά, δικάσιματα τῶν πόλεων, к этому еще δόγματαίκα, Πυθιοίκα, περὶ εὐρημάτων, περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, παροιμίαι и т. д.

Хотя бы многие из всех этих сборников, приписываемых Аристотелю, и появились только позже и хотя бы не все из этих заглавий свидетельствовали о собственных сочинениях Аристотеля, они, однако, являются доказательством той энциклопедической разносторонности, с которой он руководил научной работой своей школы и плодотворно направлял своих учеников к тому, чтобы они как в области исторической, так и в области естествознания, собирали и приводили в порядок весь существующий фактический материал и тем делали его доступным научной обработке. Сосредоточив в себе все эти сокровища знания, Лицей еще в большей степени, чем Академия, стал центром ученой образованности в Греции.

3) *Научные сочинения*, предназначенные для школьной деятельности и явившиеся как результат ее.

Сюда относятся те сочинения, которые одни только и сохранились, хотя и не вполне и часто в довольно сомнительном виде; они составляют дошедшее до нас собрание сочинений Аристотеля. Но им присущи весьма своеобразные особенности: с одной стороны, мы видим во всех этих сочинениях ясно выраженную, тонко обработанную и последовательно проведенную терминологию; с другой стороны, почти повсюду заметно отсутствие грации и эстетической привлекательности в изложении. И схема исследования в общем повсюду одна и та же: точная формулировка вопроса, критика воззрений, существующих по этому вопросу, тщательнейшее исследование различных представляющихся относительно этого вопроса точек зрения, обширное собрание фактов и стремление дойти в конце до ясного результата. Во всех этих отношениях аристотелевские сочинения представляют совершенную противоположность платоновским. Это — различие между научным и эстетическим изложением. Аристотелевские сочинения дают совершенно особенное наслаждение, потребность в котором чувствуется поэтому реже. Между тем нельзя не сознаться, что преимущества их затмеваются многими странностями. Таковы: неровность изложения, благодаря которой одни части производят впечатление мастерски законченного развития, другие же только бегом набросанного очерка; беспорядок, господствующий как раз в главных сочинениях, у которых перепутан порядок книг; частые, почти дословные повторения

даже громадных отрывков; невыполненные обещания. Все это не позволяет нам думать, чтобы это собрание сочинений в его настоящем виде предназначалось философом к изданию; но, с другой стороны, формальная и фактическая связь всех сочинений между собой обнаружена и кроме того отмечена многочисленными и именно взаимными ссылками.

Все эти своеобразности разъясняются и становятся совершенно понятными, если допустить следующие предположения: Аристотель имел намерение разработать в учебники записки, составлявшие сначала как бы основание его лекций, причем эти учебники должны были бы служить руководством для преподавания в Лицее и могли бы быть даны в руки ученикам. Приступив же к этому труду, имевшему часто прямое отношение к его лекциям, а вместе с тем и значение для всей совокупности тех наук, на которые было направлено его преподавание, он проработал над ним в течение двенадцати лет своей деятельности; но его постигла смерть прежде, чем он довел до конца эту гигантскую работу. Законченными поэтому оказались, за исключением небольших статей, которые все, быть может, должны были позже войти в состав более значительных сочинений, только некоторые части Логики и в особенности Топика. Следует также предположить, что пробелы, оставшиеся таким образом в его сочинениях, были отчасти пополнены его ближайшими учениками, конечно, на основании записок, веденных ими во время аристотелевских чтений, и притом различными учениками — различным образом; поэтому в древности распространилось несколько редакций учебников, между которыми вкралось бесчисленное множество позднейших произведений школы, пока, наконец, Андроник Родосский не выпустил того издания, в 60 — 50 г. до Р.Х., которое легло в основу дошедшей до нас редакции.

Не подлежит сомнению, что сохранившиеся сочинения Аристотеля тесно связаны с его преподавательской деятельностью (даже если не принимать во внимание таких прямых указаний, как обращение к слушателям в конце Топики); поэтому остается лишь точнее определить эту связь, и, как кажется, каждое из предположений, высказанных по этому поводу, имеет свою долю справедливости. Несомненно, что фундаментом нашего сборника являются заметки философа, но не только такие наброски, которыми он, быть может, пользовался при чтении лекций, но и такие, которые он окончательно обработал для составления учебника<sup>1</sup>. И именно в этих учебниках выступают особенно отчетливо

<sup>1</sup> В этом и в меньшем значении записок, составленных его слушателями, и заключается главная разница между так наз. «Corpus Aristotelicum» и той, в общем довольно аналогичной, редакцией, в которой мы имеем ряд лекций Гегеля. Последний для этих лекций не перерабатывал своих «тетрадей» в учебники, тогда как у Аристотеля мы именно этой переработке обязаны самыми ценными частями сохранившихся сочинений.

достойные удивления ясность и зрелость аристотелевской мысли. Что же касается другого вопроса, именно того, что у нас имеются различные редакции одной и той же книги, то, вероятно, единственное возможное объяснение этому будет следующее (Скалигера): в сборник попадали и записки слушателей. А в связи с этим всего проще объясняется и существование таких частей и даже целых сочинений, которые по форме или по содержанию ни в каком случае не могут быть приписаны Аристотелю.

В древности о судьбе аристотелевских рукописей был распространен несколько странный, но сам по себе правдоподобный рассказ<sup>1</sup>, будто они достались вместе с наследством Теофраста ученику последнего, Нелею из Скеписса (в Троаде), потомки которого, желая скрыть рукописи от пергамских царей, отличавшихся страстью к собиранию коллекций, спрятали их в погреб, и впоследствии они, сильно поврежденные, были там найдены и приобретены перипатетиком Апелликоном из Теоса. Он перевез их в Афины, при взятии которых рукописи попали в руки Суллы; а затем уже в Риме они были изданы грамматиком Тираннионом и окончательно Андроником Родосским. Правда, этот рассказ не мотивирует странного обстоятельства передачи сочинений, и само собой разумеется, это несомненно доказано даже в деталях, что школа перипатетиков с самого начала имела в своем распоряжении именно эти в научном отношении самые важные сочинения своего основателя. С другой стороны, однако, довольно правдоподобно и то предположение, что открытие вновь подлинных рукописей явилось для Андроника не только побудительной причиной к изданию, ставшему с тех пор образцом для всех последующих, но и дало ему для него достоверную основу, которую он мог противопоставить школьным традициям.

Так как научные сочинения составляют по своему содержанию одно законченное целое, то вопрос о порядке их происхождения является неважным и даже совершенно излишним, если допустить, что главная часть их писалась одновременно в течение 12-летней учительской деятельности автора, чередуясь вследствие своего близкого отношения к его повторяющимся лекциям. Впрочем, как кажется, Логика начата раньше остальных сочинений, а потому и является в сравнительно более законченном виде.

(Ср. о дальнейшем Zeller III<sup>3</sup>, 67—109).

Сохранившиеся научные сочинения лучше всего распределяются на следующие группы:

а) Сочинения по логике и риторике: Категории, очень сомнительное сочинение О предложении («Об истолковании»), Аналитика и Топика со включением сюда последней, относительно самостоятельной, книги О ложных умозаклучениях. Сюда же причислим и Риторику.

Соединение логических сочинений (приведенных в обыкновенном порядке) под именем «Органон» произошло не ранее, как в Византийскую эпоху. — Отдельное издание Th. Waitz'a (2 Bd. Leipz. 1844—46). — Подлинность сочинения «Категории» (κατηγορίαι) была оспариваема Пранглем (Prantl, Gesch. d. Log. I, 207 ff.); конец его (de postprädicamentis) во всяком случае не может быть

<sup>1</sup> Plutarch. Sulla 26; Strab. XIII 1, 54. Ср. E. Essen, Der Keller zu Skepsis (Stargard 1866).



приписан Аристотелю; да и остальная часть этого сочинения только заимствована в своих существенных чертах из его черновых набросков. — Подлинность сочинения *περὶ ἑρμηνείας* (Об истолковании) подлжит еще большему сомнению, и достоверность его была заподозрена еще Андроником. Основным и гениальным сочинением по логике является *Аналитика* в 2-х частях (*ἀναλυτικά πρότερα* и *ὑστέρα*), каждая из 2-х книг; в ней излагается теория умозаключений и доказательств, причем 2-ая часть представляется не столь законченной, как 1-ая. — К ней присоединяется *Топика*, из всех сочинений наиболее отделанное; она трактует о теории вероятных доказательств. Дополнением к ней, ее девятой книгой (*Waitz*) является трактат *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* (О софистических доказательствах). — Кроме того сохранилось бесчисленное множество заглавий статей логико-гносеологического содержания, подлинность их, однако, более или менее сомнительна: *περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν* (о виде и роде), *περὶ τῶν ἀντικειμένων* (о противоположении), *περὶ καταφάσεως, συλλογισμοῦ, ὀριστικῆς* (об утверждении, умозаключения, определения), *περὶ τοῦ πρός τι* (о видах понятий), *περὶ δόξης* (о мнении), *περὶ ἐπιστήμης* (о знании) и т. д.

Первые две книги *Риторика*, несмотря на некоторые затруднения (*Spengel* in *Abh. der Münch. Akad.* VI), должны быть признаны подлинными, подлинность же третьей сомнительна. Так называемая «*Риторика* к Александру» всеми считается подложной; но, вероятно, она принадлежит перипатетической школе. Кроме того, упоминается *Риторика* *Теодекта*, которая, вероятно, была издана *Теодектом* еще при жизни Аристотеля по его лекциям или во всяком случае в их духе.

б) Сочинения, относящиеся к теоретической науке: *Μεταφυσικα* (по аристотелевскому обозначению «первая философия» или теология), затем, так как математические сочинения потеряны, следует *Φυσικα*, *Ζωολογία* и *Ψυχολογία* с менее значительными статьями, относящимися к этим трем главным трудам.

*Μεταφυσικα* (отдельн. изд. *Brandis*'a, Berlin 1823, *Schwegler*'a с перевод. и коммент., Tübingen 1847, 48; *Bonitz*'a, Bonn 1848, 49) получила свое название по своему месту в древнем собрании сочинений (*μετὰ τὰ φυσικά* — после физики). Название это с тех пор стало обычным для обозначения науки о первых началах философии. Ее 1, 3, 4, 6, 7, 8 и 9-ая книги представляют связанное, но не законченное и не окончательно редактированное исследование, к которому относится и 10-ая книга; только между ними есть пропуск. Пятая книга, приводимая самим Аристотелем под заглавием: *περὶ τοῦ ποσῶς* (о различных значениях), — есть учебник терминологического характера. Первые восемь глав 11-ой и первая половина 12-ой книги представляют или аристотелевский набросок, служивший основой к главному исследованию, или школьный конспект такого исследования. Вторая половина 12-ой книги есть очерк учения о божестве (конец 11-ой книги есть, очевидно, поддельная компиляция из физики, а также и вся 2-ая книга, составленная из многих небольших статей, не принадлежит Аристотелю). Книги 13-ая и 14-ая являются, по-видимому, древнейшей формой критики платоновского учения об идеях. Это дошедшее до нас соединение книг представляется тем более странным, что, по-видимому, оно было сделано уже Эвдемом тотчас же после смерти Аристотеля<sup>1</sup>.

Из целого ряда математических сочинений осталась только статья *περὶ ἀτόμων ὑρατίων* — о неделимых линиях; оно, по всей вероятности, подложно.

<sup>1</sup> Ср. *Zeller* III<sup>3</sup>, 83 f.

Из восьми книг «Лекций по естествознанию» (φυσικὴ ἀκρόασις — по новейшему обозначению было бы «о натурфилософии») 5, 6 и 8 книги трактуют «о движениях» (περὶ κινήσεως), а первые четыре книги — о первых принципах объяснения природы (περὶ ἀρχῶν), 7-я книга производит впечатление предварительных набросков. Как исследование в области астрономии и собственно физики являющиеся следующие сочинения: περὶ οὐρανοῦ (о небе), περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (о возникновении и уничтожении), μετεωρολογικά (метеорология). Несколько отдельных сочинений потеряны, сохранившиеся — μηχανικά (механика), точно так же, как и περὶ κόβου (космос) подложны.

Параллельное произведение к статье περὶ τὰ ζῶα ἱστορία (исследование о животных) (10-ая книга которой, вероятно, подложна) потеряно; напротив того, некоторые дополнения к первому сохранились: περὶ ζῶων μορίων (о частях животных) περὶ ζῶων γενέσεως (о происхождении животных) περὶ ζῶων πορείας (о движении животных).

К наиболее зрелым его произведениям относятся три книги: περὶ ψυχῆς (о душе) (издание *Barthélemy St. Hilaire*, Paris 1846; *A. Torstrick*, Berl. 1862; *A. Trendelenburg*, 2. Aufl. Berl. 1877; *E. Wallace*, Cambridge 1882). К ним примыкает целый ряд отдельных статей о физиологической психологии: περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰθητῶν; περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως; περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγορήσεως; περὶ ἐνυπνίων καὶ περὶ τῆς καθ' ἕλπον μαντικῆς, περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος; περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ἀναπνοῆς (об ощущениях и об ощущаемых предметах, о памяти и воспоминании, о сне и пробуждении, о сновидениях, о предвещании на основании сновидений, о долголети и кратколетию, о жизни, о смерти и о дыхании). Сочинение περὶ πνεύματος (о духе) обзано впервые аристотелевской школе своим возникновением.

с) Сочинения, относящиеся к *практическому и поэтическим* наукам: Этика (в обработке Никомаха и Эвдема), Политика и Поэтика.

Из сохранившихся редакций Этики так называемая Большая Этика (Ἠθικά Μεγάλα) представляет лишь извлечения из обеих вышеназванных редакций, причем 10 книг Никомаховской этики (Ἠθικά Νικομάχεια) ближе всего стоят к подлинному сочинению Аристотеля, между тем как в 7 книгах Эвдемовской этики (Ἠθικά Εὐδήμεια) более прибавлений Эвдема. Тождество V—VII книги Никомаховской этики с IV—VI книгами Эвдемовой, дает место<sup>1</sup> различного рода толкованиям относительно взаимного пополнения обеих редакций. Из более мелких этических статей не сохранилось ни одной. Трактат περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν (о добродетелях и пороках) подложно.

Восемь книг также недоконченной Политики (Изд. *Susemihl*, Leipz. 1870) представляют опять затруднения относительно порядка дошедших до нас книг, см. литературу у *Zeller*'а, III<sup>3</sup>, 672 ff.; не подлежит сомнению, что книги 7-ая и 8-ая должны быть помещены после 3-й, но перестановка 5-й и 6-й книг (*Barth. St. Hilaire*) еще оспаривается. Экономика подложна.

Отрывок περὶ ποιητικῆς (Поэтика) сохранился лишь с большими пробелами и много уже раз переработанный. Издания *Susemihl* (Leipz. 1865) и *Vahlen* (Berl. 1867), *G. Teichmüller*, Aristotelische Forschungen (Halle 1867—69).

<sup>1</sup> *Zeller* III<sup>3</sup>, 102 f.

§40. Важнейшим пунктом аристотелевской философии является его стремление преобразовать сократо-платоновскую философию познания в теорию, объясняющую мир явлений. Он был убежден, что задача науки может быть разрешена только посредством намеченного Сократом пути — посредством познания, состоящего из понятий; это убеждение составляло исходный пункт его философии, в силу которого он и в позднейшее время еще причислял себя к платоновской школе. Преимущество же его перед Платоном состоит в том, что он понял недостаточность учения об идеях для объяснения эмпирической действительности. Хотя под конец Платон и не без торжественности провозгласил идеи, представлявшие ему первоначально только, как неизменное бытие, причиною (αἰτία) чувственного мира, но ему все-таки не удалось (на что и указывает Аристотель) согласовать эту мысль с прежде установленным понятием о мире идей. Ближайшую причину этой неудачи Аристотель совершенно справедливо видит в том, что Платон с самого начала приписал идеям самостоятельное существование, отдельное от чувственного мира. Эта трансценденция идей, которая в сущности ничто иное, как повторение эмпирического мира, должна быть отброшена; идеи не должны приниматься, как нечто отличное от вещей, доступных восприятию, как нечто существующее отдельно от этих вещей. Напротив того, их следует считать такой сущностью, которая находится в самих вещах их определяющим содержанием. Слабость Платона, как и его величие, заключается именно в его теории двух миров; основная же мысль Аристотеля та, что сверхчувственный мир идей и мир — тождественны.

Полемика Аристотеля против учения об идеях (главным образом в 1-й, 7-й и 13-й книгах *Метафизики*) заслонила для прежних исследователей его зависимость от Платона, имевшую решающее влияние на его деятельность. Сам Аристотель только случайно упоминает об этой зависимости, само собой понятной для него самого и для его школы. Но его полемика направлена исключительно на χωρισμός (обособленность), гипостазирование идей в другой высший мир и на вытекающие отсюда затруднения; он указывает на то, что идеи не объясняют нам ни движения, ни познания, и что их отношение к чувственному миру не могло найти себе сколько-нибудь удовлетворительного и свободного от противоречий определения. В остальном же стагирийский философ вполне разделяет основные воззрения аттического: он определяет задачу философии в познании бытия<sup>1</sup>, утверждает невозможность получить это познание посредством восприятия<sup>2</sup>, и именно вследствие того, что все чувственные вещи изменчивы и преходящи<sup>3</sup>. Поэтому и он

<sup>1</sup> *Analyt. post.* II, 19.

<sup>2</sup> *Ibid.* I, 31.

<sup>3</sup> *Met.* VII, 15.

обозначает общее или понятия, как содержание истинного познания и вместе с тем истинной действительности<sup>1</sup>. Но с этим онтологическим интересом Аристотель связывает также и генетический: он требует от науки объяснений происхождения явлений из бытия<sup>2</sup>. Поэтому он желает, чтобы идеи, будучи истинной сущностью чувственных вещей, в то же время и объясняли их. И если он не вполне разрешил эту задачу, то причину следует искать в его постоянной зависимости от основных определений платоновской философии.

Ср. Ch. Weisse, De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principii differentia (Leipzig 1828). — M. Carrière, De Ar. Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore (Göttingen 1837). — Th. Waitz, Platon u. Aristoteles (Cassel 1843). — Fr. Michelis, De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario (Braunsberg 1864). — W. Rosenkrantz, Die Platonische Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles (Mainz 1869). — C. Teichmüller, Studien (1874), p. 226 ff.

Таким образом, основная задача аристотелевской философии, которая тоже ведь стремится познать сущность вещей посредством их родовых понятий, есть определение *отношения общего к частному*; этот принцип научного мышления, признанный за основной под влиянием гениальной интуиции еще Сократом, Аристотель сделал предметом особого предварительного исследования и создал, таким путем, *науку логики*. Он предпосылал ее<sup>3</sup>, как общую теорию научных приемов, отдельным фактическим исследованиям. В этом *самопознании науки* совершенно сознательно закончился исторический процесс развития самостоятельности познания. Как «отец логики», Аристотель представляет собой высший расцвет развития греческой науки.

Хотя Аристотель точнейшим образом разграничил отдельные дисциплины науки и точно определил их взаимоотношение, исходя, с одной стороны, из педагогической точки зрения восхождения от данного к его причинам (ср. ниже), с другой — наоборот, выводя из принципов их следствия, тем не менее дошедшие до нас научные сочинения не представляют общего систематически проведенного *подразделения*; в них то принимается<sup>4</sup> обычное в Академии разделение на логические, физические и этические исследования (см. стр. 194), то различаются<sup>5</sup> теоретические, практические и поэтические науки. А в перипатетической школе<sup>6</sup> было употребительно разделение на теоретические и практические науки. Достоверно, по-видимому, только то, что Аристотель предпослал логику (Аналитику и Топику), как всеобщую формальную

---

<sup>1</sup> Ibid. III, 4 и 6; XIII, 10.

<sup>2</sup> De an. I, 1.

<sup>3</sup> Met., IV, 3.

<sup>4</sup> Top. I, 14.

<sup>5</sup> Met. VI, 1.

<sup>6</sup> Ср. уже Met. II, 1, Eth. Eud. I, 1.

подготовительную науку (методологию), всем другим дисциплинам, так как он сам не упоминает<sup>1</sup> о ней в числе «теоретических» наук.

*A. Trendelenburg*, *Elementa logices Aristotelae* (3. Aufl. Berl. 1876). — *Th. Gumposch*, *Über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles* (Leipz. 1839). — *H. Hettner*, *De logices Aristotelicae speculativo principio* (Halle 1843). — *C. Heyder*, *Die Methodologie der arist. Philos.* (Erlangen 1845). — *C. Prantl*, *Gesch. d. Logik*. I, 87 ff. (Ср. *Abhand. der bayer. Akad.* 1853). — *F. Kampe*, *Die Erkenntnistheorie der Ar.* (Leipz. 1870). — *R. Eucken*, *Die Methode der arist. Forschung* (Berl. 1872). — *R. Biese*, *Die Erkenntnislehre des Ar. und Kants* (Berl. 1877).

Принципом аристотелевской логики является та мысль, что подобно тому, как в природе вещей (*natura rerum*) общее, т.е. выражающаяся в понятии вещи ее сущность, является причиной и основанием для определения частного, точно так же и ближайшая задача объясняющей науки состоит в том, чтобы выводить частное из общего и, таким образом, понять необходимость эмпирически действительного мира<sup>2</sup>. Научное же объяснение состоит в том, чтобы то, что *известно* нам чрез восприятие, было понято из его причин, и чтобы процесс познания воспроизводил в отношениях основания к следствию реальное отношение между общей причиной и ее частным действием.

Но всякое познание состоит только в соединении понятий (λόγος как σύνπλοκή из ὄνομα и ῥήμα), а следовательно в предложении (πρότασις) или в суждении (ἀπόφανσις); причем такое соединение выражает (будучи утвердительным суждением κατάφασις) реальную связь, или же (будучи отрицательным ἀπόφασις) реальную отделимость мыслимого содержания понятий<sup>3</sup> — подлежащего и сказуемого. Ввиду всего этого ближайшая задача всякого научного познания (ἐπιστήμη) состоит в выводе (ἀπόδειξις) частных суждений из общих. Отсюда центр аристотелевской логики составляет *учение об умозаключениях и доказательствах*, которое он сам назвал *Аналитикой*.

Только по недоразумению и вследствие злоупотреблений при школьном изложении в позднейшее время получила аристотелевская Аналитика вид абстрактно-формальной логики. В действительности же она задумана, как методология, тесно связанная с фактическими задачами науки, и потому вполне справедливо в перипатетической школе логические сочинения назывались «органическими». Именно поэтому-то она вся переполнена бесчисленным множеством гносео-

<sup>1</sup> Met. IX, 7 считает такими только физику, математику и теологию (т.е. метафизику).

<sup>2</sup> Analyt. Post. I, 2 ff.

<sup>3</sup> Met. IX, 1. Ср. De cat. 4.

логических предположений о бытии и отношениях к нему мышления; главное между ними — хотя Аристотель никогда этого точно не формулировал — тождество форм мышления, основанного на понятиях, с формами отношений действительности<sup>1</sup>. Таким образом, этот первый систематический очерк логики заключает в себе внутренние связанными три главные точки зрения, с которых впоследствии излагали эту науку: формальную, методологическую и гносеологическую.

Внешнее различие между Платоном и Аристотелем можно определить таким образом, что первый исходил из понятия, второй из суждения. Истинное и ложное Аристотель ищет только в соединении понятий<sup>2</sup>, поскольку это соединение или утверждается, или отрицается. Если это выдвигало на первый план соображение о качестве суждений, то силлогистика, как наука об обосновании суждений, требовала также и обсуждения их количества, т.е. различения общих и частных суждений (καθόλου — ἐν μέρος)<sup>3</sup>. Аристотель был еще далек от того, чтобы рассматривать суждения с точки зрения их относительности и модальности; если он и обозначает<sup>4</sup> содержание суждения, как познание действительного или необходимого, или возможного, то делает это с точки зрения метафизики (§41), и это не имеет ничего общего с новейшим значением слова «модальность» (Kant, Kritik der reinen Vernunft §9 Kehrb. 92 f.). Но все исследования, которые производил Аристотель о различии суждений, определяются отношением их к теории доказательств, то есть они определяются тем значением, какое суждения могут иметь для доказательства. Как посредствующее звено между теми и другими исследованиями он подробно рассмотрел теорию выводов. (Anal.prior. I, 2 f.).

Силлогистика Аристотеля есть исследование о том; какие выводы из данных положений могут быть сделаны с полной достоверностью<sup>5</sup>. В ней приводится, в качестве основной формы умозаключений, обоснование частного положения общим и подчинение первого последнему (заключение через субалтернацию). К этой так называемой 1-й фигуре силлогизма сводятся и 2 другие его формы (σχήματα), которые характеризуются<sup>6</sup> различной логической<sup>7</sup> постановкой в обеих посылках (τεθέντα; ὑποθέσεις) среднего термина (μέσον); вследствие этого мы получаем в заключении различные отношения двух главных понятий (ἄκρα). По мнению Аристотеля, результатом силлогизма является всегда ответ на вопрос, можно ли

<sup>1</sup> Cp. Met. V, 7.

<sup>2</sup> De an III, 6.Срав. De interpr. I. Мысль эта была уже указана в диалог. Sophist. 259 ff.

<sup>3</sup> Anal. prior. I, 1.

<sup>4</sup> Ibid. I, 2.

<sup>5</sup> Analyt. pr. I, 1.

<sup>6</sup> Cp. Trendelenburg, Log. Untersuchungen II<sup>3</sup>, 341 ff.

<sup>7</sup> Ibid. I, 23 ff.

одно из этих понятий и в какой мере подчинить другому? насколько определение последнего может служить основанием для определения первого?

Таким образом, по Аристотелю, силлогистика содержит в себе систему правил, на основании которых выводятся частные суждения из установленных общих. Цель философа заключалась в том, чтобы установить способ, каким следует в *завершенной* науке выводить из самых общих начал всякое специальное знание и объяснить его содержание. Но этим же самым для практических целей давалась общая *схематизация доказательств*, которая научным образом подвела итог деятельности софистики, направленной на искусство доказательств<sup>1</sup>. Ибо аристотелевская Аналитика с полной достоверностью разрешила эту точно выраженную задачу: по каким правилам из признанных положений вытекают другие. Отсюда ясно, почему, с одной стороны, во все продолжение средних веков, когда наука занималась только доказыванием, а не исследованием, Аналитика считалась высшим философским руководством и, с другой стороны, почему в период Возрождения, который весь был проникнут потребностью нового знания и старался найти «*ars inveniendi*», она была заброшена, как бы сочинение во всех отношениях несостоятельное. В сущности ее задачи, как и ее значение определяются тем, что она изучает все выводы с точки зрения отношения понятий, подчиняемых одно другому, и исследует их с абсолютной полнотой. В отдельности сравн. *Überweg, System der Logik* §100 ff.

Доказательство и вывод, будучи формой *готовой* науки, в конце концов предполагают существование посылок, которые сами уже не могут быть выводами из более общих положений, а суть *непосредственно достоверные* (ἀμεσα)<sup>2</sup>. Эти последние (ἀρχαὶ ἀποδείξεως)<sup>3</sup> — частью аксиомы, которым подчиняется всякое знание и между которыми Аристотель особенно подчеркивает закон противоречия и закон исключенного третьего, частью же особые положения, встречающиеся в отдельных отраслях науки и приобретаемые только при ближайшем знакомстве с самим<sup>4</sup> предметом.

Таким образом, высшие принципы объясняющей теории не нуждаются в доказательстве; только должно быть подтверждено их значение для всех частных наук. Открываются же эти принципы *возникающей* наукой (исследованием в отличие от ἀποδείξεως). Этому открытию принципов и их подтверждению служит прием индукции (ἐπαγωγή наведение), противоположный приему вывода (дедукции); задача индукции заключается в том, чтобы от фактов, добытых путем опыта (ἐμπειρία), и от имеющихся о них мнений (ἐνδοξα = признан-

<sup>1</sup> Этой потребности отвечали и исследования Аристотеля о противоречии, о косвенном доказательстве, а также о неверном выводе и о ложном заключении.

<sup>2</sup> Anal. post. I, 3.

<sup>3</sup> Anal. post. I, 7.

<sup>4</sup> Anal. pr. I, 30.

ные мнения) восходить к общим определениям понятий, посредством которых эти факты и мнения могут быть объясняемы. Эту деятельность исследования, направленную к установлению общих принципов, Аристотель называет *диалектикой*<sup>1</sup>. Метод ее разработан в *Топике*. Ее результаты сами по себе не логически достоверны, а только вероятны; но они принимают характер знания в той мере, в какой объясняют явления. С другой же стороны, эта диалектика, занимающаяся вероятными доказательствами (*ἐπιχειρήματα*), вступив на практическую службу политических интересов, является научной основой *риторики*.

Непосредственная достоверность — это чрезвычайно трудное, но и самое важное из научных положений аристотелевской теории познания. В противоположность Платону, стагиритский философ чрезвычайно плодотворно отделяет здесь логическую точку зрения от психологической (см. ниже): последние принципы, на которых построено все доказательство, логически недоказуемы, но это не значит, что они психологически прирождены или приобретены в прежней жизни, — они скорее приобретаются опытом, который, в свою очередь, их не обосновывает, а только обнаруживает<sup>2</sup>. Но Аристотель не развил окончательно, каковы эти высшие принципы; из (логических) законов, обязательных для всех наук, он приводит только названные выше, в особенности же закон противоречия, как самый общий и самый неизбежный из основных законов<sup>3</sup>. Он вполне правильно подчеркивает тот факт, что отдельные науки должны иметь и свои особые основные положения, но этих положений в отдельности он не развивает.

Понятие Аристотеля об *индукции* следует строго отделять от современного значения этого слова: под этим термином он понимал не отличный от силлогизма способ доказательства, а скорее метод исследования и изыскания. Поэтому-то во всех тех случаях, когда человеческое познание не приводит к абсолютно общему, он, применяя этот метод, довольствуется относительно общим (*ἐπι τὸ κοινὸν* = «в большинстве случаев»). Силлогистическое объяснение всего единичного из самых общих принципов представляется ему окончательной целью и идеалом каждой науки; но в действительности материал, добытый путем опыта, очень часто (в отдельных науках — всегда) достаточен только для приблизительно-общих определений, которые удовлетворяют потребности объяснений лишь в границах опыта. В этих вопросах в Аристотеле выступает естествоиспытатель там, где кончается роль философа.

Другая практическая точка зрения, а именно политическая, заменяет в риторике научную точность крайне вразумительною и опирающуюся тоже на общеобязательные принципы убедительностью (*ἐνθουσιαια*). Таким образом, риторика в научной форме, данной ей впервые Аристотелем, хотя и является по своим задачам вспомогательной наукой для политики, но по содержанию и по технике, которую она вырабатывает, — ветвью диалектики и топике: так как все равно, будет ли это речь парламентская, судебная или эстетическая (*συμβουλευτικόν, δικαστικόν, ἐπιδεικτικόν ἕνεος* — *Reth. I, 3*), во всяком случае, она должна исходить из представ-

<sup>1</sup> Met. IV, 2; Top. I, 2.

<sup>2</sup> Met. IV, 4 ff.

<sup>3</sup> Ibid. IV, 3.



лений слушателей (κοινά=общее), чтобы вести их к намеченной цели. Только в общих чертах можем мы указать здесь на тонкость практической психологии, которая обнаруживается в наставлениях, даваемых Аристотелем в «Риторике».

Если, таким образом, Аристотель смотрит на вывод частного из общего, как на последнюю задачу науки, и в то же время думает, что высшие принципы, хотя и не доказываются, все-таки открываются и указываются индукцией, которая отправляется от фактов, то этот кажущийся круг объясняется его взглядом (тесно связанным с его мирозерцанием вообще) на деятельность человеческого познания и на отношение ее к сущности вещей. Именно он полагал, что (временное и психологическое) развитие человеческого знания идет в обратном порядке сравнительно со связью вещей (метафизической и логической), так как деятельность познания, связанная с чувственным восприятием и из него возникающая, воспринимает сперва явления и уже от них (путем индукции) восходит к пониманию истинной сущности вещей, от которой, как от первой причины, происходят воспринимаемые вещи, и посредством которой они объясняются в конце концов (путем дедуктивным) в законченной науке.

Обратный параллелизм, в котором у Аристотеля находятся метод выводов (Аналитика) и метод исследования (Топика), объясняется этим различием психологических и логических отношений; то, что для нас представляется первым (πρότερον πρός ἡμᾶς = первичное для нас), т.е. явлением, по существу есть последнее (ἕστερον τῆ φύσει = позднее, более производное по своей природе); наоборот, первое по существу (πρότερον τῆ φύσει = первичное по своей природе), сущность вещей, является в развитии наших представлений — последним (ἕστερον πρός ἡμᾶς = позднейшим для нас)<sup>1</sup>. В то время, как идеалом объясняющей, законченной науки является тождество отношения причины и действия с отношением основания и следствия, при приобретении знания это отношение делается обратным: при исследовании действие (воспринимаемое чувствами и частное) служит основанием познания (воспринимаемой мышлением и общей) причины. Стоит только, согласно этому объяснению философа, не сопоставлять идеальной задачи объясняющей науки и фактического хода, ведущего к ней исследования, чтобы исчезли все кажущиеся различия и все трудности его отдельных выражений. Чтобы представить психогенетическое развитие восприятия до высоты объясняющей теории, Аристотель прибегал к своему общему метафизическому понятию об отношении возможности к действительности (ср. §41 f. и в особенности Zeller III<sup>3</sup>, 198 ff.), причем он принимал, что в чувственном представлении содержится несознанное еще понятие о сущности в виде еще неразвитой возможности.

Самое важное здесь то, что на основании этого учения человеческое познание может понять сущность и непреходящее только путем подробного и старательного изучения действительности: здесь мы видим теоретическое примирение платонизма с эмпирической наукой. Аристотеля ни в каком случае нельзя считать ни номиналистом, ни эмпириком, хотя иногда и делаются подобные попытки: но он

<sup>1</sup> Anal. post. I, 2.

показал, что задача, поставленная Платоном, к разрешению которой стремится и он сам, может быть разрешена только после самой широкой разработки фактического материала.

По мнению Аристотеля, основной вопрос философии — относительно понятия о сущности бытия может быть решен не иначе как только в методической связи с объяснением фактов. Логическая форма этих решений, к которым, таким образом, стремится вся наука, есть определение понятия — *дефиниция*<sup>1</sup> (ὀρισμός), в котором для каждого единичного явления устанавливается его непреходящая сущность (οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι), как причина его сменяющихся состояний и деятельности (τὰ οὐμβεβηκότα), причем в то же время указывается и зависимость его, как понятия, от другого более общего: таким образом, дефиниция есть определяющее суждение, в котором субъект определяется и посредством своего более общего родового понятия, и посредством своего отличительного признака. Но эти определения понятий, основанные частью на дедукции, частью на индукции, опять-таки предполагают в конце концов существование дефиниций самых высших родовых понятий (γένη = роды), причем уже эти дефиниции не выводятся (из более высших), а только разъясняются.

Таким образом, здесь содержанием непосредственного знания служат понятия, и их разложение (аналитические суждения у Канта) приводит к высшим аксиомам объясняющей теории (ср. Zeller III<sup>3</sup>, 190 f.). В этом-то и проявляется расширение сократо-платоновского принципа, необходимое для объяснения действительности — M. Rassow, Ar. de notionis definitione doctrina (Berl. 1843). — S. Kühn, De notionis definitione qualem Arist. constituerit (Halle 1844).

Но система понятий у Аристотеля не заканчивается одним высшим понятием, как у Платона — идеей добра; Аристотель, как мыслитель более склонный к фактическому исследованию, вполне сознавал разнообразие самостоятельных, независимых друг от друга, исходных точек научной теории и даже требовал, чтобы каждая ветвь знания исходила из таких особых и свойственных ей принципов. Но зато он и не пытался собирать эти θέσεις ἀναπόδεκτοι (недоказуемые положения) и систематически их излагать, так же как не пытался собирать и излагать вытекающие из них προτάσεις ἄμεσοι (непосредственные послылки).

Для логического исследования таковыми высшими родовыми понятиями, которых уже нельзя свести<sup>2</sup> на еще более высшие, служат роды высказывания, *категории*. Они представляют те точки зрения,

<sup>1</sup> Ср. главным образом 6-ю книгу Топики.

<sup>2</sup> Met. XII, 4.

подчиняясь которым различные понятия могут посредством их реального содержания сделаться элементами предложения или суждения. Аристотель дает их десять<sup>1</sup>: οὐσία (сущность или субстанция), ποσόν (количество), ποιόν (качество), πρὸς τι (отношение), ποῦ (место), ποτέ (время), ποιεῖν (действие), πάσχειν (страдание), κείσθαι (положение), ἔχειν (владение). Из них, однако, он впоследствии отбросил две последние<sup>2</sup>.

*A. Trendelenburg*, *Geschichte der Kategorienlehre* (Berl. 1846). — *H. Bonitz*, *Arist. Studien*, Heft VI. — *Fr. Brentano*, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist.* (Freiburg i. Br. 1862). — *W. Schuppe*, *Die arist. Kategorien* (Gleiwitz 1866). — *Fr. Zelle*, *Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Ar. u. Kant* (Berl. 1870). — *C. Bauch*, *Arist. Studien* (Dobberan 1884). — *W. Luthe*, *Die Arist. Kategorien* (Ruhrort 1874).

В учении о категориях у Аристотеля не больше метафизических мотивов, чем и во всей его логике, которая исходит из самого общего предположения — тождества форм мышления с формами бытия<sup>3</sup>. Но главным пунктом этого учения, очевидно, является вопрос о том, какое положение в суждении свойственно элементам суждения (τὰ κατὰ ἡμετέραν οὐπλόκην λεγόμενα = то, что говорится вне всякой связи — Cat 4). Они являются или тем, о чем говорится, что может быть только подлежащим, οὐσία (сущность), τί ἐστι («Что нашей мысли) или тем, что говорится о сущности и что может быть мыслимо действительно существующим только в ней. Это противопоставление сущности (οὐσία) всему остальному мы находим у Аристотеля в *Anal. post.* I, 22. В числе οὐμβεβήκοντα (принадлежностей) он в *Met.* XIV, 2 отличает только свойства и отношения (λάθη, πρὸς τι = состояния, отношения). — При подробном перечислении возможных сказуемых замечается несомненный переход от количественной и качественной определенности к отношениям пространства и времени и далее — к причинным отношениям и зависимостям. Грамматические различия имени существительного, прилагательного, наречия и глагола, по-видимому, не оставались в этом очерке без влияния на число десять или восемь. Позднее философ считал излишними определения среднего залога (κείσθαι и ἔχειν) наравне с действительным и страдательным.

§41. В аристотелевской *метафизике* и, главным образом, в учении о сущности (οὐσία) лежит стремление примирить учение об идеях с эмпирическим мирозерцанием. Уверенность, что только общее, как понятие, может быть предметом истинного познания — т.е. абсолютной действительностью, — не допускает считать сущностью (οὐσία) содержание единичного, временного восприятия; с другой же стороны, убеждение, что общему не может быть приписано никакой, отдельной от чувственных вещей, высшей действительности — не допускает гипостазирования родовых

<sup>1</sup> *Top.* I, 9. *Soph. elench.* 22. *Ср.* *De cat.* 4.

<sup>2</sup> *Anal. post.* I, 22. *Phys.* V, 1. *Met.* V, 7.

<sup>3</sup> *Met.* V, 7: ὁσαχῶς λέγεται, τοσαχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

понятий, как это делает Платон. *Действительно существующее — это единичная вещь, которая мыслится в понятии в противоположении своим изменяющимся состояниям и отношениям* (συμβεβηκότα) и притом так, что только в ней одной осуществляется общее определение (εἶδος = вид). Окончательный объект научного познания не есть ни единичный образ восприятия, ни схема абстракции, но вещь, которая в потоке своих чувственных внешних проявлений сохраняет свою, выражаемую в понятии сущность.

В понятии сущности (οὐσία) обе противодействующие тенденции аристотелевского мышления сталкиваются таким образом, что настолько же трудно, насколько и важно точно определить, как он ее понимает; притом эта задача не облегчается даже и терминологическим употреблением этого слова в имеющихся у нас (исключительным образом) сочинениях Аристотеля. Платон устанавливает это понятие, как противоположность к γένεσις (бывание) и допускает такую же противоположность между λόγος (мышлением) и αἴσθησις (ощущением), и Аристотель везде остается верен этому словоупотреблению; но он приписывает (объективно) понятию сущности (οὐσία) и (субъективно) понятию мышления (λόγος) совершенно не то содержание, что Платон. Он самым настойчивым образом утверждает, отвергая χωριστός (обособленность идей), что только единичной вещи можно приписать полную метафизическую реальность<sup>1</sup>. Родовые же понятия (виды и роды εἶδη и γένη) всегда суть лишь качества вещей, общие многим вещам, в которых только и могут они существовать и о которых только и могут они высказываться<sup>2</sup>. Они существуют не παρὰ τὰ πολλὰ, а κατὰ πολλῶν (не помимо многого, т.е. вещей, а вместе с многим, т.е. с вещами)<sup>3</sup>. Благодаря этому пункту своего учения, Аристотель впоследствии выставлялся противником реализма (в схоластическом смысле этого слова, т.е. в смысле признания метафизического первенства родовых понятий) и даже номиналистом. Это положение его учения в дошедшей до нас редакции его сочинения περὶ κατηγοριῶν (о категориях) настолько сильно им подчеркивается<sup>4</sup>, что он называет единичные вещи πρῶται οὐσίαι (первичными сущностями), рядом с которыми родовые понятия (γένη) могут быть названы сущностями лишь производным образом δευτεραὶ οὐσίαι (вторичными сущностями). С другой же стороны, Аристотель строго отделяет вещи, подлежащие временно-му восприятию, от субстанций, познаваемых в понятиях (ἢ κατὰ τὸν λόγον οὐσία = сущность, согласная с понятием вещи)<sup>5</sup>, и утверждает, что эти последние, как непреходящие, в противоположность явлениям, определяются εἶδος (видовым понятием), которое и есть настоящая сущность: τὸ τί ἦν

<sup>1</sup> Met. III, 6.

<sup>2</sup> Met. VII, 13. Anal. post. I, 4.

<sup>3</sup> Anal. post. I, 11.

<sup>4</sup> De cat. 5, Срав. Met. V, 8.

<sup>5</sup> Met. I, 3.

εἶναι ἐκάστῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσία<sup>1</sup> (форма каждой вещи и ее первичная сущность). Таким образом, «οὐσία» (сущность) он понимал, как определенную общими и неизменными качествами и через них познаваемую сущность, которая лежит в основе воспринимаемых явлений. Поэтому у Аристотеля термин «οὐσία» (см. ниже) может означать то сущность, то род, то форму, то материю; Met. VII, 3 (см. также Zeller III<sup>3</sup>, 344 ff.).

Итак, метафизическую реальность надо искать в середине между родовым и чувственным образом, значит — в единичной вещи, определенной чрез ее понятие. Трудность такого способа представления Аристотель старается разрешить посредством такой общей формы отношения, которая является господствующей во всех его исследованиях. Это — *отношение материи к форме или возможности к действительности*. Посредствующее звено между общей сущностью вещей, выражающейся в понятии, и их частным воспринимаемым явлением находит он в *принципе развития*: он смотрит на бывание (γένεσις) с той точки зрения, что в нем неизменная первоначальная сущность вещей (οὐσία) переходит от состояния чистой возможности (δύναμις) к действительности (ἐνέργεια), причем этот процесс совершается тогда, когда материя (βλή), содержащая в себе все возможности, формируется в принадлежащую ей в виде задатка форму (εἶδος, μορφή). В основе этой концепции лежат аналогии, заимствованные частью из технической деятельности человека, частью из жизни органических тел. В системе Аристотеля они сделались основными идеями мировоззрения.

Эта основная мысль составляет ту общую точку зрения, с которой Аристотель рассматривает все вещи и старается решить все проблемы (иногда в чересчур схематическом виде). Если говорят о формализме метода Аристотеля, то причину этого надо искать в господстве этих относительных понятий, которые фактически у философа вовсе не остаются одинаковыми. Это ясно видно уже в их применении к проблематическому основному отношению частного к общему. Именно, с одной стороны, род есть неопределенная возможность (ἄπροκείμενον, ἀρίστον=субстрат, неопределенное), которая сама по себе недействительна, т.е. материя, которая впервые формируется в «сущность» (οὐσία) посредством видовой разности (τελευταία διαφορά) и чрез это впервые становится действительностью<sup>2</sup>; с другой стороны, и для Аристотеля общие виды остаются формами, посредством которых и ради которых может быть объяснено все осуществление возможного<sup>3</sup>. Несомнен-

<sup>1</sup> Met. VII, 7. Кажущееся терминологическое противоречие между этим местом и De cat. 5 не доказывает непременно подложности «Категорий»; ибо его можно объяснить также и тем, что, с одной стороны, οὐσία означает то вещь восприимчивости (Met. III, 4. οὐσία αἰσθητή (чувствуемая сущность), ibid. VIII, 2), то «сущность», с другой стороны, εἶδος то же означает — то «видовое понятие», то «форму».

<sup>2</sup> Met. VIII, 6.

<sup>3</sup> Именно по этой причине Аристотель неоднократно употребляет οὐσία и εἶδος, как равнозначущие понятия, тогда как в более строгом значении οὐσία есть σύνολον ἐξ βλήσ καὶ εἶδους.

но, что здесь значительную роль играет еще принятое им двойное значение слова εἶδος (форма — родовое понятие), чем заслоняются неразрешимые трудности вопроса.

Примеры, которые приводит Аристотель для пояснения этого основного отношения (Met. VII, 8; VIII, 2; IX, 6; Phys. I, 7 ff.): дом, статуя, рост растений и проч., показывают с одной стороны, что главным мотивом для создания этого важного пункта учения была необходимость объяснить возникновение и изменение, с другой же стороны, они доказывают, что размышление философа было направлено отчасти на изучение того, как человек перерабатывает представляющийся ему материал, отчасти же на изучение процесса органического развития, и что найденное там подтверждение телеологического предположения он распространил на всякое бытие как общий принцип объяснения. При составлении таких основных понятий Аристотель несомненно находится под влиянием платоновского мышления, и победа его собственной философии совершенно оттеснила на второй план механическое мировоззрение Демокрита.

При этом Аристотель этими понятиями отношения провел самый совершенный синтез прежних принципов: гераклитовского и элейского, какой только пережила древняя философия. Те, кто принимал неизменное бытие, не могли (не исключая и Платона) объяснить бытия; те, кому движение казалось очевидным, или не могли найти ему основания, или не могли его объяснить из понятия о сущности бытия. Аристотель определяет понятие бытия, как само себя реализующее, как субстанцию, готовую перейти от возможности к действительности, и думает, таким образом, удовлетворит как онтологическому, так и генетическому интересу науки. Он развивает ту мысль<sup>1</sup>, что после того, как прежние системы доказали, что бытие не может быть объяснено ни из бытия, ни из небытия, ни из соединения обоих, остается одно — понимать самое бытие, как нечто по внутреннему существу своему готовое к развитию; причем понятие бытия надо формулировать как переходное состояние из уже несуществующего в еще несуществующее состояние субстрата, для которого этот переход составляет его существенную черту.

Ср. J.C.Glaser, Die Metaphisik des Arist. (Berl. 1841). — F.Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'Arist. (Paris 1837 — 46). — J.Barthélemy-St. Hilaire, De la métaphysique (Paris 1879). — G.v.Hertling, Materie und Form (und die Definition der Seele) bei Aristoteles (Bonn 1871).

Основное отношение между материей и формой Аристотель рассматривает, с одной стороны, применительно к единичным вещам, с другой — к отношениям их друг к другу, и притом таким образом, что из этого должно вытекать уразумение сущности переходящего.

В каждой единичной существующей вещи материя и форма находятся в таком соотношении, что не существует ни материи без формы, ни формы без материи. Но именно потому-то на ту и на другую и нельзя смотреть, как на отдельные силы, которые, существуя сперва сами по себе, соединяются только для образования единичной

<sup>1</sup> Phys. I, 6 ff.

вещи<sup>1</sup>; напротив, одна и та же единая сущность этой вещи есть и *материя*, поскольку она существует еще как способность и рассматривается только как возможность, и *форма*, поскольку она есть готовая действительность. Поэтому нет ни чистой возможности, ни вполне осуществленных форм. Сущность (*οὐσία*) не есть простая возможность (*δυνάμει*) или чистая действительность (*ἐνέργεια*): это скорее задаток, находящийся в постоянном осуществлении. Временное изменение ее состояний определяется сменяющейся мерою этого осуществления. Этот-то, принадлежащий к самой сущности единичной вещи и в ней реализующийся, задаток Аристотель называет *ἐσχάτη ὕλη*<sup>2</sup> (последнею материею).

Совершенно иначе, напротив, складывается это самое отношение между различными единичными вещами. В этом случае, когда одна вещь представляет воспринимающую материю, а другая — образующую форму, то хотя обе они находятся в отношении необходимого взаимодействия, но существуют и независимо друг от друга; и, только соединившись, производят нечто новое, причем теперь одна из них есть материя, а другая — форма<sup>3</sup>. Во всех этих случаях отношение материи к форме лишь относительное, так как одно и то же в одном отношении является формой, а в другом — материей для образования высшей формы.

Отсюда получается нечто вроде лестницы вещей, где каждая единичная вещь, будучи формою для низшей вещи, в то же время является материею относительно вещи, стоящей выше ее. Эта система, однако, должна иметь пределы своему развитию как вниз, так и вверх: вниз должна быть материя, которая уже не может быть формой, вверх — форма, которая не может быть материей. Внизу — *первая материя* (*πρώτη ὕλη*), вверх — *чистая форма* или *Божество* (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον* = первичная форма). Но так как материя есть лишь голая возможность, то она и не существует сама по себе, а всегда в соединении с какой-либо формой, хотя она и представляет основание для реализации всякой отдельной формы. Понятие чистой формы, как абсолютной действительности, исключает все материальное, все, что только возможно, и, таким образом, оно означает совершенное бытие.

<sup>1</sup> Задаток дерева и готовое дерево не существуют независимо от растущего дерева и раньше его: это только различные понимания образующейся в нем вещи.

<sup>2</sup> Met. V, 4.

<sup>3</sup> Так, существуют каждый сам по себе как строительный материал, так и идея дома (в голове архитектора); и только из воздействия этой формы на ту материю возникает дом.

Аристотель не вполне точно формулировал эти два различные применения схемы возможности и действительности, материи и формы (*potentia* и *actus*), но фактически пользовался ими везде. Одно из них соответствует органическому развитию, другое же — технической функции (см. выше). Только отсюда становится понятным, почему этот трудный пункт представляется таким образом, что возможность (*δύναμις*) и действительность (*ἐνέργεια*) по существу тождественны и являются лишь различными способами понимания или различными фазами развития одной и той же сущности (*οὐσία*), соединяющей в себе и материю (*βλη*), и форму (*εἶδος*), то материя и форма являются раздельными действительностями, влияющими друг на друга. Некоторого рода примирением этих двух способов представления может служить то обстоятельство, что и в первом случае обе стороны предмета, разделимые только в отвлечении (*in abstracto*), рассматриваются тоже так, как если бы одна воздействовала на другую<sup>1</sup>; движущееся само собой (саморазвивающееся) изображается как бы распадающимся на движущую форму и движимую материю<sup>2</sup>.

Изображая, таким образом, материю<sup>3</sup>, как нечто еще не ставшее действительностью и в то же время, как невозникшую и непреходящую<sup>4</sup> основу (*ὑποκειμένον* = субстрат) всех возникающих вещей, представляя систему последних как непрерывный переход от возможного к действительному, наконец — определяя Божество, как чистую действительность, исключаящую из себя все, что есть лишь возможность, — философия Аристотеля, подобно платоновской, устанавливает различные степени и виды метафизической реальности. Самый низший вид — это материя, причем, отвергнув демокрито-платоновский термин *μη ὄν* (несущее), он признает ее положительный характер и считает ее *στέρησις* (лишение отрицанием) лишь настолько, насколько в отвлечении она мыслится лишенной всякой формы; высшая ступень это — законченная в себе, неизменяемая форма, соответствующая платоновской идее или причине (*αἰτία*). Между материей и формой он помещает целый последовательный ряд вещей, которые переводят движение с низшей на высшую ступень действительности. Так же и у Аристотеля этим различным ступеням бытия соответствуют различные степени познания: материя — как *ἄμορφον* (бесформенное), *ἄπειρον* (бесконечное) и *ἀόριστον* (невидимое), составляет также и *ἀεὶδές* (непознаваемое) и *ἄγνωστον* (неощущаемое)<sup>5</sup>; Божество же есть предмет высшего и совершеннейшего познания, так всякое познание имеет в виду форму (*εἶδος*) и сущность (*οὐσία*), а Бог есть чистейшая форма и первая сущность. Возникающие же вещи должны быть познаваемы путем развития их формы (*εἶδος*) из материи (*βλη*).

Переход из состояния возможности в действительность, обуславливаемый частью сущностью самих единичных вещей, частью же их взаимным соотношением, есть движение, возникновение и бывание. Таким образом, оно принадлежит самой природе вещей, и

<sup>1</sup> Как именно это и происходит в душевной деятельности. Срав. §42.

<sup>2</sup> Phys. III, 2 и 4.

<sup>3</sup> Ср. Joh. Scherler, Darstellung und Würdigung des Begriffs der Materie bei A. (Potsdam 1873).

<sup>4</sup> Met. VIII, 1 и 3.

<sup>5</sup> Phys. III, 6. Met. IV, 4; VII, 10. De coelo III, 8.



оно вечно, без начала и без конца<sup>1</sup>. Итак, каждое движение (*κίνησις*) предполагает, с одной стороны, движимую материю (начало возможности), с другой стороны, движущую форму (цель действительности). Поэтому *причиной движения*, которую следует искать в бытии<sup>2</sup>, является прежде всего *форма*, и эта-то действительность (*ἐνέργεια*), как порождающая процесс осуществления, называется у Аристотеля также *энтелехией* (*ἐντελέχεια*). Но, с другой стороны, движение, именно как переход, определяется не только тем, что должно осуществляться и приводить в действие движущую силу, но также и тем, из чего оно должно осуществляться — *материею*, предназначенной для изменения и носящей в себе возможность этого изменения. Но хотя материя и находится в тесном соотношении со своей формой и поэтому имеет стремление осуществить ее<sup>3</sup>, вследствие чего она идет навстречу действующей на нее деятельности, но, как всего лишь возможность, она составляет также и возможность к осуществлению всякой другой формы; и в этом отношении она содействует движению, препятствуя полному осуществлению формы и производя посторонние действия, из этой формы не вытекающие. В этом смысле *материя является причиной несовершенства и случайности в природе*.

Итак, Аристотель при объяснении движения различает *два рода причин*<sup>4</sup>: причины формальные и материальные. Первые суть *телеологические* (*ὄφ' ἑνεκα* = ради чего), вторые *механические* (*ἐξ ἀνάγκης* = из необходимости). *Целесообразная деятельность и природная необходимость* одинаково являются принципами бытия. Платоновское и демокритовское объяснение природы находятся теперь примирение в отношениях формы и материи.

Аристотель мимоходом<sup>5</sup> намечает *четыре принципа* (*ἀρχαί*) для объяснения движения: *ἕλη, εἶδος, ὅφ' οὗ, τέλος* = материя, форма, движущая причина и цель. Но всегда последние три вместе противопоставляются первой, и если даже эти три принципа иногда выступают отдельно в области единичных явлений, то тем не менее они гораздо чаще образуют один принцип (а именно в органическом развитии единичных вещей), причем сущность вещи (*εἶδος*) есть движущая сила (*κίνηθον*), ведущая к осуществлению (*τέλος*).

В этом-то смысле причины — цели субстанция или сущность и есть, следовательно, *энтелехия*. Выражения *ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια* по большей части употребляются Аристотелем *promiscue*; определенное различие между ними едва намечено,

<sup>1</sup> Phys. VIII, 1.

<sup>2</sup> Met. IX, 8.

<sup>3</sup> Phys. I, 9.

<sup>4</sup> De part. an. I, 1.

<sup>5</sup> Met. I, 3; V, 2; Phys. II, 3 и в друг. мест.

не говоря уже о проведении его. Ср. *Zeller* III<sup>3</sup>, 350 ff. Этимология этого слова (τέλος) нежна. Ср. *R. Hirzel*, ἐντελέχεια и ἐνδελέχεια (*Rhein. Museum* 1884).

Реальность, которую Аристотель сообщает материи, яснее всего проявляется в том противодействии, которое он приписывает ей в отношении к конечной причине. Что формы не вполне реализуются, происходит именно от неопределенности материи (ὄλη)<sup>1</sup>. В этом отношении она является принципом препятствования; в связи с этим находится и то обстоятельство, что для Аристотеля законы природы, происходящие от мыслимых в понятии форм вещей, имеют значение не все без исключения, а только ἐπὶ τὸ πολὺ (в большей части)<sup>2</sup>. Этим же путем объясняет он и такие необыкновенные явления природы (τέρατα), как напр., уродов. Но еще более проявляется реальность материи в том, что она при движении, вследствие своей неопределенной возможности, производит<sup>3</sup> побочные действия, которые не находятся в связи ни с сущностью, ни с целью<sup>4</sup>. Эти влияния Аристотель называет οὐρεβνκότα (случайными); наступление их он называет случаем (αὐτόματον)<sup>5</sup>, а в области сознательной деятельности — удачей (τύχη)<sup>6</sup>. Его понятие случая является поэтому вполне телеологическим и, поскольку цель тождественна с понятием, — логическим. Ср. *W. Windelband*, *Die Lehren vom Zufall* (Berlin 1870).

Уже обозначение Аристотелем деятельности материи словом ἀνάγκη (необходимость) указывает на его намерение удовлетворить механическому принципу Демокрита, тогда как целесообразная деятельность формы, очевидно, есть только развитие платоновского понятия αἰτία (причины). Демокрит считал явление обусловленным только тем, что ему предшествует, а Платон только тем, что из него должно произойти. Аристотель же старается соединить эти противоположности, причем он один способ определения относит к материи, а другой — к форме; поэтому его учение является последним словом греческой философии в проблеме бытия (ср. §13).

Очевидно, что как бы сильно ни склонялся Аристотель на сторону Демокрита, но при этом решении вопроса преобладающее влияние оказывает на него платоновская мысль. Ибо не только конечной причине самой по себе принадлежит высшая действительность сравнительно с материальной причиной, но и по своим воздействиям они отличаются в том, что из первой происходит все более ценное, а из последней менее ценное. Материя есть причина всего несовершенного, всего изменчивого и преходящего<sup>7</sup>; ее положительной способности задерживать и производить посторонние воздействия приписывает Аристотель с гораздо большим правом все те последствия, которые Платон навязал несущему (μη ὄν). Привержен-

<sup>1</sup> De gen. an. IV, 10.

<sup>2</sup> De part. an, III, 2. De gen. an. IV, 4.

<sup>3</sup> Phys. II, 4 ff.

<sup>4</sup> Поэтому они происходят παρὰ φύσιν (Phys. II, 6. De gen. an. I, 18), причем φύσις = οὐσία = εἶδος. Срав. выражение παραφύσις. Eth. Nik I, 4.

<sup>5</sup> Phys. II, 6.

<sup>6</sup> Ibid. 5.

<sup>7</sup> Met. VIII, 4; IX, 9.

ность Аристотеля к своему учителю проявляется здесь еще в том, что он для механических причин вводит<sup>1</sup> название, употребленное для этого Платоном в Федроне и Тимее, а именно *συναίτιον* (содействующее) или *ὄψ' οὐκ ἄνευ* (без чего не, *conditio sine qua non*) — этим самым они тотчас же характеризуются, как второстепенные, побочные причины. Материя сама по себе не может двигаться, но, приводимая в движение формой, она содействует движению, следовательно, она во всех отношениях является вторичной причиной.

Благодаря такому противоположению формы и материи, как двух реальностей, аристотелевское учение, несмотря на свою тенденцию привести все в гармонию, принимает ясно выраженный *дуалистический* характер, который не могло преодолеть античное мышление. Ибо эта самостоятельность и самодеятельность, приписанные материи для объяснения природы, проходят через всю систему, существуя наряду с монистическим принципом, что материя и форма в сущности тождественны, и что материя есть только стремление к осуществлению формы. Все эти противоречия сталкиваются, наконец, в аристотелевском учении о Божестве.

Так как каждое движение в мире имеет свое (относительное) начало в движущей форме, последняя же вследствие своего соединения с материей сама опять является движимым, то ряд причин не привел бы ни к какому окончанию<sup>2</sup>, если бы не существовала, как абсолютное начало (*ἀρχή*) всякого движения, чистая форма, не причастная никакой возможности и поэтому также и никакому движению — *Божество*. Оно, будучи само неподвижным, есть причина всякого движения: первый двигатель (*πρώτον κινῶν*)<sup>3</sup>. Вечное, как само движение<sup>4</sup>, единое и единственное, как связь всей мировой системы<sup>5</sup>, и неизменяемое<sup>6</sup>, производит Оно все движения вселенной, но не свою деятельность, — ибо это было бы движением, которого Оно, как лишенное материи<sup>7</sup>, не может иметь, — но тем, что все вещи стремятся к Нему и стараются по возможности (*κατὰ τὸ δυνατόν*) осуществить вечно реализованную в Нем форму. Как объект — то этого стремления Оно и есть — причина всякого движения (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον* = движет, как предмет стремления)<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Phys. II, 9. Met. XII, 7.

<sup>2</sup> Met. XII, 10.

<sup>3</sup> Met. XII, 6.

<sup>4</sup> Phys. VIII, 6.

<sup>5</sup> Met. XII, 8.

<sup>6</sup> ἀναλλοίωτος и ἀπαθής: Met. II, 7.

<sup>7</sup> Eth. Nik. X, 8. Met. XIV, 4.

<sup>8</sup> Met. XII, 7.

Сущность Божества есть имматериальность<sup>1</sup>, полнейшая бестелесность, чистая отвлеченность: ум (*νοῦς*). Оно есть мышление, которое своим содержанием (своей материей) может иметь только самого себя; Оно — мысль о мысли (*νόησις νοήσεως*)<sup>2</sup>. И это самозерцание (*θεωρία*) и есть Его вечная блаженная жизнь<sup>3</sup>. Бог ничего не желает, Бог ничего не творит<sup>4</sup> — Он *есть абсолютное самосознание*.

В понятии Божества, как абсолютного духа, который сам, оставаясь неподвижным, приводит в движение весь мир, достигает мирозерцания *Ар.* такой высоты, что он сам называет свою науку об основных принципах — теологией. Научное обоснование монотеизма, которое со времени Ксенофана (см. стр. 52) составляет главную задачу греческой философии, является здесь во всей своей законченности, как плод самого широкого ее развития: оно является по форме в виде так называемого космологического доказательства, а своим содержанием, заключающим понятие о Божестве, как о чистой отвлеченности, оно далеко превосходит все прежние попытки. Но и здесь руководством для Аристотеля служили основные мысли Платона. Аристотелевская система концентрирует<sup>5</sup> в одном Божестве все те сказуемые, которые Платон приписывает идеям, а способ, которым Аристотель определяет отношение Божества к миру, есть только точное и меткое определение телеологического принципа, который намечен Платоном как *αἰτία* (причина). Поэтому-то аристотелевское Божество, равно как и платоновская идея имеют характер *трансцендентности*. Аристотель в своей теологии является завершителем платоновского имматериализма. Мышление нашло свое содержание в самом себе и гипостазировало свое самосознание, как сущность Божества.

Самодовление аристотелевского Бога, для абсолютного совершенства которого было необходимо, чтобы Он не имел никаких потребностей<sup>6</sup>, и деятельность которого, обращенная только на самого себя и ни на что другое, не может ни производить, ни создавать что-либо, — не удовлетворило позднейшим религиозным потребностям. Но в связи с системой это понятие есть именно правильное завершение ее; и вместе с тем это учение есть красноречивое доказательство чисто теоретического характера аристотелевского ума.

*Jul. Simon, De deo Aristotelis (Paris 1839), — A.L. Kym, Die Gotteslehre des Arist. und das Christentum (Zürich 1862). — L.F. Goetz, Der ar. Gottesbegriff, mit Bezug auf die christliche Gottesidee (Leipzig 1871).*

§42. *Природа* для Аристотеля есть живая связь всех единичных субстанций, которые в своем движении осуществляют свою форму и

<sup>1</sup> Met. XII, 8.

<sup>2</sup> Met. XII, 9.

<sup>3</sup> Met. XII, 7.

<sup>4</sup> De coelo II, 12.

<sup>5</sup> Отсюда, в противоположность Спевзиппу, цитата из Гомера в духе монистического направления: *ὄγκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἰς κοίρανος ἔστω.* Met. XII, 10.

<sup>6</sup> Он *есть αὐτάρκης.* Met. XIV, 4.

при этом в своей совокупности определяются чистой формой, как высшей целью. Поэтому, по мнению Аристотеля, существует только один этот мир<sup>1</sup>, который действует с постоянной целесообразностью<sup>2</sup>, как в движениях единичных вещей, так и в их отношениях<sup>2</sup>. Осуществление целей происходит всегда посредством движения материи (κίνησις или μεταβολή — движение или изменение), а оно состоит<sup>3</sup> или в перемене места (κατὰ τὸ ποῦ — форá), или в изменении свойств (κατὰ τὸ ποῖόν — ἀλλοίωσις), или в росте (κατὰ τὸ πῶσον — αὐξήσις καὶ φθίσις).

Ch. Lévêque, La physique d'Ar. et la science contemporaine (Paris 1863).

Хотя природа (φύσις) у Аристотеля не есть ни субстанция, ни единичное существо, но тем не менее она является чем-то единым, именно целесообразной совокупной жизнью телесного мира, и в этом смысле он говорит о деятельности, о целях и т.д. «природы». В состав учения о природе входит поэтому и душа, хотя она сама и не есть тело, но она, как форма, есть его движущее начало; напротив того, не входят в это учение все те тела, которые своей формой и движением обязаны не своему собственному существу, а человеческой деятельности<sup>4</sup>.

Телеология составляет у Аристотеля не только постулат, но и разработанную теорию, отнюдь не мифическое воззрение, а существенный научный фактор. Но и при этом платоновский принцип не исключает демокритовского, а воспринимает его в себя, как посредствующий момент, причем обусловленное материей механическое движение является средством для осуществления формы.

Телеологический принцип, распределяющий явления по их месту и значению, господствует и в представлении о трех родах движения: перемена места есть низший род движения, но она непременно сопровождает высшие роды бытия, так как качественное изменение совершается всегда через пространственное движение, как напр., сгущение или разрежение<sup>5</sup>. С другой же стороны, рост всегда обусловлен<sup>6</sup> качественными процессами питания и необходимым для этого пространственным изменением. Таким образом, это разделение обозначает последовательный ряд механических, химических и органических явлений, причем всегда высшее заключает в себе низшее.

Под родовым понятием μεταβολή (изменение), которое, конечно, употребляет-ся также часто<sup>7</sup> наравне со словом κίνησις (движение), Аристотель противопостав-

<sup>1</sup> De coelo I, 8. Met XII, 8.

<sup>2</sup> Phys. II, 2 и 8. De coelo I, 4; II, 8. Polit. I, 8 и проч.

<sup>3</sup> Phys. V, 2.

<sup>4</sup> Phys. II, 1.

<sup>5</sup> Phys. VIII, 7.

<sup>6</sup> Ibid. и De gen. et corr. I, 5.

<sup>7</sup> Phys. VIII, 7.

ляет κίνησις'у (движению в более тесном смысле) возникновение и исчезновение (γένεσις и φθόρα). Но этот род изменения относится только к составной единичной вещи, так как абсолютного возникновения и исчезновения не существует<sup>1</sup>, причем опять-таки действует один из трех родов движения<sup>2</sup>.

Исследуя основные понятия механики, Аристотель доходит до воззрения, что мир представляет собой нечто *ограниченное в пространстве, во времени же, напротив того, находится в движении без начала и без конца*. Он отрицает реальность пустого пространства и действие на расстоянии: движение возможно только чрез *соприкосновение*<sup>3</sup>.

Ограниченный мир имеет самую совершенную форму — *шарообразную*. В нем существует два главных вида движения — круговое и прямолинейное<sup>4</sup>. Первое, как в себе самом замкнутое и объединенное, есть наиболее совершенное, между тем как последнее заключает в себе противоположность центростремительного и центробежного направления. Первоначальная способность к двум родам пространственного движения распределяется поэтому между различными видами материи. Естественным носителем кругового движения является *эфир*, из которого образуются небесные тела, а прямолинейное движение принадлежит *элементам* (στοιχεῖα) земного мира.

Поэтому вселенная распадается на две существенно обособленные системы: *небо* с равномерными круговыми движениями эфира и *земля* с изменчивыми прямолинейными взаимно-противоположными движениями элементов; первое — средоточие всего совершенного, соразмерного и неизменного, последняя же — вместилище несовершенства и вечно изменчивого разнообразия. В то время, как земные единичные существа возникают и исчезают, приобретают и теряют качества, увеличиваются и убывают, созвездия не возникают и не исчезают; подобно небесным богам, они не подвергаются никакому изменению и движутся в неизменном вращении по раз навсегда определенным путям.

При определении пространства (τόπος), как «*границы объемлющего тела по отношению к объемлемому*»<sup>5</sup> Аристотель исходит из относительного пространственного отношения единичных тел и поэтому не доходит до рассмотрения самого

<sup>1</sup> De gen. et corr. I, 3. Meteor. IV, 1.

<sup>2</sup> Phys. VIII, 7.

<sup>3</sup> Phys. III, 2.

<sup>4</sup> De coelo I, 2.

<sup>5</sup> Phys. IV, 4.

пространства. В своих возражениях против «пустоты» он главным образом имеет в виду Демокрита<sup>1</sup>, а реальность пространства оспаривает против Платона, противопоставляя его конструкции элементов различия между математическим и физическим телом<sup>2</sup>. В опровержение мнения о бесконечности телесного мира (ἀπειρον), он указывает<sup>3</sup>, что мир можно себе представлять только как нечто готовое и законченное, совершенно устроенное. Время же, напротив того, как «мера движения»<sup>4</sup>, которая сама по себе недействительна, а служит только для счисления<sup>5</sup>, не имеет ни начала, ни конца, как само движение, необходимо принадлежащее существу. Поэтому-то аристотелевская философия, в противоположность всем прежним, не заключает в себе никакого учения о возникновении мира и именно в этом отношении опровергает учение платоновского Тимея.

Но, с другой стороны, это произведение имело значительное влияние на аристотелевскую философию. Ибо сформулированное Аристотелем противоположение небесного и земного мира, служившее руководящим началом в течение многих столетий, в конце концов сводится к тем точкам зрения, которые были развиты Платоном при разделении им мировой системы (см. стр.189), а чрез это — и к тем дуалистическим соображениям, которые были уже присущи пифагорейцам (см. стр.93). Аристотель развивает и эти мотивы чисто теоретически (причем он, в сравнении с чисто математическим изложением Платона, заканчивает их более понятным образом), но они и у него также тотчас переходят в определения ценности.

Подобное же определение имеет место и при противопоставлении эфира четырем элементам, и здесь элейская равномерность, невозникновение и т.п. в такой степени приравниваются к божеству<sup>6</sup>, что и Аристотель рассматривает созвездия, как живые существа, движимые разумными духами высшего, сверхчеловеческого порядка<sup>7</sup> (θεῖα ὄματα — божественные тела)<sup>8</sup>. Для них-то и следует предположить существование лучшей материи, эфира, которая соответствовала бы их высшей форме.

Формулирование особых понятий, принимаемых им в соображение при механическом движении, не представляет никаких особенностей. Весьма антропоморфическое подразделение на вытягивание, толкание, ношение и верчение<sup>9</sup> не было далее развито Аристотелем. Равным образом он не искал еще законов механики.

<sup>1</sup> De coelo IV, 7. Phys. IV, 7.

<sup>2</sup> De coelo III, 1.

<sup>3</sup> Phys. III, 5 f.

<sup>4</sup> Phys. IV, 11.

<sup>5</sup> Phys. IV, 14.

<sup>6</sup> Meteor. I, 3.

<sup>7</sup> Eth.Nik. VI, 7.

<sup>8</sup> Met. XII, 8.

<sup>9</sup> Phys. VIII, 10.

*O.Ule*, Die Raumtheorien des Ar. und Kant's (Halle 1850). — *A.Torstrick*, Über des Ar. Abhandlung von der Zeit (Philol. 1868). — *H.Siebeck*, Die Lehre des Ar. von der Ewigkeit der Welt (Unters. z. Ph. d. G. 1873). — *Th. Poselger*, Ar. mechanische Probleme (Hannover 1881).

Астрономические представления Аристотеля состоят в следующем: вокруг неподвижного земного шара концентрически вращаются шарообразные сферы, в которых укреплены луна, солнце, пять планет и, наконец, неподвижные звезды. Принимая в соображение постоянно одинаковое взаимное положение этих звезд, Аристотель предполагает для них только одну общую сферу. Это небо неподвижных звезд, помещающееся на крайней периферии мира, приводится в движение божеством<sup>1</sup>, тогда как прочие сферы получают свое движение от собственных духов. При этом Аристотель следовал предположениям Эвдокса и его ученика Каллипса, приписывая, для объяснения уклонения планет от правильного пути, каждой из них множество сфер, зависящих друг от друга, причем данная планета всегда прикреплена к низшей из этих сфер. При развитии этой теории Аристотель насчитал в общем 55 сфер. Движению планет он приписывал влияние на движение элементов, а через это — на все земное бытие.

*Сферическая теория*, разработанная в этом виде Аристотелем, вытеснила, благодаря его авторитету, более совершенные представления пифагорейцев и платоновцев, но позже она сама должна была уступить место гипотезе эпициклов (*Ср. J.L. Ideler*, Über Eudoxus (Abh. d. Berl. Akad. 1830).

Учение Аристотеля о низших богах планетных сфер развилось позже в демонологию, точно так же, как его учение о зависимости земного существования от созвездий дало начало астрологическому суеверию. Аристотель сам ставит в зависимость от сменяющегося положения солнца, луны и планет по отношению к земле тот характер вечной смены, которая в земной жизни является противоположностью вечной равномерности «первого неба»<sup>2</sup>.

Различие земных элементов выводит Аристотель прежде всего из противоположных прямолинейных направлений движения. Огонь есть центробежный, а земля центростремительный элемент; между ними воздух составляет относительно легкий, а вода — относительно тяжелый элемент. Поэтому-то земля имеет свое естественное место в центре мира; далее по направлению к небесной окружности расположены — вода, воздух и огонь.

Но к механическим различиям элементов присоединяются и *качественные*, которые также первоначальны и в особенности не могут

<sup>1</sup> Но вышеизложенным (стр. 225) образом: κενεὶ ὡς ἐρώμενον.

<sup>2</sup> De gen. et cog. II, 10.



быть выведены из математических различий. Развивая их<sup>1</sup>, Аристотель пользуется теми же двумя парами противоположностей, которые уже в древнейшей натурфилософии, а потом у позднейших физиологов, играли такую важную роль: холодное и теплое, сухое и влажное. Из этих 4-х основных качеств, познаваемых осязанием, он два первых обозначает как действующие, два последних — как страдательные, и из 4-х возможных комбинаций составляет качества 4-х элементов, из которых каждый состоит из одного действующего и одного страдательного качества<sup>2</sup>. Огонь тепел и сух, воздух тепел и влажен, земля холодна и суха, вода холодна и влажна. Ни одно из этих качеств не встречается в единичных вещах в чистом виде; все они перемешаны между собой.

Этими частью механическими, частью химическими качествами элементов объясняет Аристотель, широко пользуясь прежними теориями, общие стихийные и метеорологические явления. Но, кроме того, он подвергает особенному изучению также и собственно химические процессы: он различает тела «равночастные» и неравночастные, и исследует возникновение новых качеств вследствие смешения простых составных тел.

О прешествениках Аристотеля в учении об элементах см. у Zeller'a III<sup>3</sup>, 441, 2. Заимствование у Эмпедокла четверичного числа стоит в связи с тем, что Аристотель заметным образом обращал внимание на этого философа. Свое утверждение о первоначальности качеств Аристотель горячо отстаивает против Демокрита и Платона. Этим самым он, уклоняясь от математического естествознания, приближается к антропоцентрическому исследованию природы. Ибо подобно тому, как первые качества элементов выводятся из ощущений чувства осязания, так и дальнейшие химические исследования имеют своим предметом, главным образом, возникновение остальных чувственных качеств, происходящее из смешения; преимущественно же это касается возникновения качеств вкуса и обоняния, но также, впрочем, и — слуха и зрения. В этом отношении исследования по физиологической психологии (De an. II и в более мелких статьях) дополняют специально химические, которые составляют предмет Meteor. IV.

Противоположение активных и пассивных качеств заключает в себе, с одной стороны, мысль о внутренней жизненности всех тел, с другой в связи со всей системой оно указывает на роль вещества в организмах. Напротив того, нынешнее подразделение химии на органическую и неорганическую едва ли можно понимать, как противоположение *ὀμοιομερῆ* и *ἀνομοιομερῆ* (равночастные и неравночастные), хотя последние и обозначались, как близко стоящие к органической целесообразности.

Но не следует ни преувеличивать, ни умалять значения этой первой отдельной обработки химических проблем, ссылаясь на то, что эти начатки химической науки

<sup>1</sup> Ibid. II. 2 f.

<sup>2</sup> Meteor. IV, 1.

располагают только спорадическими и неточными сведениями и ограничиваются<sup>1</sup> только такими грубыми средствами для эксперимента, как варка, жарение и т.д. — Ср. *Ideler, Meteorologia veterum* (Berlin 1832).

Последовательный ряд живых существ определяется различными родами души; последняя, как «энтелехия тела»<sup>2</sup>, составляет форму, которая двигает материю, изменяет и формирует ее. И между родами души господствует такое отношение достоинства<sup>3</sup>, что низшие могут существовать без высших, высшие же существуют только в соединении с первыми. Самый низший род души есть душа *растительная* (τὸ θρεπτικόν. — питающаяся), которая, будучи ограничена способностью питания и воспроизведения, присуща *растениям*. У животных сюда присоединяется душа *чувствующая* (τὸ αἰσθητικόν), которая вместе с тем способна иметь желание (δρεκτικόν — стремящаяся), а отчасти также и двигаться (κίνητικόν κατὰ τόπον). Наконец у человека ко всему этому присоединяется *разум* (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς).

Деятельностью души объясняется целесообразность организмов: из веществ она устраивает<sup>4</sup> себе тело, как свой орган или систему органов, и находит себе предел только в противодействии материи, естественная необходимость которой ведет при некоторых обстоятельствах к бессцельным и противоречащим цели образованиям.

В разработке органологии и заключается значение Аристотеля, как естествоиспытателя. Исходя из своей телеологической точки зрения он рассматривал вопросы систематики и морфологии, анатомии и физиологии, а также и биологии, столь исчерпывающим (для науки того времени) образом, что и остался руководителем в этих вопросах в течение многих столетий. При этом его основной философский принцип тот, что природа стремится в непрерывной последовательности от зачатков жизненности, проявляющихся уже в неорганических процессах, от самых низших образований, происшедших путем произвольного зарождения, к высшей форме земной жизни, обнаруживающейся в человеке.

Рассматривая душу, как принцип самостоятельного движения единичной вещи, Аристотель приписывает ей множество функций (в особенности все растительные), которые нынешней наукой считаются чисто физиологическими. При этом он считает, что душа по своему существу, сама по себе бестелесна, тем не менее она

<sup>1</sup> Ср. *Meteor.* IV, 2.

<sup>2</sup> *De an.* II, 1.

<sup>3</sup> *De an.* II, 3.

<sup>4</sup> *De part.an.* IV, 10.

связана с материей, как с возможностью своей деятельности, а потому и не может являться чем-то независимым. Отсюда и местопребывание ее находится в особом органическом веществе — пневме (φερμόν или πνεύμα), сродном эфиру, находящемся у животных преимущественно в крови (ср. стр. 100, примеч. 1-е). Это воззрение ввело Аристотеля в заблуждение и, противно мнению Алкмеона, Демокрита и Платона, он, согласно с народным представлением, снова стал считать сердце главным органом души, а мозг охлаждающим аппаратом для крови, кипящей в сердце. Из его гипотезы развились «spiritus animales» позднейшей физиологической психологии.

Три ступени в развитии жизни души в общем подходят к трем частям души у Платона, хотя сходство между ними весьма слабо. Во всяком случае это учение у Аристотеля задумано и разработано с гораздо большей определенностью и ясностью в понятиях, чем у его предшественника (см. стр. 177).

Телеологическое предубеждение отнюдь не помешало Аристотелю тщательно вести свои наблюдения и делать сравнения в области органических наук, где самым блестящим образом обнаружилась его необычайная мощь в разработке фактического материала; скорее, напротив, оно в высшей степени изоцирило его взгляд на анатомическое строение органов, их морфологические отношения, их физиологические функции и биологическое значение. Отдельные неудачные аналогии и ошибочные рассуждения, поставленные ему в упрек новейшими исследователями, тем менее могут умалить его славу, которой он, по справедливости, обязан именно этому направлению своих трудов, что эти аналогии и рассуждения являются только недостатками и теневой стороной грандиозного целого. По отдельным вопросам он больше всего пользовался подготовительными работами Демокрита, которому его механическая теория не помешала, однако, отнестись с пониманием и удивлением к целесообразности организмов.

Ср. *J.B. Meyer, Arist. Tierkunde* (Berlin 1855). — *Th. Watzel, die Zoologie des Ar.* (Drei Hefte, Reichenberg 1878—80).

В психологии Аристотеля следует различать две части, которые, хотя и соединены в одно целое, тем не менее ясно обнаруживают преобладающее влияние различных точек зрения: это — общая теория животной души, учение о психических процессах, общих животному и человеку, хотя у последнего они и получают более широкое и совершенное развитие, и учение об уме (νοῦς), как о способности, отличающей человека. Оба эти учения можно обозначить, как эмпирическую и спекулятивную стороны аристотелевской психологии: ибо в первой, являясь по существу естествоиспытателем, он тщательно намечает, систематизирует и объясняет факты; в последней же, напротив того, преобладают общие метафизические взгляды, в особенности же интересы теории познания и этики.

*K. Ph. Fischer, De principiis Aristotelicae de anima doctrinae* (Erlangen 1845). — *W. Volkmann, Die Grundzüge der arist. Psychologie* (Prag 1858). — *A.E. Chaignet, Essai sur la psychologie d'Aristote* (Paris 1883). — *H. Siebeck, Gesch. der Psych.* I, 2 p. 1—127 (Gotha 1884).

Для своей эмпирической психологии, которая отчасти известна теперь под названием физиологической психологии, но, однако, ею не исчерпывается, Аристотель нашел подготовительные работы частью у врачей и позднейших натурфилософов (ср. §25), частью у Демокрита, а также, конечно, и в платоновском

Тимее. В учении же об уме (νοῦς) он, как и все прежние философы, подчинился склонности устанавливать основные начала психологии согласно с гносеологическими и этическими воззрениями.

*Животная душа* отличается от растительной, главным образом, своей объединяющей концентрацией (μεσότης)<sup>1</sup>, которой нет у последней. Главная ее деятельность, по Аристотелю, состоит в *ощущении* (αἴσθησις), которое он объясняет, чрез взаимодействие воспринимаемого (активного, формирующего) и воспринимающего (пассивного, содержащего возможность)<sup>2</sup>, причем это взаимодействие для различных чувств обуславливается различными посредствующими срединами. Самое первоначальное чувство, присущее всем животным, есть чувство осязания<sup>3</sup>, которому Аристотель подчиняет также и вкус; самое же ценное чувство есть слух.

Деятельность отдельных чувств ограничивается восприятием качеств внешнего мира, которые в виде возможности свойственны им и присущи их (подобночастной) материи; соединение же этих качеств в полные восприятия и усвоение отношений вещей, познаваемых при посредстве различия чувств, т.е. их числа, пространственных временных отношений, их движений, все это производится центральным чувственным органом, *общим чувством* (αἰσθητήριον κοινόν — средоточие чувств), которое находится в сердце. В этом центральном органе возникает наше знание о нашей собственной деятельности<sup>4</sup>; в нем же сохраняются эти представления, как образы воображения (φαντασίαι) и по прекращении внешнего возбуждения<sup>5</sup>. Всякий образ *воображения* становится *воспоминанием* (μνήμη), как только в нем узнается отобраз прежнего восприятия. Возникновение представлений, удержанных в памяти, обусловлено той последовательностью, которой они между собой связаны; именно эта ассоциация идей и делает возможным для человека произвольное припоминание (ἀνάμνησις)<sup>6</sup>.

*H. Beck*, A. de sensuum actione (Berlin 1860). — *A. Gratacap*, A. de sensibus doctrina (Montpellier 1866). — *Cl. Baumker*, Des A. Lehre von dem äusseren und inneren Sinnesvermögen (Leipz. 1877). — *J. Neuhäuser*, A. Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen (Leipz. 1878). — *J. Freudenthal*, Über

<sup>1</sup> De an. II, 12.

<sup>2</sup> De an. II, 5.

<sup>3</sup> Ср. стр. 144, прим. 2.

<sup>4</sup> De an. III, 2.

<sup>5</sup> De an. III, 3.

<sup>6</sup> Ср. сочинение: περί μνήμης καὶ ἀναμνήσεως.

den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles (Göttingen 1867). — Fr. Schieboldt, De imaginatione disquisitio ex A. libris repetita (Leipzig 1882). — J. Ziaja, Die Aristotelische Lehre vom Gedächtnis und von der Association der Vorstellungen (Leobschütz 1882).

Воззрения Аристотеля на отдельные процессы ощущения обусловлены его общими натурфилософскими представлениями, и они значительно разнятся от воззрений прежних философов. Самое важное в теоретической части животной психологии, это — воззрение на *синтетический* характер восприятия, которое выражается в гипотезе общего чувства. Но Аристотель не развил далее той чрезвычайно важной мысли, что в этом синтезе коренится также и сознание деятельности в отличие от ее предметов, т.е. внутреннее восприятие (De an. III, 2). В своем учении об ассоциации идей и о различии между произвольным и произвольным припоминанием он едва ли идет дальше платоновской науки.

Наряду с представлением и его различными степенями стоит вторая<sup>1</sup> основная форма деятельности животной души, а именно *желание* (δρεξις). Основание ее надо видеть в *чувстве* удовольствия и неудовольствия (ἡδύ и λυπηρόν), которое постольку зависит от представлений, поскольку содержание их обещает или не обещает выполнение какой-нибудь цели. Отсюда вытекает утверждение или отрицание, которое в качестве стремления или отвращения (διώκειν — φεύγειν)<sup>2</sup> составляет сущность практической жизни души. Итак, причиной удовольствия и желания всегда служит ощущение приятно-го, и наоборот, ощущение неприятного есть причина неудовольствия и отвращения. Но желание, по Аристотелю, чрез согревание и охлаждение, которое физиологически следует из живости чувства удовольствия или неудовольствия, вызывает<sup>3</sup> *целесообразные движения органов*.

При основном разделении душевной деятельности на теоретическую и практическую<sup>4</sup> Аристотель считает, что чувство всегда сопровождает желание, но, с другой стороны, он учит (совершенно в духе сократовской психологии, ср. стр. 118), что каждое желание предполагает и представление о своем предмете, как о предмете ценном. Он даже изображает генезис желания как заключение, в котором минутное содержание представления подводится под более общую мысль о цели<sup>5</sup>. Результатом является, как и при заключении, утверждение или отрицание, причем интересно то, что

<sup>1</sup> De an. III, 10.

<sup>2</sup> De an. III, 7.

<sup>3</sup> De mot. an. 7.

<sup>4</sup> Которую он также соединяет в одно, как θυμός. Pol. VII, 7. (ср. P. Meyer, ó θυμός apud Aristotelem Platonemque, Bonn 1876).

<sup>5</sup> Ibid. и Eth. Nik. VI, 5.

акт согласия или несогласия в этих практических функциях чувствования и желания Аристотель<sup>1</sup> обозначает, как и в логике, терминами утвердительного и отрицательного суждения *κατάφασις* и *ἀπόφασις*. Это объясняется его склонностью — характеризующей не только его психологию, но и все его сочинения — подводить все практическое под заранее установленные теоретические определения.

Все эти деятельности животной души образуют в человеке материю для развития свойственной ему формы — *разума* (*νοῦς*). Последний, являясь уже не формой тела, а скорее формой души, вполне нематериален; он не смешивается с телом, даже и как задаток; но, как чистая форма, разум прост, неизменяем и не подвержен страданию<sup>2</sup>. Разум (*νοῦς*) не возникает вместе с телом, как животные функции души, он приходит извне<sup>3</sup>, как нечто высшее, Божественное, и поэтому только он один и переживает смерть тела<sup>4</sup>.

Его основная деятельность есть *мышление* (*διανοεῖσθαι*)<sup>5</sup>, объектом которого являются те высшие принципы (см. стр. 213), в которых непосредственно (*ἄμεσα*) познаются первые основания всякого бытия и знания. Лишь постольку, поскольку разумное усмотрение может стать также и причиной желания (которое обозначается, как *βούλησις* — хотение, и рассматривается, как высший род *βρεξις* 'а — стремления), разум бывает также и *практическим*<sup>6</sup>.

Но в человеческом индивидууме разум не есть чистая, а только развивающаяся форма: поэтому-то и следует в человеческом уме делать различие между его способностью и его действительностью, его пассивной материей и активной формой. Вследствие этого Аристотель, обозначая<sup>7</sup> собственно ум (*νοῦς*), как деятельный (*ποιεῖν*), противопоставляет ему, как его еще долженствующий осуществиться задаток, ум страдательный (*νοῦς παθητικός*). Этот задаток уже заключается в теоретических функциях<sup>8</sup> животной души,

<sup>1</sup> Eth. Nik. VI, 2. De an. III, 7.

<sup>2</sup> De an. III, 4.

<sup>3</sup> De gen. et corr. II, 3.

<sup>4</sup> De an. III, 5.

<sup>5</sup> De an. III, 4.

<sup>6</sup> De an. III, 10.

<sup>7</sup> De an. III, 5.

<sup>8</sup> Этими функциями человек обладает наравне с животным; но у последнего они потому не составляют разумной способности, что у него нет активного принципа ума: это обстоятельство устраняет мысли, которые развивает Zeller (III<sup>3</sup>, 576 f.).

однако только в том смысле, что у человека они могут стать поводом для усмотрения тех высших непосредственно известных принципов. Отсюда постепенное развитие разума заключается в том, что у человека, вследствие постоянных чувственных впечатлений (*μονή*)<sup>1</sup>, возникают общие представления (*τὸ πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου*), а эти последние путем индуктивного процесса становятся в конце концов поводом к тому, что на первоначальной *tabula rasa*<sup>2</sup> страдательного разума (*νοῦς παθητικός*) появляются познания разума деятельного. Таким образом, осуществление разума связано с животной функцией представления и остается связанным с ней в том отношении, что сверхчувственное познание мышления сопровождается всегда чувственными образами (*φαντασίαι*)<sup>3</sup>.

*Jul. Wolf*, De intellectu agente et patiente doctrina (Berlin 1844). — *W. Biehl*, Über den Begriff des νοῦς bei Arist. (Linz 1864). — *F. Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός (Mainz 1867). — *A. Bullinger*, Aristoteles Nus-Lehre (Dillingen 1882, München 1884). — *E. Zeller*, Über die Lehre des Arist. von der Ewigkeit des Geistes (Sitzber. der Berl. Akad. 1882).

Трудности учения Аристотеля об уме (*νοῦς*) заключаются прежде всего в том, что «разум», согласно с обычным способом выражения, рассматривается и обсуждается, как особенность человеческой «души», но при этом определяется таким образом, что он не может более подойти под родовое понятие души, как «энтелехии тела». Настоящее отношение разума и души, по Аристотелю, скорее таково: ум (*νοῦς*) находится в таком же отношении к человеческой душе (*ψυχή*) (поскольку она подобна животной), в каком животная душа (*ψυχή*) находится вообще к телу. В некотором отношении и на немецком языке замечается такое же различие между «Geist» (дух) и «Seele» (душа), также и в средние века и в эпоху Возрождения отличали подобным же образом *spiritus* или *spiraculum* от *anima*. Поэтому-то разум сам по себе мыслится как чистая действительность, независимая от тела; он входит в него извне и переживает его. А его «возможность» есть, напротив того, животная душа (*ψυχή*), и поэтому-то страдательный разум (*νοῦς παθητικός*) смертен (*φθαρτός*)<sup>4</sup>. С другой стороны, животная душа (*ψυχή*) переходит в страдательный разум (*νοῦς παθητικός*) только вследствие того, что деятельный разум на нее влияет; сама же по себе она чужда разумного познания и представляет только повод к осуществлению страдательного разума.

Поэтому-то аристотелевские сочинения очень неопределенно отвечают на вопрос об индивидуальном бессмертии, по поводу которого и возгорелась борьба между комментаторами, продолжавшаяся<sup>5</sup> вплоть до эпохи Возрождения. Ибо несомненно, что по аристотельскому определению к страдательному разуму (*νοῦς*

<sup>1</sup> Anal. post. II, 19.

<sup>2</sup> De an. III, 4.

<sup>3</sup> De an. III, 8.

<sup>4</sup> De an. III, 5.

<sup>5</sup> Сравн. *Windelband*, Geschichte der neueren Philosophie I (Leipzig 1878) p.15 f.

παθητικός), преходящему вместе с телом, относится все то психическое содержание, которое составляет сущность индивидуума; между тем как чистое общее разумное познание деятельного разума (νοῦς ποιητικός) имеет в себе уже так мало индивидуального, что собственно и невозможно указать различие между ним и Божественным духом даже по тем признакам (чистая деятельность, неизменяемость, вечность), которые ему приписываются. Теперь уже нельзя определить, пытался ли сам Аристотель разрешить эту проблему и каким именно путем.

Но во всяком случае его спекулятивная психология носит на себе следы большой зависимости от платоновской и именно в том периоде развития последней, в каком она является в Тимее. Здесь и там к различию между разумной и неразумной частями<sup>1</sup> «души» присоединяется предположение, что первая бессмертна, последняя же умирает вместе с телом.

Напоминает Платона и то психологическо-гносеологическое воззрение, которое развивает Аристотель о временном осуществлении разума (νοῦς) в человеке, ибо если индуктивный путь воспоминания (μνήμη) и опыта (ἐμπειρία) ведет к высшим принципам, то все же достоверность этих последних основана лишь на непосредственной интуиции ума (νοῦς), и если естественный ход от первого, как явления (πρότερον πρὸς ἡμάς), к первому по существу (πρότερον τῆ φύσει) заключает в себе не обоснования высших посылок, а только лишь повод к наступлению непосредственной интуиции, то в таком случае эта теория есть ничто иное, как платоновское учение о воспоминании (ἀνάμνησις) только в более разработанном и отделанном виде (ср. стр.168),

Разумное познание (διάνοια) подразделяется Аристотелем на два вида: теоретический и практический (ἐπιτημονικόν и λογιστικόν)<sup>2</sup>. Первый, как мудрость (θεωρία), ведет к знанию (ἐπιστήμη), последний, как практичность (φρόνησις) — к искусству (τέχνη). Но и практический разум сам по себе есть только теоретическая деятельность, усмотрение истинных принципов поступков; и от свободного решения индивидуума зависит, желает ли он им следовать или нет.

*L.Schneider*, Die Unsterblichkeitslehre des Ar. (Passau 1867). — *K.Schlottmann*, Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Ar. (Halle 1873).

*W.Schrader*, Arist. de voluntate doctrina (Brandenburg 1847). — *J.Walter*, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griech. Philos. (Jena 1874).

§43. На этих общих теоретических основаниях зиждется и *практическая философия* Аристотеля. Целью всякого человеческого поступка является благо, осуществляемое посредством деятельности (πρακτόν αγαθόν); само же оно есть всегда только средство для достижения высшей цели — *блаженства*, ради которого именно желается и все остальное. К совершенной эвдемонии (εὐδαιμονία) принадлежат, правда, и телесные блага, блага внешнего мира и счастья, но всего только, как побочные условия, отсутствие которых

<sup>1</sup> Eth. Nik. I, 13. Относительно Платона ср. стр. 177: И у Аристотеля есть νοῦς χωριστός: de an. III, 5.

<sup>2</sup> Eth. Nik. VI, 2.



могло бы лишь препятствовать полноте блаженства<sup>1</sup>. Напротив того, существенным условием является деятельность и именно деятельность, присущая человеку, т.е. деятельность разума<sup>2</sup>.

Свойство (ἕξις), при помощи которого человек наилучшим образом отправляет присущую ему деятельность, есть *добродетель*<sup>3</sup>. Она уже заключена в некоторых телесных качествах, как естественное предрасположение, из которого она развивается лишь при помощи разумного сознания<sup>4</sup>. Из ее применения вытекает, как необходимое следствие совершенной деятельности, — *удовольствие*<sup>5</sup>.

Но задача разума двойная; с одной стороны, она состоит в познании, с другой — в управлении желаниями и поступками посредством этого самого познания. Сообразно с этим, Аристотель различает *дианоэтические* и *этические добродетели*<sup>6</sup>, первые суть высшие, в них раскрывается разум (νοῦς), как чистая деятельность формы; они доставляют самое благородное и совершенное удовольствие; чрез них человек получает доступное для него участие в божественном блаженстве.

*K.L.Michelet*, Die Ethik des Aristoteles (Berl. 1827). — *C.Hartenstein*, Über den wissenschaftlichen Wert der Arist. Ethik (in Hist. — philos. Abh., Leipzig 1870). — *R.Eucken*, Über die Methode und die Grundlagen der arist. Ethik (Frankfurt a. M. 1870). — *P.Paul*, An analysis of Aristotles Ethics (London 1874). — *L.Ollé-Lapurne*, De Aristoteleae ethices fundamento (Paris 1880).

О высшем благе: *G.Teichmüller*, Die Einheit der aristotelischen Eudämonie (in Bulletin de la classe des sciences hist. etc. de l'acad. de St.-Petersbourg XVI, 305 ff.).

О дианоэтических добродетелях ср. *C.Prantl* (München 1852, Glückw.-Schr. an Thiersch) и *A.Kühn* (Berl. 1860).

Понимание действительности, обработка фактического материала и склонность принимать во внимание его ценность проявляется в практической философии Аристотеля чуть ли не больше, чем в теоретической. Никомаховская этика берет своим исходным пунктом не абстрактную идею блага, но само благо, поскольку оно есть объект человеческой деятельности (I, 1). И в определении понятия блаженства (которое для него, разумеется, есть высшее благо) включает Аристотель также обладание земными и зависящими

<sup>1</sup> Eth. Nik. VII, 14.

<sup>2</sup> Ibid. I, 6.

<sup>3</sup> Ibid. II, 4.

<sup>4</sup> Ibid. VI, 13.

<sup>5</sup> Ibid. X, 4.

<sup>6</sup> Ibid. I, 13.

от условий жизни благами, но, конечно, только в том смысле, что они должны присоединяться к деятельности разума, чтобы этот последний вполне и беспрепятственно развивался. Только эта потенциальная ценность дает им место в этике. Точно так же с гениальной простотой завершает Аристотель диалектику, развившуюся после Сократа и имеющую своим предметом отношение добродетели к удовольствию: опровергая различные односторонние теории об этом, он учит, что удовольствие никогда не является целью, а лишь только следствием добродетели; отсюда деятельность разума, получающая свое развитие в добродетели, является мерилом для определения ценности различных удовольствий (Eth. Nik. X).

Давая психологическую характеристику добродетели, Аристотель старается, с одной стороны, представить ее, не как единичное состояние, но как постоянное свойство, с другой — найти δὴναμις (способность) к ней в телесных качествах: здесь он имеет в виду признаки права: темперамент, склонности, способ чувствования. Эти признаки встречаются также у детей и у животных, но они не находятся у них под властью разума.

Дианоэтические добродетели касаются как практического, так и теоретического уразумения. Последнее есть или τέχνη (искусство), как познание правильности, нужное для художественного произведения, или φρόνησις (практичность), как познание правильности, необходимое в поступках как в частной, так и в общественной жизни (Ethik. Nik. VI). Практичность (φρόνησις), в свою очередь, распадается на οὐνεσις (рассудительность), понимание предметов и отношений, с которыми приходится иметь дело, и на εὐβουλία (здравый смысл), умение поступать целесообразно. Гораздо выше стоит σοφία (мудрость), знание, не имеющее никакой цели, к которому стремятся ради него самого, содержание которого составляют высшая действительность и конечные причины. Признание ее в отдельных областях и дисциплинах есть ἐπιτητήη (знание), ее сознание в самой себе есть διάνοια или νοῦς разум, как чистая форма. Это и есть та θεωρία (мудрость), в которой состоит высшее удовольствие (Met. XII, 7) человека и совершенство Божества: ἡ θεωρία τὸ ἡδίστον καὶ ἀριστόν = мудрость есть самое приятное и самое лучшее, — это как в этическом, так и в метафизическом смысле основная мысль аристотелевской философии, коренящаяся в его личности; это — выражение той чистой радости перед знанием, которая служит основанием для всякой науки и условием ее самостоятельности. В аристотелевской логике греческая наука познает и формулирует свою сущность, в этике — свою ценность.

Как дианоэтические добродетели имеют свое начало в уме, так этические — в воле. Ибо, как учит опыт, одного разумного усмотрения недостаточно для того, чтобы поступать правильно; к нему должна присоединиться сила воли (ἐγκράτεια)<sup>1</sup>, чтобы противопоставить это усмотрение аффектам и страстям<sup>2</sup>, что возможно только при том условии, если воля в своем свободном выборе избирает это, как то, что признано благом.

<sup>1</sup> Которая сама по себе не причисляется к добродетелям: Eth. Nik. IV в конце.

<sup>2</sup> Ср. полемику против учения Сократа Eth. Nik. VII, 3 ff.

Следовательно, *этическая добродетель* есть то постоянное свойство воли, благодаря которому практический разум господствует над желаниями. Для выработки ее, кроме задатков к ней и разумного усмотрения, нужно и упражнение<sup>1</sup>, причем направление воли должно утвердиться посредством привычки; из ἔθος (обычай) развивается ἦθος (нрав).

*Укрощение страстей разумом* состоит только в том, что между крайностями, к которым стремятся необузданные страсти, выбирается *правильная середина*<sup>2</sup>. Это уж дело практического усмотрения определить на основании понимания предметов и человеческой природы эту истинную середину в единичных случаях; а дело добродетели поступать согласно с этим усмотрением (ὀρθὸς λόγος — правильное понимание).

Из этого принципа с тонким знанием жизни и людей выводит Аристотель отдельные этические добродетели в восходящем порядке, который, однако, по-видимому, не имеет притязания на систематическое обоснование, разграничение и законченность<sup>3</sup>. При этом чисто греческим принципом является ценность правильной меры.

*A. Trendelenburg*, *Das Ebenmass, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und griech. Philosophie* (Berlin 1865).

Хотя Аристотель и рассматривает правильное усмотрение как *conditio sine qua* поп правильного образа действия, тем не менее он сознает, что в конце концов дело воли следовать правильному усмотрению, и что воля обладает свободой поступать несправедливо, наперекор правильному усмотрению.

От нас зависит (ἐφ' ἡμῖν), желаем ли мы поступать хорошо или дурно<sup>4</sup>. Философ не дал нам<sup>5</sup> более точного психологического анализа этого утверждения о свободе (ἐκούσιον) воли, вытекающего из мысли об ответственности.

Строгая законченность, отличающая платоновскую систему добродетели, не достигнута Аристотелем; но зато он вознаграждает нас тем, что глубоко и с полным пониманием дела вникает в самые разнообразные жизненные отношения. Им рассмотрены следующие добродетели: храбрость (ἀνδρεία), как μέσότης (середина) между трусостью и отвагой; самоограничение (σωφροσύνη), среднее между страстью к наслаждениям и чувственной тупостью; щедрость (ἐλευθεριότης), а в

<sup>1</sup> Eth. Nik. II, 1.

<sup>2</sup> Eth. Nik. II, 5.

<sup>3</sup> Ср., однако, *F. Häcker*, *Das Eintheilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der nikomachischen Ethik* (Berlin 1863) *Th. Ziegler*, *Gesch. der Ethik I*, 116.

<sup>4</sup> Eth. Nik. III, 7.

<sup>5</sup> Ср. еще *De gen. et. corr.* II, 11 и *De interpr.* 9.

увеличенном виде — блистательность (μεγαλοπρέπεια), среднее между скупостью и мотовством; великодушие (μεγαλοψυχία) и в менее важных случаях гражданская гордость — среднее между высокомерием и самоуничижением; мягкость (πραότης) — среднее между вспыльчивостью и равнодушием; дружеская любезность (называемая также φιλία) — среднее между страстью нравиться и неотесанностью; правдивость (ἀλήθεια) — среднее между хвастовством и застенчивостью, вежливость (εὐτραπέλεια) — среднее между шутовством и брюзгливостью<sup>1</sup>, наконец справедливость (δικαιοσύνη), которая состоит в том, чтобы присудить своему ближнему не слишком мало и не слишком много. На рассмотрении этой последней добродетели Аристотель останавливается подробнее (Eth. Nik. V) отчасти потому, что она в известном смысле соединяет<sup>2</sup> в себе все добродетели по отношению к ближнему, отчасти же потому, что она является основанием политического общежития. Ее основной принцип есть равенство<sup>3</sup>, причем равенство может быть или пропорциональным заслугам, или же принципом абсолютного равенства законных прав. Поэтому-то Аристотель и различает справедливость распределяющую (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς или τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) и уравнивающую (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι или τὸ διορθωτικὸν δίκαιον)<sup>4</sup>. Оба эти исследования заключают в себе много интересных государственно-экономических и правовых подробностей.

Так как формальная середина (μεσότης) этих добродетелей повсюду одинакова, то приходится искать принцип их последовательности только в содержании; заключается он, конечно, в постепенном восхождении от индивидуальных отношений к общественным, а в этих последних опять-таки в переход от внешних отношений к более духовным, жизненным. В начале стоит храбрость, добродетель самосохранения индивидуума, — в конце справедливость, этическое основание государства.

Наконец, переходом к *обсуждению* вопросов, касающихся человеческого общежития, служит превосходное изображение дружбы (φιλία), идеал которой философ находит во всеобщем стремлении к прекрасному и доброму. Этот же масштаб он затем применяет к некоторым отношениям, подобным дружбе, к дружеским и общественным ассоциациям, причем эти ассоциации, имеющие утилитарное происхождение, постоянно возвышаются им и обращаются в средства к этическому облагораживанию. Совершенно то же самое можно сказать в конце концов и о государстве. — Ср. Rud. Eucken, Ar. Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern (Berl. 1884).

Но человек, как существо, уже от природы предназначенное для социальной жизни (ζῶον πολιτικόν)<sup>5</sup>, может развить свою «совершен-

<sup>1</sup> В том же ряде добродетелей упоминает Аристотель также стыдливость (αἰδώς) и сострадание (νέμεσις), называя их, однако, добродетелями темперамента (Eth. Nik. II, 7) следовательно, как φυσικὰ ἀρετὰί.

<sup>2</sup> Eth. Nik. V, 3.

<sup>3</sup> Ibid. 5.

<sup>4</sup> Там, где последняя, будучи требуема законным образом, не удовлетворила бы этической потребности и вместо нее наступает первая, господствует добродетель правосудности (τὸ ἐπιεικές).

<sup>5</sup> Pol. I, 2.

ную деятельность» только в *общезитии* (κοινωνία)<sup>1</sup>. Естественная первоначальная форма этого общезития есть *семья* (οἰκία), наиболее совершенная же — *государство*. Поэтому, как с одной стороны этическая добродетель человека может вполне развиться только в государственной жизни<sup>2</sup>, так с другой — государство, хотя бы оно и возникло из потребностей пользы<sup>3</sup>, есть, однако, по своему существу и понятию осуществление высшего блага для действующего человека (τὰνθρώπων ἀγαθόν).

Это представляется Аристотелю настолько естественным, что он в начале *Этики* обозначает всю практическую философию<sup>4</sup>, как πολιτική (политику), распадающуюся на этику, как учение о действиях индивидуума, и на собственно политику, как учение о действиях целого общества. Но это отношение не следует понимать таким образом, будто этика устанавливает идеал совершенного человека — индивидуума, а политика показывает, как осуществить его при помощи государственного общезития; но как вообще целое более ценно и по своему существу явилось раньше, чем его часть, так и в государственном общезитии главная особенность человека, как деятельного существа, осуществляется совершеннее, чем в частной жизни (Eth. Nik. I, 1).

Таким образом, Аристотель разделяет этико-телеологическое воззрение на государство с Платоном (и с автором диалога πολιτικός), но как и везде, так и здесь его телеология не трансцендентна, а имманентна. Его государство не есть воспитательное заведение для неземной жизни, а завершение земной; оно есть полное осуществление природных способностей человеческой природы. С другой стороны, Аристотель далек от того, чтобы дать человеку так уничтожиться в государстве, как это сделал Платон. Участие в божественном блаженстве — мудрости (θεωρία), остается самостоятельным наслаждением индивидуума, хотя государственное воспитание и должно научить его как дианоэтической, так и этической добродетели. И вообще Аристотель сохраняет во всех отношениях за гражданином, при всем подчинении его общине, больший, чем у Платона, круг самостоятельной деятельности в частной жизни<sup>5</sup>, так он особенно сильно опровергает платоновскую общность жен, детей и имущества<sup>6</sup>. Таким образом, его учение о государстве составляет золотую середину между платоновской социальной этикой и индивидуальной этикой остальных школ, почему оно и сделалось идеальным выражением греческой жизни.

<sup>1</sup> Уже в рассуждении о дружбе Ар. охотно употребляет также выражение (συζῆν = жить вместе), ср. Eth. Nik. IX, 12.

<sup>2</sup> Ср. конец *Этики* и начало *Политики*.

<sup>3</sup> Pol. I, 2.

<sup>4</sup> Которую он также называет (Eth. Nik. X, 10) философской антропологией (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία).

<sup>5</sup> Он настойчиво утверждает, что государство состоит из таких членов, которые в известных отношениях равны, а в других неравны. Pol. IV, 11.

<sup>6</sup> Pol. II, 2 ff.

Такую относительную самостоятельность приписывает Аристотель также и семье, этой естественной форме общежития, на которой зиждется государство, причем в отношениях хозяина дома к жене, родителей к детям и рабам она уже является первообразом<sup>1</sup> государственной формы жизни. Воззрение Аристотеля на брак стоит на такой высоте, которую не переступила древность. Он видит в браке этическое отношение между равно стоящими людьми, в котором, только вследствие естественных задатков, муж образует определяющий элемент, а жена определяемый. Рабство, которое, по его мнению, требует самого гуманного отношения к себе, рассматривается и им также, как неизбежное основание и для домашней, и для государственной жизни, причем он оправдывает рабство — в смысле его фактического значения для Греции — тем, что только благодаря ему граждане могут пользоваться благодетельным досугом (*σχολή*)<sup>2</sup>, который необходимо предполагается для выработки их добродетелей. Он полагает также, что различные природные способности предназначили одному быть рабом, другому — свободным гражданином<sup>3</sup>.

Ср. *W. Oncken*, Die Staatslehre des Ar. (Leipzig 1870). — *C. Bradley*, Über die Staatslehre des Ar., deutsch von *Jmelmann* (Berl. 1884). — *P. Janet*, Histoire de la science politique (Paris 1887), I, 165 ff.

Оживленная и совершенная добродетель всех граждан есть цель государства; но она может реализоваться<sup>4</sup> только в зависимости от того, каков народ, естественно и исторически его составляющий, и от внешних отношений, определяемых местом его поселения. Поэтому, хотя почти невозможно установить одну норму государственного устройства, пригодную для всех государств, но все же при всяких обстоятельствах действительное государственное устройство должно всегда соответствовать общим целям государства, соответственно с этим должна быть определяема и ценность этого устройства, т.е., обсуждаемо, правильно ли (*ὀρθή*) оно или ложно (*ἡμάρτημένῃ*). Государственное устройство есть такой порядок, в котором господство исходит от власти, законно установленной. Поэтому ценность государства будет зависеть от того, имеет ли в виду господствующая власть общую государственную (*τὸ κοινὸν συμφέρον* — общая польза) цель, или нет. Но так как господство может принадлежать одному,

<sup>1</sup> Eth. Nik. VIII, 12.

<sup>2</sup> О ценности последнего Eth. Nik. X, 7.

<sup>3</sup> Pol. I, 4 f. В этом отношении Аристотель явно повторяет платоновские мысли в его же собственных выражениях и применяет их также к отношению эллинов к варварам, из которых первые предназначены быть властителями. Pol. I, 2. До известной степени здесь сказывается принцип тех политических тенденций, которые известны под названием «эллинизма», и провозглашение которых приписывается царственному воспитаннику философа.

<sup>4</sup> Pol. VII, 4.

немногим или множеству<sup>1</sup>, то и существует<sup>2</sup> шесть основных форм действительного государственного устройства, из которых три суть правильные, а три ложные: монархия (βασιλεία), аристократия, тимократия (πολιτεία) и деспотия (τυραννίς), олигархия, демократия (δημοκρατία)<sup>3</sup>. С тонким анализом наблюдательного государственного человека исследует Аристотель сущность этих различных форм государственного устройства, их условия, их возникновение и падение, их закономерный переход из одной в другую, и в качестве философа смело извлекает из «понятия» о государстве основания для критики их. При этом из правильных форм государственного устройства он считает монархию и аристократию, как господство лучшего или лучших (в этическом значении годности человека), наиболее совершенными, а между ними монархия заслуживала бы предпочтения, если бы можно было надеяться, что когда-нибудь она может соответствовать своему определению, как господство одного человека, превосходящего добродетелью всех остальных людей<sup>4</sup>; в действительности же аристократия представляет большие гарантии. Из форм ложных господство массы является наиболее сносной, а тирания наиболее гнусной формой правления.

Предполагая выполнение всех условий, которые нужны для осуществления государственной цели, можно было бы начертать идею лучшего государства; Аристотель начал было это, но не довел до конца<sup>5</sup>. Такое государство должно было иметь основную форму народного господства, но при этом управление общественными делами должно было бы быть вручено, по образцу аристократии, наиболее способным лицам<sup>6</sup>. Это было бы государство мира, а не войны<sup>7</sup>, и его

<sup>1</sup> Эту несколько внешнюю причину разделения числа господствующих Аристотель обосновывает тем, что сводит ее на различия в народном характере. Pol. III, 17.

<sup>2</sup> Pol. III, 7.

<sup>3</sup> Что называет здесь Аристотель πολιτεία (в узком смысле), обозначалось позже, как δημοκρατία; для аристотелевской демократии у Полибия есть лучшее название — δῆλοκρατία (господство толпы).

<sup>4</sup> Pol. V, 10.

<sup>5</sup> Pol. VII, 4 ff.

<sup>6</sup> Аристотель различает: τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, τὸ περὶ τὰς ἀρχάς, τὸ δικάζον = совещание о делах общественных, о правлении и совещании, творящее суд; это хотя и не совсем соответствует новейшему учению о трех властях, но довольно близко к нему подходит. Pol. IV, 14.

<sup>7</sup> Pol. VII, 14 f.

главная задача состояла бы в правильном воспитании всех граждан, которые должны были бы сделаться годными не только к практической деятельности, но быть также восприимчивыми к прекрасному и наконец способными к высшему наслаждению — познанию<sup>1</sup>.

Пожалуй, ни одно из сочинений Аристотеля не возбуждает такого сожаления по поводу своей неоконченности, как его Политика. Остов этого произведения обнаруживает достойную удивления разработку и философское проникновение в общую государственную действительность эллинской истории, самое тонкое понимание условий и развития политической жизни; все это заставляет еще более сожалеть о том, что идеальная картина осуществления государственной идеи только набросана, но не разработана. Точно так же и учение о воспитании Аристотеля обрывается на очерке элементарного преподавания, богатом ценными точками зрения; но в нем уже можно проследить основную мысль Аристотеля, желавшего путем эстетического образования (рисование и прежде всего музыка) достигнуть этического и теоретического развития человеческого существа.

К практической философии у Аристотеля присоединяется и поэтическая, т.е. наука о творческой деятельности человека. Но она, в сохранившихся научных сочинениях, разработана в «Поэтике» только по отношению к изящным искусствам и в особенности к поэзии.

J. Bernays, Zwei Abhandl. über die arist. Theorie des Dramas (Berl. 1880). — A. Döring, Die Kunstlehre des arist. (Jena 1876). — Более подробная обширная литература у Döring'a, p. 263 ff. и Überweg'a Heinze I, 225.

Всякое искусство, по Аристотелю, есть подражание; поэтому различные искусства отличаются друг от друга частью по средствам, частью по предметам подражания<sup>2</sup>. Средства поэзии суть: речь, ритм и гармония<sup>3</sup>; предметы ее — люди и их поступки<sup>4</sup>. Трагедия (анализ которой и составляет, главным образом, дошедший до нас отрывок Поэтики) изображает нам в прекрасных речах какое-нибудь значительное и законченное деяние в непосредственном исполнении различных действующих лиц<sup>5</sup>.

Цель же искусства возбудить аффекты человека до такой степени, чтобы он, именно благодаря этому возбуждению и возвышению, освобождался от их власти и очищался (κάθαρσις). А это возможно только потому, что искусство изображает не эмпирическую действительность, а лишь то, что могло бы быть

<sup>1</sup> Pol. VIII, 2 f.

<sup>2</sup> Poet. I, f.

<sup>3</sup> Poet. 4.

<sup>4</sup> Poet. 2 f.

<sup>5</sup> Знаменитое многооспариваемое определение трагедии помещено в Poet. 6.



возможным само по себе<sup>1</sup>, а также и потому, что оно возводит конкретное в общее.

Этическое действие трагедии — очищение от аффектов (хотя бы *κάθαρσις* было употреблено при этом в медицинской, религиозной или какой-либо другой аналогии) идет рука об руку с ее интеллектуальным значением: искусство, подобно философии (ср. Поэтика 9), изображает действительность в ее идеальной чистоте; оно стоит выше голой передачи единичных фактов, как это делает история (история). Это понимание всеобщего значения уничтожает аффекты страха и сожаления, через которые должно было пройти действие трагедии.

Долгий спор о смысле аристотелевского определения трагедии все более и более приводил к тому решению, что оздоровление, которое очищение должно принести с собой (*κάθαρσις*), основывается на этом идеализме эстетического действия, на этом возвышении до созерцания всеобщего.

Таким образом, и в этой области относительно величайших поэтических произведений своей нации также выполняет Аристотель задачу своей философии, которая есть ничто иное, как *самосознание эллинской культуры*.

## В. ЭЛЛИНСКО-РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

§44. Хотя в философии Аристотеля и воплотилась сущность эллинизма, но воплощение это совершилось накануне его падения; это было завещание умирающего эллинизма всем грядущим поколениям человечества.

Внутреннее разложение, охватившее духовную сущность греческого народа в эпоху Просвещения, продолжало все более и более разрастаться и привело также и к распадению внешнему. Уже с самого исхода пелопонесской войны, навсегда сломившей жизненные силы греческого культурного государства — Афин, влияние персидского могущества стало решающим в политике эллинских государств, и только подчинение Македонии вывело их из этого печального положения. Но равным образом и в последующее время Греция колебалась туда и сюда в зависимости от судеб эллинских государств, преимущественно Македонии, проявляя лишь разъединенные бесплодные стремления к самостоятельности, пока наконец, войдя в состав всемирной римской монархии, она не потеряла окончательно своей политической самостоятельности, удержавши лишь кое-где ее жалкую тень.

<sup>1</sup> οἷα ἄν γένοιτο: Poet. 9.

Но именно своим политическим падением исполнил греческий мир свою культурную задачу в высшем значении этого слова. Царственный питомец наиболее зрелого греческого философа внес силою своего победоносного оружия господство греческой культуры в отдаленные страны Востока, и, вследствие гигантского смещения народов, начало которому было положено его завоевательным походом, а развитие ускорено перемежающейся борьбой его преемников, — *греческое образование сделалось общим достоянием античного мира*, а в конце концов стало также господствующей духовной силой в Римском государстве и неотъемлемым достоянием человечества.

Поэтому вслед за творческим периодом греческой философии следовали в древности столетия переработки, усвоения, приспособления и переделки. Этот второй отдел истории античной мысли, гораздо более продолжительный по времени, в отношении философского содержания несравненно беднее предыдущего. С юношескою гениальностью создала греческая наука, построенная на понятиях основные формы понимания и обсуждения действительности, а *эпигонам* осталось только ориентироваться с помощью их в своем запутанном тревожном мире, применить всюду найденные точки зрения, вновь скомбинировать унаследованный запас мыслей и сделать его плодотворным для новых условий жизни.

Та же, во всех отношениях замечательно незначительная, степень самобытности, какою отличается эллинико-римская философия сравнительно с греческой, характеризует даже крупнейшее по своим мыслям явление ее — *новоплатонизм*, который, несмотря на всю свою самостоятельность, сообщенную ему его основной религиозной мыслью, не может выпутаться из круга воззрений Аристотеля и Платона.

Поэтому эллинико-римская философия, рассматриваемая с критической точки зрения, которой мы руководились при размещении содержания этого обзора, является только осадком греческой; это лишь «воздействия» (Brandis) греческой философии в эллинизме и во всемирном римском государстве. К подобным воздействиям греческой философии причисляются здесь также и такие большие системы, как стоическая и эпикурейская; и это — не только потому, что их происхождение и расцвет относятся к тому времени, когда граница между эллинизмом и варварством начала ступшеваться, но в особенности — также и потому, что, при всей тщательности в выработке частных систем, они в главном дают лишь новые сочетания тех принципов, которые уже были добыты оригинальным развитием греческой мысли до Аристотеля; наконец — и потому, что эта переработка была совершена с характерной для них новой точки зрения индивидуальной житейской мудрости.

Поэтому в общем этот второй отдел представляет гораздо менее философского интереса, чем культурно- и литературно-исторического. Последний поддерживается именно тем, что хотя источники его отнюдь не достоверны, но зато текут они гораздо обильнее. Но если в силу этого обстоятельства эта область и необычайно богата интересными, трудными и многими еще не разрешенными отдельными вопросами, то все же приносимый ею вклад философских принципов и основных понятий относительно мал.

В связи с этим относительным недостатком в оригинальности находится и то, что в послеплатоновской философии гораздо больше выступают на вид большие *школьные союзы* с их коллективной научной деятельностью, чем отдельные личности. Правда, детальное исследование позволяет и здесь различать (часто, конечно, с трудом и без полной достоверности) индивидуальные оттенки в разработке отдельных учений, но последние различия по ценности и значению много уступают главным общим противоположностям школьных систем. Эти же противоположности касаются опять-таки не столько научного познания, сколько воззрений на жизнь и руководства жизнью.

Поэтому послеплатоновская философия представляет то своеобразное явление, что школы приходят в резкое столкновение в области практических убеждений, тогда как их чисто научные различия все более и более сглаживаются. Научная деятельность обращается к специальным изысканиям и находит частью в исследовании природы, частью в истории (в особенности в истории литературы) нейтральные области, в которых с известной общностью основных воззрений и методов соперничают представители различных школ. Это ревностное культивирование отдельных наук строится на самых общих выводах греческой философии, как на общепризнанном теперь основании, и все более и более отстраняет на задний план интерес к метафизическим вопросам. *Ученость* вытесняет спекулятивную мысль: *специальные науки* становятся самостоятельными.

Начало этого разделения научного труда встречается уже в демокритовской, платоновской и в особенности в аристотелевской школе; в эллинский же период оно тем поразительнее, что чувствуется недостаток в великих определяющих личностях и в организаторских основных идеях. Притом это множество разработок подразделенных наук не ограничивается Афинами или Грецией. Родос, Пергам и Александрия становятся научными центрами, в которых ученый труд при помощи больших библиотек и коллекций систематически двигается вперед; позднее вступает в соперничество Рим, а в конце концов и Византия.

То обстоятельство, что противоположность школ из теоретической области перешла в практическую, находилось в зависимости не только от того, что Аристотель положил конец спекулятивному направлению, но также от изменившихся условий времени и от изменившихся требований, предъявляемых философией. Чем более в общем смещении народов и их судеб падали национальная жизнь и национальные интересы, тем более отдельная личность, удаляясь от превратностей внешних влияний, сосредоточивалась сама в себе и старалась спасти из этого великого водоворота возможно более внутренней устойчивости и незыблемого счастья в тишине своей личной жизни. И вот чего ожидают от философии в период эллинизма: она

должна быть путеводительницей в жизни, она должна научать человека, как ему освободиться от мира и, ни от кого не завися, опереться на самого себя. Определяющей исходной точкой зрения этой философии становится точка зрения *житейской мудрости*.

Склонность к этому повороту представляет уже эпоха греческого просвещения в учениях диников и киренцев, возведших в принцип атомистическую раздробленность греческого общества (ср. §29 f.): в противоположность этому великие системы греческой науки, в особенности же Платон и Аристотель, в силу главной политической тенденции своей этики, поддерживали более возвышенную мысль. Послеаристотелевская же философия, даже в школах этих обоих учителей, тотчас вступила на путь *индивидуальной этики*, и те контрасты, которые она при этом развивала, представляют в сущности лишь утончения и осложненные преобразования тех простых типов, которые создал период расцвета греческой жизни.

Итак, в то время, когда сущность греческой философии была направлена постоянно на объединяющее познание мира посредством понятий, — наука следующих столетий распадается на специальные работы по отдельным дисциплинам, для которых твердо установлены методические основы, и на философию, подчиняющую всякое знание искусству жить и заботящуюся единственно о выработке идеала законченного в самом себе, свободного и счастливого человека. На это искусство жить переходит теперь имя философии, и теперь придется следить только за этой стороной научной жизни древности<sup>1</sup>.

Индивидуальная этика, которую послеаристотелевские школы сделали главным содержанием своей философии, должна была главным образом заменить образованному миру древности религию, утраченную им под влиянием греческого просвещения: именно поэтому ее основной задачей было освобождение человека от власти внешнего мира и от влияний окружающей жизни<sup>2</sup>. Но добродетель, которой учили стоики и эпикурейцы, оказалась недоросшей до этой задачи; поэтому также и философия была вовлечена в то великое, всеобщее религиозное движение, охватившее народы Римского государства, в то движение, в котором устранные умы хватались за всевозможные религиозные образы и культы и пламенно стремились к какому-нибудь спасительному убеждению. Но чем более направление это овладевало философией, чем более в ней получали преобладание интересы *религиозные* над этическими, тем решительнее выступала в ней на первый план специфическая религиозная форма греческой философии — *платонизм*. Его трансцендентная метафизика, разграничение мира сверхчувственного и чувственного, телеологический

<sup>1</sup> О развитии специальных наук со времен Аристотеля смотр. соответственные отделы книги: *Handbuch der klassischen Altertums-wissenschaften*; fünfter Band, 1 Abteilung.

<sup>2</sup> Сравни: *K. Fischer, Geschichte der neueren Philos.* I (2. Auflage, Mannheim 1865), p. 33 ff.

принцип, учивший смотреть на жизнь природы и человека с точки зрения божественной мировой цели, делали его как бы призванным к тому, чтобы придать научную форму процессу ассимиляции религий. Его мир понятий был в состоянии принять в себя религиозные представления Востока; он дал тот философский материал, при помощи которого новая религия — христианство сложилось в научную систему; наконец, исходя из него, пытался эллинизм создать и собственную религию, основанную на науке.

Этот постепенный переход этического интереса в религиозный разделяет эллинско-римскую философию на два отдела (сравни стр. 20), из которых в одном господствует более интерес этический, в другом — религиозный; посредствующим звеном служит синкретический платонизм. Ему предшествует борьба школ и их слияние в скептицизме и эклектизме; за ним следует, с одной стороны, патристика, с другой — новоплатонизм.

### 1. БОРЬБА ШКОЛ.

§45. Развитие *перипатетической школы* пошло таким же путем, как и развитие Академии (ср. §38). Правда, в начале у нее было крупное средоточие в лице *Теофраста*, долголетнего друга и сотрудника ее основателя. Этот схолярх умел и поддерживать единство в трудах ее членов, и содействовать выполнению системы наук совершенно в духе учителя, и своими блестящими лекциями сохранил за Лицеем его высокое положение в духовной жизни Афин. Однако уже и в его собственных преобразованиях и дополнениях аристотелевского учения эмпирический интерес преобладает над философским; еще более это заметно у большинства его сотоварищей, и тенденция к специализации научной работы становится в этой школе все более и более заметной. Так, *Теофраст* работал преимущественно над ботаникой. *Аристоксен* разрабатывал теорию музыки. *Дикеарх* — исторические науки. Последние занимали, по-видимому, самое значительное место в научной деятельности Лицея; *историко-литературные и научно-исторические труды* этого и последующих поколений перипатетической школы упоминаются в таком множестве, что школа эта может рассматриваться как специальный очаг этой очень ученой, но лишь в малой степени творческой деятельности.

Также и этические вопросы рассматриваются этими перипатетиками, в особенности же *Эвдемом*, преимущественно с эмпирической стороны, причем принималась во внимание популярная мораль, а сверх того, вопросы эти подчиняются *теологическому* интересу, на котором, по-видимому, сосредоточивались их

метафизические потребности. При этом у Эвдема преобладает, вероятно не без влияния учений Платона и Пифагора, склонность сохранить трансцендентность божественной сущности, а также и спекулятивную психологию Аристотеля с ее учением о трансцендентности (*χωριστός* — обособленность) ума. В разрез с этими попытками идет, начиная уже с Теофраста, другое направление, которое как в метафизическом, так и в психологическом отношении гораздо последовательнее проводит принцип имманентности, и в лице *Стратона*, который, как глава школы (287—269), был преемником Теофраста, доходит до чисто натуралистических и пантеистических воззрений.

Признавая как в метафизическом, так и в психологическом отношении понятие чистой формы излишним и настолько же невозможным, как и понятие чистой материи, он отождествлял, с одной стороны, божество и мир, с другой — мышление и восприятие. Потому-то всю мировую систему и каждое отдельное явление он объяснял по принципу естественной необходимости только свойствами и деятельными силами вещей, причем самой важной из этих сил, как в макрокосме, так и в микрокосме представлялось ему тепло. Душу рассматривал он, как единичную силу разума (*ἡγεμονικόν*), имеющую своими органами чувства, так что деятельность последних никогда не совершается без мышления, но и мышление, в свою очередь, ограничивается данным в восприятии содержанием.

Таким образом, в общем *стратонизм* является победою демокритовского элемента в аристотелевском учении, отдельными же своими положениями он сильно приближается к стоической философии.

W. Lyngg, *Die peripatetische Schule* (in *philosoph. Studien*, Christiania 1878).

*Теофраст* из города Эреса на Лесбосе, был лет на 12 моложе Аристотеля, с которым он познакомился<sup>1</sup>, вероятно, еще в Академии и остался дружен всю жизнь. Он жил вместе со своим другом после удаления этого последнего от македонского двора и был ему верным пособником в управлении Лицеем, которое он затем взял на себя и вел с величайшим успехом. Попытка изгнать философские школы из Афин (в 306 г.) не удалась, по-видимому, главным образом ввиду уважения к нему. (Сравн. *F. A. Hoffmann, De lege contra philosophos imprimis Theophrastum auctore Sophocle Athenis lata*. Karlsruhe 1842). Из его многочисленных произведений (перечень их смотри *Diog. Laert. V. 42 ff.*) сохранились два труда по ботанике *περὶ φυτῶν ἰστορίας* (исследования о растениях) и *περὶ φυτῶν αἰτιῶν* (о значении растений) (тем более важное, что соответствующее ему сочинение Аристотеля потеряно), и наряду с несколькими более мелкими статьями — отрывки из метафизики и истории физики; *ἠθικῆς χαρακτήρες* (нравственные типы), описание нравственных недостатков, основанное на обширном наблюдении, есть извлечение из его этических произведений. — Издания *J. C. Schneider'a* (Leipzig 1818), *Fr. Wimmer'a*

<sup>1</sup> *Diog. Laert. V. 36.*

(Breslau 1842—62); отрывок из метафизики в отдельном издании аристотелевской метафизики *Chr. Brandis'a* (Berlin 1823) p. 308 ff.; характеры — *Dübner'a* (Paris 1842) и *E. Petersen'a* (Leipz. 1859). — *Philippson*, "Ἦλη ἀνθρώπινη" (Berl. 1831). — *H. Usener*, *Analecta Theophrastea* (Bonn 1858; это же в XVI т. *Rhein. Mus.*). — *Jac. Bernays*, *Th.'s Schrift über die Frömmigkeit* (Berlin 1866). — *H. Diels*, *Dox. Gr.* p. 475 ff. — *E. Meyer*, *Geschichte der Botanik*, p. 164 ff.

Натуристическое направление, которого придерживался уже Теофраст, выражается, по-видимому, в том, что и он подводил мышление под понятие κίνησις (движения), хотя и не материализовал его на подобие Демокрита. Критические следствия, вытекавшие отсюда для аристотелевского понятия о Боге, были впервые определенно выведены Стратоном.

Значение Теофраста лежит главным образом в области естествознания, и приходится пожалеть, что сохранились лишь ничтожные отрывки его истории естествознания (φυσικὴ ἱστορία). В общем он ограничивался всесторонней разработкой аристотелевской системы и остался, можно сказать, наиболее полным ее предшественником. Так же и в логике дополнения, сделанные им и Эвдемом относительно модальности суждений и учения о гипотетических умозаключениях, касаются лишь второстепенных вопросов.

Уже менее значительным является Эвдем из Родоса, хотя и он обладал энциклопедическими познаниями и написал объемистые, впоследствии сильно распространенные, произведения по истории геометрии, арифметики и астрономии; отрывки собраны *Spengel'ем* (Berlin 1870); сравн. *A. Th. H. Fritzsche*, *De Eudemi Rhodii vita et scriptis* (Regensburg 1851, в одном издании с этикой). Его теологическое направление обнаруживается отчасти и в его обработке аристотелевской этики (см. выше стр. 208), а уклонение от ее основной политической мысли — в помещении Экономии между Этикой и Политикой.

*Аристоксен* из Тарента, увлекавшийся пифагорейским учением, которому он следовал, между прочим, в области психологии и этики, прославился, главным образом, как теоретик и историк музыки. Кроме отрывков, сохранилось его сочинение περὶ ἀρμονικῶν στοιχείων (о музыкальных элементах), изданное *P. Marquardt'ом* (Berlin 1868), переведенное и комментированное *R. Westphal'ем* (Leipz. 1883). Срав. *W. L. Mahne*, *De Aristoxeno* (Amsterdam 1793). С. v. *Jan* (*Gym. Prog.*, Landsberg a. W. 1870).

Отрывки исторических произведений перипатетиков см. вообще у *C. Müller'a*, *Fragm. histor. graec.* II (Paris 1848).

Удаление от теоретических идеалов Аристотеля обнаруживается уже у *Дикеарха* из Мессены в его предпочтении практической жизни, которая, конечно, касалась его очень близко, как историка и государственного теоретика. Из его многочисленных произведений по политической истории и по истории литературы, среди которых Βίος Ἑλλάδος (быт греков) было наиболее значительным, равно как и от его Τριπολιτικὸς (о тройственной политике) сохранилось лишь немного: *M. Fuhr*, *Dicaearchi quae supersunt* (Darmstadt 1841). — *F. Osann*, *Beiträge* II (Kassel 1839).

Более оригинальным является *Стратон* из Лампсака, носящий прозвание офикап, которое действительно верно определяет его самостоятельность по отношению к Аристотелю. Все, что удержалось у Аристотеля от платоновского имматериализма: и чистая духовность божества, и сверхчувственность происхождения и характера человеческого ума, все это выбрасывается тут за борт. Если при этом и устранялась вершина аристотелевской телеологии, то, с другой стороны, Стратон вооружается и против демокритовской механики атомов. Принцип объяснения

мира находил он в первоначальных свойствах и силах (*δυνάμεις*) единичных вещей; основными силами (*ἀρχαί*) считал он тепло и холод, причем первому из них выпадала на долю важнейшая творческая роль. Через это совершилось в перипатетической школе то самое возрождение древне-ионийских представлений, которое одновременно проявилось и в стоической физике, — характерное для времени эллинов движение вспять.

В последующих поколениях перипатетическая школа совершенно разбрасывается, насколько нам известно, в детальных исследованиях александрийского ученого мира, среди которого именно ее представители играли выдающуюся роль. Философскую сосредоточенность приобретает она только при Андронике Родосском, одиннадцатым преемнике основателя школы: его издание аристотелевских произведений кладет начало систематическому воспроизведению, истолкованию и защите первоначального учения. Эта деятельность продолжается в течение следующих столетий, находит в Александре Афродизском (ок. 200 г. по Р.Х.) наиболее значительного своего представителя и удерживается еще и в позднейшее время, когда перипатетическая школа слилась с новоплатонизмом.

Уже из окружавшей Теофраста и Стратона среды, потом из числа ближайших и дальнейших учеников последнего к нам дошла масса имен перипатетических философов, не имеющих для нас по большей части никакого дальнейшего значения: Клеарх из Сол (*M. Weber, Breslau 1880*), Пасикл из Родоса, вероятно автор 2-ой книги *Метафизики*, Фаний из Эреса (*A. Voisin, Cant. 1824*), Деметрий Фалерейский (*Ch. Oestermann, Hersfeld 1847* и *Fulda 1857*), Гиппарх из Стагиры, Дурид из Самоса, Хамелеонт из Гераклеи (*Köpke, Berlin, 1846*); далее Ликон из Троады, бывший главою школы после Стратона (269—226), его преемник Аристон из Кеоса; далее Аристон из Коса и Критолой из Фаселиды, который принимал участие в посольстве в Рим 155 г. до Р.Х.<sup>1</sup>, наконец Диодор Тирский.

В деятельности перипатетиков по истории литературы и специально по истории философии следует отметить *Βίοι* (жизнеописания) Гермиппа и Сатира (ок. 200 д. Р.Х.), *Διαδοχαί τῶν φιλοσόφων* (преемства философских учений) Сотииона и извлечение из него Гераклида Лембоса. Из этих сборников черпали позднейшие писатели, являющиеся нашими второстепенными источниками (см. стр. 23).

Почтенная деятельность Андроника была ближайшим образом продолжена его учеником Боэтом Сидонским, однако, уже в духе, приближающемся к стратонизму. Следующие экзегеты, как Николай Дамасский, позднее Аспазий, Адраст, Гермин и Созиген придерживались преимущественно логических произведений учителя, полное же, с философской стороны вполне компетентное, изложение и оценку нашло его учение впервые лишь в комментариях *Александра Афродизского*, «Экзегета». Сохранились его комментарии к Перв. Аналитике, Топике и Метеорологии, к сочинению «De sensu», а главным образом к *Метафизике* (послед. в издании *Bonitz'a, Berlin 1847*); сравн. *J. Freudenthal, Abhandl. d. Berl. Acad. d. Wiss. 1885*. В своих собственных сочинениях: *περὶ ψυχῆς* (о душе) — *περὶ εἰσαρμένης* (о роке) — *φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων β. δ.*

<sup>1</sup> Cic. Acad. II, 45, 137. Сравни *Wiskemann (Hersfeld. 1867)*.



(сомнения в области физики и этики и их решения) он защищает, преимущественно против стоиков, свое натуралистическое понимание аристотелевского учения.

§46. Самой значительной научной системой, созданной перерабатывающей и преобразующей деятельностью греческих эпигонов, является *стоицизм*. Основатель его — *Зенон из Кития* на Кипре, человек семитического или полусемитического происхождения, который в Афинах, увлекшись, но не удовлетворившись циником Кратетом, слушал также мегарца Стилопа и последователей Платона — Ксенократа и Полемона; затем после долгого приготовления он открыл в последнем десятилетии IV ст. собственную школу в Στοά ποικίλη (узорный портик), от которого она и получила свое название. Среди его учеников упоминаются его соотечественник Персей, Клеант из Асс, его преемник по схолярхату, Аристон Хиоский, Герилл Карфагенский, Сфэр из Босфора, стоящие, впрочем, в философском отношении гораздо ниже третьей главы школы *Хризиппа* из Сол в Сицилии, главного представителя школы в литературе. После него выступают среди многочисленных приверженцев стоицизма: Зенон Тарсийский, Диоген из Селевкии (Д. Вавилонский, в 155 г. в Риме) и Антипатр из Тарса. Из великих ученых александрийского периода в связи со стоической школой находились особенно Эратосфен и Апполодор.

По истории стоицизма вообще: *J. Lipsius, Manuductio ad St. philos.* (Antwerpen 1604). — *Dietr. Tiedemann, System der stoisch. Philosoph.* (3 Bde., Leipz. 1776). — *F. Ravaisson, Essai sur le St.* (Paris. 1856). — *R. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften*, 2 Bde (Leip. 1882). *C. P. Weygoldt, Die Philos. der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen* (Leipzig 1883). — *P. Ogereau, Essai sur le système philos. des St.* (Paris. 1885). — Главный источник для древнейшего стоицизма, оригинальная литература которого почти вся утрачена, составляет сочинение *Diog. Laert.* VII (обрывающееся в середине изложения о Хризиппе), показания которого основываются в главном на Антигоне Каристском (срав. относительно этого последнего *K. v. Wilamowitz-Möllendorf, Berlin 1881*).

Стоицизм является типической философией эллинизма в силу того, что он был создан и разработан в Афинах из основных мыслей аттической философии людьми, происходящими из среды смешанного населения востока; и настолько же важно для общего хода всемирно-исторического движения то обстоятельство, что именно это учение в своем могучем развитии распространилось затем по всему Римскому государству.

*Зенон из Кития*, сын Мназея (ок. 340—265; относительно запутанной хронологии срав. *E. Rhode* и *Th. Compertz, Rhein. Mus.* 1878 f.), может быть попал в Афины в качестве купца, во всяком случае он получил образование в различных школах и тщательно скомбинировал их учения; сочинения его (их перечень у *Diog. Laert.* VII, 4) касались разнообразнейших предметов, но они не славятся формой. Срав. *Ed. Wellmann, Die Philos. des St. Z.* (Leipzig 1873). — *C. Wachsmuth, Commentationes I; II de Z. C. et Cleanth. Assio* (Göttingen 1874).

*N. Saal, De Aristone Chio et Herillo Carth. commentatio* (Köln 1852).

*Клеант*, который, говорят, исполнял по ночам самую низкую работу, чтобы днем слушать *Зенона*, представляет своею простотою, выдержкой и нравственной строгостью тип цинического мудреца, но как философ был незначителен. Сохранился его гимн *Зевсу*, изданный *Sturz-Merzdorf* ом (Leipz. 1835). Сравн. *Fr.Mohnike*, K.d. St. (Greifswald 1814).

Научным систематизатором стоического учения был *Хризипп* (280—206), плодовитый писатель, обладавший большой диалектической силой: заглавия его сочинений указаны у *Diog. Laert.* VII, 189 ff. Сравн. *F. N. C. Baguet*, De Chr. vita doctrina et reliquiis (Loewen 1822). — *A. Gercke*, *Chrisippea* (Jahrb. f. Philol. 1885).

Имена дальнейших стоиков II-го и III-го в. у *Zeller*'а IV<sup>3</sup>, 39. 44. 47 f.

О жившем во времена *Хризиппа* моралисте-проповеднике *Телете* ср. *K.v. Wilamowitz-Möllendorf*, *Philol. Untersuch.* IV, 292 ff.

Второй период стоической философии, в который она более приближается к перипатетическому, а также и к платоновскому учению, начинается в половине второго столетия до Р.Х. с *Панэция* Родосского, утвердившего стоицизм в Риме. Наряду с ним действовал в подобном же духе *Боэт Сидонский*, а после него его ученик *Посидоний* из Апамен в Сирии, стоявший с большим успехом во главе родосской школы.

*Панэций* (180—110) приобрел в Риме расположение таких людей, как *Лэлий* и *Сципион Африканский младший*; он сопровождал последнего в 143 г. в его посольском путешествии в Александрию и достиг потом школярхата в афинской школе. Он возвысил стоическую школу в общественном мнении и положил начало ее успеху в Риме; при этом ему помогло то, что смягчением резкостей первоначального учения и приравниванием его к другим великим системам, а также умелым и изящным изложением он преобразовал стоицизм в некоторого рода философию общего образования для всемирного римского государства. Главным его сочинением было (по свидетельству *Цицерона*) περὶ τοῦ καθήκοντος (о надлежащем). Сравн. о нем *F. C. van Lynden* (Leyden 1802).

Его современник<sup>1</sup> *Боэт Сидонский* в области теологии и психологии уже отчасти следовал учению *Аристотеля*. Еще рельефнее выступает эклектическое направление у *Посидония* (ок. 135—50), которого особенно охотно слушала знатная римская молодежь в Родосе, где он поселился после долгих странствований, как глава школы. Сравн. *J. Bake*; *P. Rh. reliquiae doctrinae* (Leyden 1810). — *P. Göpelmann*, *De P. Rh. rerum scriptore* (Bonn 1867). — *R. Chappig*, *De P. A. rerum gentium terrarum scriptore* (Berlin 1870). — *P. Corssen*, *De P. Rh. M. T. Ciceronis in libr. I Tusc. auctore* (Bonn 1878). Перечень стоиков этого периода у *Zeller*'а IV<sup>3</sup>, 585 ff., времен империи там же 687 ff.

Во времена империи стоицизм превратился в популярную морализирующую философию, но в этом виде он сконцентрировал в себе самые благородные убеждения древности, выразив их наиболее убедительным образом и в соответствующей форме, и придал нравственному чувству религиозное направление. Главными предшественниками являются здесь: *Сенека*, *Эпиктет* и *Марк Аврелий*.

<sup>1</sup> Сравн. *Zeller* IV<sup>3</sup>, 46, 1.

Луций Анней Сенека был сын ритора Марка Аннея Сенеки. Родился он ок. 4 г. д. Р.Х., получил образование в Риме, был призываем к разнообразным государственным должностям, был преподавателем Нерона, осудившего его на смерть в 65 г.; он наиболее пространно выразил поучительный характер этого позднейшего стоицизма в своих сентентийных сочинениях, в которых собственно отсутствует характер научного исследования. Кроме его незначительных *Quaestiones naturales* сохранились: *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *De consolatione*, *De bravitate vitae*, *De otio*, *De vita beata*, *De tranquillitate animi*, *De clementia*, *De beneficiis* и *Epistolae morales*. И в своих крайне напыщенных трагедиях он выразил то же самое мировоззрение. Полное собрание его сочинений — *Fickert's* (3 Bde., Leipzig 1842—45) и *Haase* (3 Bde., Leipzig 1852 f.); немецкий перевод *Moser'a* и *Pauly* (17 Bde., Stuttgart 1828—55); Ср. *Holzher*, *Der Philos. L. A. S.* (Tübingen 1858 f.). — *Alfred Martens*, *De L. A. S. vita et de tempore qua scripta eius philosophica composita sint* (Altona 1871). — *H. Siedler* *De L. A. S. philosophica morali* (Jena 1878) — Более подробные указания смотри в историях римской литературы и у *Ueberweg'a* 244 f., а именно приведенные там сочинения об его отношении к христианству, из которых самое значительное *F. Chr. Baur*, *S. und Paulus* (1858) напечатанное в трех статьях, издано *Zeller'ом*, Leipzig 1875.

Из многих имен стойков упомянем *Персия*, — поэта-сатирика, ученого *Герклита*, далее *Л. Ан. Корнута*, который в своем телеологическом сочинении систематически проводил аллегорическое толкование мифов, особенно же *К. Музония Руфа*, который еще более ограничивался практическим учением о добродетели.

Его учеником был знаменитый раб одного вольноотпущенника Нерона — *Эпиктет*, который, получивши сам впоследствии свободу, был во время изгнания при Домициане учителем философии в Никополе в Эпире. Его чтения были изданы *Арпианом* как *Διατριβαί* (беседы) и *Ἐυχρηδίων* (руководство), а в новейшее время *Schweighäuser'ом* (Leipz. 1799 и, как приложение к ним, комментарии *Симплиция* к *Энхейридиону* 1800). Ср. *J. Spangenberg*, *Die Lehre des Epiktet* (Hanau 1849). — *E. M. Schranka*, *Der Stoiker Ep. und seine philosophie* (Frankf. a. O. 1885).

Последнее более значительное явление стоической литературы составляют заметки одного из благороднейших римских императоров, — τὰ εἰς ἑαυτὸν (к самому себе) *Марка Аврелия Антонина* (121—180). Издание *J. Stich'a* (Leipz. 1882); перевод *Wittstock'a* (Leipz. 1879). Срав. *N. Bach*, *De M. A. imperatore philosophante* (Leipzig 1826). — *M. E. de Suckau*, *Etude sur M. A. sa vie et sa doctrine* (Paris 1858). — *A. Braune*, *M. Aurel's Meditationen* (Altenburg 1878). — *P. B. Watson*, *M. A. A.* (London 1884).

Чем одностороннее становился стоицизм, ограничиваясь лишь морализированием, тем сильнее выступало в нем преобладание унаследованного динического элемента, и таким образом I и II век по Р.Х. увидели *возрождение динизма* в тех странствующих проповедниках, которые в наряде философов, с навязчивой бесцеремонностью и с быющим на эффект нищенством ходили из города в город, — удивительное явление, имеющее более культурно-исторический, чем научный интерес. Главными типами являются: *Деметрий*, современник *Сенеки*, *Эномай Гадарский* (при *Адриане*), в особенности же *Демонакт* (о котором дает сведения сочинение, дошедшее под именем *Лукиана*; срав. также *F. V. Fritsche*, *De fragm. D. philos.*, Rostock und Leipzig 1866) и *Перегрин Протей* (странную смерть которого описал *Лукиан*). Срав. *J. Bernays*, *Lucian und die Kyniker* (Berl. 1879).

Хотя вначале, в особенности у *Хризиппа*, стоицизм и представляется совершенно законченной научной системой, которая лишь

мало-помалу начинает утрачивать определенность своих отдельных учений и под конец вырождается в бесцветное с философской стороны морализирование, но уже с самого начала в нем отсутствует та органическая связь всех частей, какую представляют заключительные системы греческой философии. В учении Зенона и Хризиппа тесно связаны между собою некоторые элементы древнейшей науки; но связь эта логически не необходима и не неизбежна. Поэтому *эклектическое развитие*, какое получила стоическая школа, не есть что-то пришедшее извне, но исход обусловленный уже изначала ее собственной сущностью.

Как бы ни были многочисленны аналогические отношения между различными частями стоической системы, все же нельзя не признать, что ее этическое учение о подчинении мировому закону по крайней мере так же хорошо могло бы согласоваться и с идеалистической метафизикой, как и с ее материализмом; и точно так же ясно, что ее основное антропологическое представление о тождестве человеческой души с мировым разумом могло бы с таким же правом быть положено в основание рационалистической теории познания, как и в основание ее сенсуализма и номинализма. Дело в том, что учения стоицизма не созданы органически, а пригнаны, правда с большой способностью к комбинации и с тонким искусством; они образуют хорошо согласованную систему, но они не составляют единого целого: поэтому-то впоследствии они и могли быть разъединены относительно легко.

Школьное разделение философских исследований на логику, физику и этику особенно резко проводится и у стоиков, но центр тяжести их учения находится всегда в *этике*. Учить добродетели, т.е. искусству жить, составляет для всех их цель и сущность философии, причем все они сплошь понимают добродетель в практическом смысле правильного поведения. И лишь поскольку последнее считается ими, по принципу Сократа, тождественным с правильным познанием, их этика нуждается в двух других науках, как в своем обосновании.

Однако установленному таким образом общему взаимоотношению частей философии их отдельная разработка соответствует так мало, и отдельные физические и логические учения Стои находятся в столь слабой связи с ее этикой, что вполне понятно, если уже вначале член школы, так близко стоявший к чистому динизму, как Аристон, считал эти побочные науки бесполезными, и если позднее первоначальные физические и логические учения Стои, заменившись сперва другими, были, наконец, совсем оставлены в стороне. Тщательность, с которой в древнейшей Стое наряду с общей этической целью разрабатывались физика и логика, доказывает скорее, что она еще не вполне утратила научный интерес; это направление, выразившееся также в многочисленных, и именно специально исторических трудах школы, формулировал Герилл, объявив (в духе Аристотеля) науку высшим благом.

C.J.Diehl, Zur Ethik des Stoikers Zeno (Mainz 1877). — F.Ravaisson, De la morale des St. (Paris 1850). — M.Heinze, St. ethica ad origines suas relata (Naumburg 1862). — Küster, Grundzüge der stoischen Tugendlehre (Berl. 1864). — Th.Ziegler, Geschichte der Ethik I, 167 ff.

Центральным пунктом стоического учения служит *идеал мудреца*: оно рисует его совершенно по образцу Сократа и Антисфена. При этом основным мотивом является стремление изобразить совершенного человека, абсолютно свободного от влияния окружающей жизни. Этот идеал определяется поэтому прежде всего *отрицательно*, т.е. как независимость хотения и поступков от аффектов. Эта *апатия* мудреца состоит в том, что он отказывается в своем согласии (οὐκ αὐθάβειος) (которое таким образом составляет суждение о ценности, а вследствие этого и волевою функцию) переходящим надлежащую меру естественным влечениям, из которых возникают аффекты. Следовательно, мудрец испытывает влечение, но не дает ему сделаться аффектом, и достигает этого тем путем, что не считает предмета этого влечения ни благом, ни злом. Ибо для него — совершенно в духе цинизма — добродетель не только высшее, но и единственное благо.

*M. Heinze*, Stoicorum de affectibus doctrina (Berlin. 1861). — *O. Apelt*, Die stoischen Definitionen der Affecte und Poseidonius (Jahrb. f. Philos. 1885).

Интеллектуализм этической психологии, бывший уже у Сократа необходимым сопутствующим явлением эвдемонизма, особенно резко проявляется у стоиков вследствие того, что они ищут сущность аффекта в оценивающем суждении, причем это последнее для них непосредственно тождественно с состоянием воли и чувства. Желать чего-нибудь и считать что-нибудь благом — лишь два выражения для одного и того же понятия. Чрезмерность стремления (ὀρμη πλεονάζουσα — чрезмерное влечение) увлекает силы души (ἡγεμονικόν — господствующая часть) к неправильному суждению и тем самым к противоразумному и противостоическому возбуждению (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις — безрассудное и противное природе души движение), именно в этом и состоит πάθος (perturbatio). Как основные виды его, Стоя определяет: удовольствие и неудовольствие, желание и страх; к ним и к их многочисленным подразделениям она относится, как к чему-то болезненному, от чего должен освободиться мудрец, являющийся таким образом истинно здоровым.

Подобно тому, как аффект состоит в ложном суждении и в связанном с ним душевном расстройстве, добродетель мудреца, определяемая со своей *положительной* стороны, заключается в усмотрении разума и в вытекающей отсюда силе воли: добродетель есть разум, сам себя определяющий и теоретически, и практически (recta ratio). Дает ли человек распоряжаться собою этому разуму или аффектам, зависит от него самого, т.е. это определяется не извне, но влияниями окружающей жизни, а его собственной внутренней сущностью.

Содержанием того усмотрения, в следовании которому состоит добродетель, служит «природа» (φύσις), тождественная с разумом (λόγος) по основной мысли стоиков. Именно под природой они подразумевают частью общую природу вещей, частью же человеческую природу. В то время как аффект противен и природе, и разуму, мудрец поступает сообразно и с той, и с другим, когда приводит свою волю в согласие с общим законом природы и подчиняется ему,

вследствие чего они действуют только так, как того требует разумная природа человека. *Повиновение мировому закону* составляет этический принцип Стои, которая чрез это получает уже с самого начала *религиозную* окраску.

Этический дуализм стоиков своим противопоставлением естественного противоестественному, а также и своим отождествлением естественного с разумным возвращается к основной мысли софистического просвещения (стр. 110), но уклоняется от резкого заключения циников об антитезе природы и цивилизации; этот дуализм объясняет противоестественное преимущество перевесом индивидуальных побуждений в жизни, естественное же, напротив того, — присущим каждому и во всех одинаковым разумом. Последняя мысль, ведущая к нравственно-религиозному принципу подчинения мировому разуму, есть явное возобновление гераклитовского учения о логосе (см. стр. 58—61). Сравн. *M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philos. (Oldenburg 1872).*

Но в метафизическом развитии этого учения никоим образом нельзя соединить возможность явлений противоразумных и противоестественных, какие будто бы встречаются в аффектах, с представлениями стоиков о роке и провидении: этический дуализм и метафизический монизм находятся в неразрешимом противоречии. Оно было создано стоиками в виде вопроса о свободе воли и ответственности, — этих этических постулатов, соединение которых с естественною необходимостью всего бывающего представило им с самого начала такие затруднения, которые можно решить лишь кажущимся образом.

Если положительным содержанием добродетели считалось *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν* (жить согласно с природой), причем под «природой» разумелась всеобщая закономерность вселенной, то здесь еще не доставало принципа нравственности, который имел бы свое особое, собственное содержание; ввиду этого в стоической школе, с одной стороны, понимали под *φύσις* человеческую природу, конечно, принимая во внимание ее единство с мировым разумом (по Спевзигпу), с другой же стороны, подчеркивали чисто формальный характер последовательности и согласования разума с самим собой (просто *ὁμολογουμένως* — согласно). В этом смысле (приближающемся к категорическому императиву) держались стоицизма железные государственные мужи Рима. Во всяком случае положение о подчинении мировому разуму в связи со стоической метафизикой осталось лишь пустою формой, нашедшей свое живое содержание только в христианском принципе любви.

Как ни мало, таким образом, могли стоики теоретически выяснить противоположность разумного и противоестественного, все же за ними остается та заслуга, что, подчеркнув эту противоположность и определив добродетель как подчинение мировым законам, они внесли в этику принцип *долга*, и более энергично подчеркивали противоположность между тем, что есть, и тем, что должно быть. В связи с этим находится и то *пессимистическое воззрение*, которое по большей части было у стоиков относительно громадного большинства людей и данного положения вещей.

Сократовское понятие стоиков о добродетели сосредоточивает в практической рассудительности (*φρόνησις*) всю совокупность нравственной жизни и допускает многообразие добродетелей лишь в смысле применения этой единичной основной добродетели — рассудительности к различным предметам: таким образом у них выводились, например, четыре платоновские основные добродетели; при этом, однако, следовало твердо держаться мысли об единстве добродетели и принимая,

что все эти единичные видоизменения ее в своей неразрывной связи не только составляют постоянное свойство (διάθεσις) мудреца, но и участвуют в каждом из его поступков.

Единство и совершенство, которые стоики (развивая дальше мегарские и цинические мысли) признавали существенными признаками понятия о добродетели и идеала мудреца, привели их в первом основном очерке их системы к учению о том, что этот идеал или достигается вполне, или же совсем не достигается, но что ни в том, ни в другом случае нет различных степеней этической ценности. Люди или добродетельны (σπουδαῖοι), или порочны (φάυλοι), и к последним принадлежат все те, которые не достигли идеала мудрости, все равно — стоят ли они к нему ближе или они дальше от него. Все они глупцы и душевнобольные. Точно так же все добродетельные поступки (κατορθώματα) считались древними стоиками равноценными между собой в этическом отношении, равно как и все грехи (ἀμαρτήματα). И с тем же ригоризмом объявляют они добродетель единственным благом, порок единственным злом, все же лежащее между ними — ἀδιάφορα (безразличным).

Последнее определение приводило в прикладной морали к разным опасным выводам, в которых стоики — конечно, больше в теории, чем на практике — сходились с циниками. Так как этической оценке они подвергали только настроение, то они и делали мудреца в принципе равнодушным к требуемым обычаям внешним формам поведения. Так же и в учении о благах они полемизировали против перипатетического мнения о том значении, которое будто бы имеют дары судьбы для совершенного блаженства. Особенно характерно их отношение к жизни, как к ἀδιάφορον (к безразличному), которое и теоретически, и практически выставляло самоубийство как позволительное для мудреца.

Однако этот строгий дуализм не мог удержаться на продолжительное время, и мало-помалу школа стала ставить между мудрецом и глупцом стремящегося человека (προκόπτων), между добродетельным поступком и грехом — надлежащий поступок (τὸ κατῆκον) и в громадном промежутке, разделяющем высшее благо от зла, стала различать προτιμύνα (предпочтительное) и ἀποπροτιμύνα (достойное быть отвергнутым).

В принципе стоики — самые решительные доктринеры, каких только видел древний мир, и в этом отношении Стоя была, правда, школой выработки характера, но также и школой ни на что невзирающего упорства (Катон); на практике, однако, выступают, смотря по личности, самые разнообразные оттенки и применение к потребностям действительной жизни, которое идет рука об руку с приближением школы к перипатетическому и академическому учению. Этим устраняется мало-помалу тот совершенно непедagogический характер, который первоначально имела постановка идеала мудреца; его место заступает у позднейших моралистов как раз обратное — увещательное рассмотрение того, как можно сделаться мудрецом.

Като́рфия (деятельность мудреца, вытекающая из правильного настроения) и Каф́йков (соответствующее внешним требованиям поведение обыкновенного стремящегося человека) находятся, приблизительно, в том соотношении, которое новейшая нравственная философия определяет, как противоположность нравственности и законности; постанова́ка этого различия есть также признак того, что мысль осуществить идеал мудреца, с течением времени, уступает место более скромному стремлению — всего лишь приблизиться к этому идеалу.

*Индивидуалистическая* тенденция, высказывающаяся в обрисовке идеала самодовлеющего мудреца, уравнивается в стоической этике понятием о подчинении мировому закону и подражаемой в этом понятии общностью всех разумных существ. Поэтому стойки признают стремление человека к жизни в обществе естественным и разумным влечением; но они видят осуществление его только в дружественной связи отдельных мудрецов, с одной стороны, и в *разумном общении всех людей* — с другой. Все же не совпадающее ни с той, ни с другим — национальная жизнь с ее своеобразными политическими формами — считается стойком более или менее историческим *а́дйафоров* (безразличное), которому мудрец должен покориться, как факту, навязанному ему со стороны окружающей жизни, но от которого он должен держаться возможно дальше. Историко-национальные различия исчезают перед разумом, который всем дает одинаковый закон и одинаковое право: точка зрения стоического мудреца — *космополитизм*.

В замечательном синтезе индивидуализма и универсализма, которыми отличается стоицизм, характерно то, что в своей социальной теории он от индивидуума непосредственно переходит к самому обширному обществу. Правда, позднейшие эклектические стойки усердно занимались теорией государственного права, причем во многих случаях следовали мыслям Аристотеля; но идеалом школы все же остается всемирное гражданство, братство всех людей, этико-правовое уравнение сословных и национальных различий. Из этих мыслей произошли начатки естественного права или рационального права, которое позднее было положено в основание научной теории римского права<sup>1</sup>; эти мысли отражают в теоретической форме то уравнение исторических различий, которое совершилось среди античного человечества в начале нашей эры, и делают стоицизм как бы *философией идеалов римского государства*.

С этими этическими учениями очень своеобразно связывается у стойков совершенно *материалистическая метафизика*. *Монистическое* направление последней находится в связи с их этическим принципом и развивается в явной полемике против

<sup>1</sup> Сравни *M.Voigt, Die Lehre vom jus naturale etc. bei den Römern* (Leipz. 1856) особ. p. 81 ff.



аристотелевского дуализма. Но, неспособные к творчеству, стоики возвращаются к наивному материализму досократовской натурфилософии, усвоенной ими в форме гераклитовского учения, и решительно утверждают, что ничто не действительно, кроме тела. При этом они, конечно, признают в отношениях отдельных вещей аристотелевский дуализм страдательного и деятельного принципа, — движимого вещества и движущей силы (πάσχοι и ποιῶν — страдающее и творящее), и придают единой мировой силе все признаки гераклитовского λόγος а (разума) и анаксагорического νοῦς а (ума); но они особенно резко выставляют на вид материальность этой разумной мировой силы.

В своем сознательном материализме стоики дошли до того почти ребяческого заключения, что стали признавать свойства, силы и деятельности тел опять-таки телами, пространственно проникающими (κράσις δι' ὄλων — смешение в целом) в первые: это до некоторой степени напоминает гомеомерии Анаксагора. Точно так же стоики считали величины времени и тому подобное «телами»; но утверждения эти не доказывают ничего другого, кроме доктринерского упрямства их авторов.

*H. Siebeck, Der Zusammenhang der aristotelischen und stoischen Naturphilosophie (in den Untersuchungen, Halle 1873).*

Единую мировую силу, которая есть Бог и которая по своему собственному внутреннему закону разума превращается в мир, стоики ищут вместе с Гераклитом в огне. Последний они вполне сознательно представляют себе, как нечто тождественное с материальным первовеществом и с разумным духом, и таким образом они возвращаются от рефлектирующего обособления, характеризующее время эпигонов, к наивно смутному монизму былых времен. Таким образом, их огонь, с одной стороны, есть первовещество (ἀρχή — первоначало в смысле милетских философов), с другой — духовная первосущность, мировая душа, вседвижущий и образующий разум, который, как божественное дыхание жизни (πνεῦμα), проникает весь, происшедший из него же, мир единичных вещей и властвует над ним: это рождающий мировой разум — λόγος σπερματικός.

В начале мира огонь произвел из себя воздух, воду и землю, так что последние более легкие элементы противостоят в качестве деятельного и созидającego принципа двум другим более косным, как материи; но в жизненном процессе вселенной первоогонь должен снова постепенно принять в себя мир единичных вещей и, наконец, поглотить его в себя при общей катастрофе (ἐκπύρωσις — воспламенения). Весь этот ход мировых событий настолько обусловлен во всех своих частностях божественной первосущностью, что периодически повторяется совершенно одинаковым образом. Поскольку божество, как тело, действует с естественной необходимостью, оно составляет безусловное определение всех единичных вещей и их движений, их судьбу (εἰμαρμένη); поскольку же оно, как дух, действует целесообразно,

оно есть провидение (πρόνοια). При таком отождествлении для стоика было понятно само собой, что естественные процессы могут приводить лишь к совершенным и целесообразным образованиям и отношениям.

Во всех этих учениях мы не находим ни новых понятий, ни новых точек зрения: основное воззрение Гераклита дополнено аристотелевскими и платоновскими понятиями, не сделавшись через это более пригодным в научном отношении. Поэтому нечего искать у стоиков достойного упоминания развития познания природы: в частности, напр., в астрономии, они примыкают главным образом к перипатетикам; в общем же разработка ими этих вопросов, по сравнению с детальным исследованием Аристотеля, является как возврат к древнейшему метафизическому направлению.

Пантеистический характер этого воззрения на природу приводит стоиков к *естественной религии*, которая в то же время есть и религия разума. Характерным ее памятником является гимн Зевсу Клеанта (сохранился у Stob. Ecl. I, 30). В ее духе делали они самое широкое употребление аллегорического истолкования мифов. В связи с этим находится их телеология, которую они, однако, с мелочным антропоморфизмом сводили к восхвалению явлений природы, как полезных человеку для удовлетворения его потребностей; и в этом отношении они как бы предупредили безвкусицу философии просвещения 18 в. Великие этические принципы платоновской и аристотелевской телеологии сводятся у стоиков к жалким утилитарным соображениям, которые тем характернее, чем меньше находят они опорных точек в стоическом учении о богах.

Пантеистический детерминизм стоической метафизики находится в неразрешимом противоречии с ее этическим дуализмом: насколько один оптимистичен, настолько другой пессимистичен. Что все зло совершается παρά φύσιν (помимо природы), это рассматривается, как основной этический факт, тогда как по метафизическому принципу это невозможно. Это противоречие было, по-видимому, до известной степени сознано некоторыми стоиками и послужило поводом к отступлению в область рассуждений о соединимости зла в мире со всемогуществом Божиим, которые впоследствии стали называться *теодицеей*.

Общим физическим предположением соответствует и стоическая *антропология*. Тело, целесообразно составленное из более грубых элементов, проникнуто на всем своем протяжении и определяется во всех своих функциях душою — теплым дыханием (πνεῦμα ἕνθερον), которое, как истечение божественной мировой души, составляет единую, направляющую жизненную силу человека (τὸ ἡγεμονικόν) — его разум; он есть причина физиологических функций, языка, представлений и желаний; главное место его пребывания находится в груди.

Ludw. Stein, Die Psychologie der Stoa (2 Bde. Berlin 1886—88).

Равенство сущностей человеческой и божественной души (которое подобным же образом проповедывалось и досократовской философией) было рассмотрено стоиками с этической и с религиозной стороны: ему соответствует аналогия между отношением человеческой души к ее телу и отношением божественного разума ко вселенной.

Совершенно последовательно приписывали стоики душе человека не абсолютное бессмертие, но — самое большее — продолжение ее существования до ἐκπύρωσις (воспламенения), до возвращения всех вещей в божественную перво-душу; но и это последнее преимущество некоторые стоики сохраняли лишь за душами мудрецов, тогда как души φαῖλοι (ничтожные) распадаются, по их мнению, вместе с телами.

При этом основное противоречие в стоической антропологии (как и во всей их системе) состоит в том, что их теоретическое учение представляет естественно необходимой ту самую разумность, которая по этическому постулату может составлять идеал, так что фактическая неосуществимость последнего становится непонятной. Это противоречие объясняется тем, что вся теоретическая философия Стои была начертана только с точки зрения той рассудительности, которая должна руководить совершенным мудрецом в его действиях. То же противоречие проявляется и в области учения о познании, где этот ἐμφυτον πνεῦμα (врожденный дух), истечение божественного разума, представляется как *tabula rasa*, которая не обладает своим разумным содержанием с самого начала, как бы можно было ожидать согласно этому учению, но приобретает его постепенно через воздействие чувств.

Традицией цинизма и его оппозицией против Академии следует объяснить то, что стоики связывали со своим учением о мировом разуме *сенсуалистическую и номиналистическую теории познания*, причем в этой последней — также механически, как и в своей этике — пытались присоединить к основному принципу обособления личности мысль о существовании чего-то общеобязательного; этого они также мало могли избежать тут (как и там). Душа, учит Стоя, первоначально подобна неисписанной навощенной дощечке, на которой представления (φαντασίαι) вызываются лишь воздействием вещей. Каждое первоначальное представление есть отпечаток (τύπωσις) в душе или (как сказал Хризипп, чтобы смягчить грубую материальность этого воззрения) изменение (ἑτεροίωσις) души, и относится поэтому всегда к единичным вещам или состояниям. И лишь в силу воспоминания и возможных, благодаря ему, умозаключений, возникают — как чисто субъективные образы — понятия (ἔννοιαι), поэтому им не соответствует ничего действительного в том смысле, как — восприятиям; остается неясным, почему же, однако, Стоя ищет в них сущность всякого научного познания<sup>1</sup>.

Понятия образуются из восприятий, частью ненамеренно посредством естественно необходимого механизма представивания, частью же путем сознательного размышления. Первые считаются стоиками естественными продуктами, которые поэтому возникают (κοινὰ ἔννοιαι — общие понятия) у всех одинаково и вследствие этого должны быть рассматриваемы, как нормы разумного познания, как обязательное предположение (πρόληψις). В этом

<sup>1</sup> Срав. Zeller, IV<sup>3</sup>, 77 ff.

смысле *consensus gentium*, как обладание понятиями, достигаемое всеми людьми с естественною необходимостью, играло важную роль в стоической аргументации — именно в области этики и религии.

Что же касается до научного образования понятий, то стоики трудились много и большею частью с совершенно бесплодным формализмом над детальной разработкой аристотелевской логики, которую они сливали с грамматическими изысканиями. Но ввиду гипотетического характера логической истины, особенно подчеркиваемого ими в учении об умозаклчениях, нуждались они в *критерии истины* для тех первоначальных представлений, от которых должна отправляться логическая работа мышления, и нашли его в той *непосредственной очевидности*, с которой некоторые представления, в противоположность другим, навязываются душе и с естественною необходимостью вынуждают ее согласие (*συγκατάθεσις*). Такое представление они называли *φαντασία καταληπτική* (постигнутое представление); они находили его частью в ясных и несомненных восприятиях, частью же в *κοινὰ ἔννοια* (общие понятия).

*R. Hirzel, De logica stoicorum (Berlin 1879).*

Под общим именем логики, употребленным ими впервые, как термин, стоики понимали также и грамматические, и риторические исследования. В грамматике они, особенно же Хризипп, своими фактическими и терминологическими положениями имели определяющее влияние далеко за пределами древности. Срав. *Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten (Bonn 1841)*. — *Schömann, Die Lehre von den Redeteilen nach den Alten dargestellt und beurteilt (Berlin 1862)*. — *Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern (Berlin 1863)*.

О формальной логике (диалектике) стоиков. Ср. *C. Prantl, Gech. d. Log. I, 401 ff.* Отделяя исследование о критерии истины от исследования о правильном умозаклчении, они преобразовывали аристотелевскую логику в чисто формальную науку, но тем самым впали в неизбежное, при такой узкой точке зрения, измелчание, в разработку разных, лишенных всякого содержания, тонкостей. Аристотелевская аналитика является всегда теми рамками, в которые они с ненужными терминологическими изменениями включали свою искусственную систему. В принципиальном отношении они не внесли туда ничего важного. Также и в упрощении учения о категориях [они признавали только следующие четыре категории: *βλοκείμενον* (субстрат), *ποιόν* (качества), *πὸς ἕχον* (качество принадлежности), *πρὸς τὶ πὸς ἕχον* (кач. принадлежности, зависящей от отношения к другому)] они имеют уже предшественника в лице самого Аристотеля (ср. стр. 217). Срав. *A. Trendelenburg, Geschich. der Kategorienlehre (Berlin 1846) p. 217 ff.*

Различение общих представлений, невольно возникающих под влиянием механизма представления, от образованных научным сознанием ценно и в психологическом, и в логическом отношениях. (Срав. *Lotze, Logik. [1874] §14*), но применение стоиками этого различения к теории познания очень неудачно, к тому же, с другой стороны, они, согласно своему этическому принципу, все-таки приписывали полную достоверность только науке, как системе сознательно образованных понятий (*Diog. Laert. VII, 47; Stob. Ecl. II, 128*).

§47. С философской стороны еще менее оригинальным, но более цельным и более законченным является эпикуреизм; в нем киренское мировоззрение продолжалось и развивалось таким же образом, как циническое — в стоицизме. Но в противоположность разнообразию и эклектической расплывчатости, приобретенных стоицизмом в течение столетий вследствие массы разрабатывавших его представителей, эпикурейская система является уже в лице своего основателя законченной житейской мудростью, вряд ли измененной даже в частностях многочисленными последователями, которых она нашла себе в продолжение всей древности.

Поэтому, наряду с самим Эпикуром, основавшим в 306 г. школу в своем саду, в Афинах, нельзя назвать других самостоятельных философов этой школы. Как литературные представители ее могут, пожалуй, быть упомянуты: Метродор из Лампсака, друг основателя, Колот из того же города, Зенон из Сидона (ок. 100 л. до Р. X.), Федр, которого Цицерон слушал в Риме ок. 90 г. до Р. X., Филодем, из Гадары, и в особенности римский поэт *Тит Лукреций Кар*.

Сравн. *P. Cassendi*, *De vita moribus et doctrina Epicuri* (Leyden 1647). — *C. Prezza*, *Epicuro e l'Epicureismo* (Florenz 1877). — *M. Cuyau*, *La morale d'Epicure* (Paris 1878). — *P. v. Gizycki*, *Über das Leben und die Moralphilosophie des E.* (Halle 1879). — *W. Wallace*, *Epicureanism* (London 1880). — *R. Schwen*, *Über griech. und römische Epicureismus* (Tarnowitz 1881).

Как оригинальные источники подлежат рассмотрению наряду с тем, что осталось от Эпикура, — дидактическая поэма *Лукреция* — *De rebus natura* (издан. *Lachmann'a*, Berlin 1850 и *Jac. Bernays*, Leipz. 1852) и найденные в Геркулане, — а именно принадлежащие Филодему, — сочинения: *Herculaniensium veluminum quae supersunt* (первая серия — Neapel 1793 — 1855, вторая с 1861). Срав. *D. Comparetti*, *La villa dei Pisoni* (Neapel 1879). — *Th. Gomperz*, *Herculaniensische Studien* (Leipz. 1865). Из второстепенных источников древности следует указать на Цицерона (особенно *De finibus* и *De natura deorum*) и *Diog. Laert* B. 10.

*Эпикур*, сын афинянина из демоса Гартетты, — кажется, школьного учителя, — родился в Самосе в 341 г. и вырос в скромной обстановке. Он читал, правда, некоторых философов — особенно Демокрита, и, может быть, даже слушал некоторых подвизавшихся в Афинах старших современников, но во всяком случае не получил основательного научного образования, когда, попытав свои силы, как учитель в иных местах — например, в Мителене и Лампсаке, — он основал свою школу в Афинах, которая позднее стала называться (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων — получившие название от садов, horti) по тому саду, где он преподавал. Его учение было в духе времени, легко понятно, симпатично толпе и соответствовало ее образу мыслей; этим объясняется, что он, действуя наряду с более серьезными научными школами, все-таки встречал большое сочувствие и даже сделался, благодаря своей личной обходительности, не ставившей, как другие, таких высоких и строгих требований ни мышлению, ни образу жизни своих слушателей, высокочтимым главой школы. Как таковой, он действовал до своей смерти в 270 г. Он очень много писал<sup>1</sup>, но сохранилось лишь немного: три

<sup>1</sup> Срав. *Diog. Laert*. X, 26 ff.

дидактических письма и Κύρια δόξα (главнейшие положения), но наряду с этим большее число более или менее длинных отрывков. Превосходное все обнимающее и систематизированное собрание их издал в недавнее время *H. Usener, Epistulae* (Leipzig 1887).

Близкий друг и знаменитый сотрудник Эпикура — Метродор (ср. *A. Diehling, De M. Epicurei vita et scriptis, cum fragm., Leipzig 1870*) умер раньше него, и руководство школой перешло к Гермарху. Начиная с этого времени, упоминаются во множестве и последователи, и главы школы (срв. *Zeller IV<sup>3</sup>, 368—378*), редко, однако, так, чтоб они выступали определенными с философской стороны личностями. Колота мы знаем по сочинению, которое, странным образом, составлено Плутархом против него, как главы школы; Зенона и Федре — по свидетельству Цицерона, таким же образом и Филодема, сочинения которого были частью найдены в Геркулане. Срв. литературу у *Überweg-Heinze I<sup>7</sup>, 264 f.*

Собственно у римлян, в среду которых Амафиний первый успешно увел эпикуреизм, последний приобрел много приверженцев, и в особенности нашел он свое поэтическое изображение у *Лукреция (98—54)*. Срв. *H. Lotze, Quaestiones Lucretianae* (Philol. 1852). — *C. Martha, Le poëme de Lucrèce* (Paris 1873). — *J. Woltjer, L. philosophia cum fontibus comparata* (Gröningen 1877). Подробнее см. у *Überweg a p. 265 f.*

О развитии школы срвн. *R. Hirzel, Untersuch. in Cicero's philosophischen Schriften I, 98 f.*

*Этика Эпикура* воспроизводит гедоническую систему (§30) в настолько более зрелой форме, поскольку та еще юношеская непосредственность чувственного удовольствия, провозглашенная Аристиппом, уступила здесь место рассудочному взвешиванию, которое уже встречалось у позднейших киренцев. Ограничение философии *изысканием средств для достижения личного блаженства* было всего решительнее высказано Эпикуром и проведено им с беспощадным устранением всякого иного интереса, в особенности научного. Наука и добродетель не представляют для него ничего такого, что ценилось бы ради самого себя, но они имеют ценность лишь как необходимые средства для достижения *удовольствия* — естественной и само по себе понятной цели всякого хотения.

Удовольствие же есть не только положительное удовольствие (которое надо называть удовольствием в узком смысле), происходящее от движения, удовлетворяющего потребности (ἡδονὴ ἐν κινήσει — удовольствие, основанное на движении), но сюда же относится и гораздо более ценное удовольствие — *отсутствии страдания*, связанное с состоянием полного покоя, которое следует за удовлетворением всех потребностей (ἡδονὴ καταστηματικὴ — удовольствие установившееся). Таким образом, удовлетворение потребностей доставляет, пожалуй, некоторое удовольствие, но совершенное блаженство (μακαρίως ζῆν — блаженная жизнь) следует искать только в *отсутствии потребностей*. Оно есть здоровье тела и спокойствие души (ἀταραξία — невозмутимость).

Недостаточность научной подготовки Эпикура проявляется в его неуверенном способе выражений и в недостаточной силе его аргументации; но она обнаруживается также и в его пренебрежении ко всяким чисто теоретическим занятиям. Он не понимает научных исследований, не приносящих прямой пользы: математика, история, специальное исследование природы — ему чужды. Учение об удовольствии, называемое им этикой, составляет собственно всю его философию: лишь в виде дополнений являются физика, которой надлежит выполнить определенную этическую задачу; и только, поскольку она это делает, ее и разрабатывают, а с другой стороны — как подготовительная и вспомогательная по отношению к ней дисциплина прибавляется еще кое-что из логики.

Много неясностей породило то обстоятельство, что Эпикур то подразумевает под ἡδονή (удовольствие) положительное удовольствие, происходящее от удовлетворения потребностей, то употребляет это слово в более общем смысле, подразумеваемая под ним и более ценную атараксию. Введение этого последнего понятия принадлежит, вероятно, еще Демокриту (сравни стр.149); определение πάθη, как обурья и успокоения, как ὑπαλιπίσις (Diog. Laert. X, 83) прямо напоминает способ выражения великого абдерита. Со стоической апатией эта эпикурейская атараксия имеет только отдаленное и то лишь внешнее сходство: первая есть этическая добродетель равнодушия к аффектам, вторая же есть благо бесстрастия, вытекающее из полного удовлетворения всех желаний. Именно поэтому его можно достигнуть только посредством ограничения желаний — это понял Эпикур так же, как и циники.

Ввиду этого Эпикур различал формально три рода потребностей: естественные и необходимые, естественные, без которых в случае необходимости можно обойтись, наконец воображаемые, которые ни необходимы, ни естественны. Без удовлетворения первых — нельзя жить, без удовлетворения вторых нельзя быть счастливым, третьи должны быть отвергнуты. Этим принята выставляемая циниками противоположность между естественным и условным, но резкость ее смягчена в том смысле, что во второй категории нашло себе место многое такое, что отвергалось циниками, так как они признавали только первый род потребностей.

Что служит удовольствием в каждом отдельном случае, это решается исключительно чувством (πάθος). Однако наряду с ним требуется — ввиду всего хода жизни — оценка (συμμέτρσις — соразмерность) различных удовольствий, причем должны быть приняты в соображение и последствия их; а подобная оценка возможна только при *взмотрении разума* (φρόνησις — рассудительность), что и составляет основную добродетель мудреца, которая, смотря по различным задачам этой оценки, развивается в различные единичные добродетели. Благодаря ей мудрец в состоянии допускать различные влечения только по мере их ценности для цели общего удовлетворения, отводить должное место ожиданиям и опасениям, освобождаться от воображаемых представлений, чувств и желаний и находить в правильно уравновешенном наслаждении жизнью ту бодрость души, которая присуща ему одному.

Поэтому в частности эпикурейский идеал мудреца изображается почти сплошь теми же чертами, как и стоический: и тут мудрец свободен, как боги; возвышаясь своею обдумывающей осмотритель-

ностью над влияниями окружающей жизни и внешней участью, он находит счастье только в самом себе и в своей добродетели, однажды приобретенной и не могущей быть снова утраченной. Однако эпикурейское изображение мудреца нарисовано более светлыми красками, приветливее и радостнее, чем стоическое. Но если оно и избегает стоической суровости, то, с другой стороны, оно бессодержательнее: ему недостает стоического чувства долга, подчинения индивидуума общему закону и сознания ответственности. Правда, и Эпикур ценит духовные наслаждения выше чувственных, так как они более способны вести к идеалу душевного спокойствия; правда, он рекомендует чистые и благородные нравы, утонченность в обращении, благожелание и деликатность по отношению ко всякому, все то, чем он сам отличался в высокой степени; но все же он советует это только потому, что для образованного грека всякая резкость в образе жизни должна была казаться нарушением эстетического наслаждения бытием, ставшего для него естественной потребностью. *Эстетическое наслаждение самим собою*, вот в чем состоит житейская мудрость эпикурейца: эгоизм стал чище, утонченнее, но тем не менее остался тем же эгоизмом.

Понятие *φρόνησις* (рассудительность) построено у Эпикура почти так же, как было у Аристиппа, с той лишь разницей, что момент оценки последствий отдельных наслаждений выдвинут больше, чем это было при случае сделано уже Аристиппом. Лишь на этом, а не на первоначальном различии их ценности, основывает Эпикур и свое предпочтение духовного удовольствия перед телесным; впрочем, при этом он придерживался, согласно своей сенсуалистической психологии, того воззрения, что первое всегда сводится в конце концов на последнее.

Основной характер *этического атомизма* выказывается у Эпикура всего яснее в его обсуждении общественных отношений. Он не признает естественной общности людей, но рассматривает все отношения индивидуумов между собой как такие, которые зависят от произвола единичных лиц и от их разумного обсуждения полезных последствий: он смотрит на эти отношения не как на высшие силы, но лишь как на самостоятельно избранные средства для личного блаженства. В этом смысле он отсоветывает мудрецу даже вступление в брачный союз, угрожающий ему заботами и ответственностью. Подобным же образом он советует уклоняться и от общественной жизни. В *государстве* он видит союз, происшедший из потребности взаимной защиты, который создан путем размышления отдельных лиц, и учреждения которого во всем объеме определяются точкой зрения общей пользы, эта цель права обуславливает собой всюду с одинаковой необходимостью некоторые самые общие понятия, но под влиянием различных обстоятельств они развиваются в многообразии отдельных правовых воззрений.



Достойным мудреца видом человеческого общения является одна дружба. Также и она, конечно, покоится, по мнению Эпикура, на расчете обоюдной пользы, но среди мудрых и добродетельных людей она возвышается до бескорыстного общеджития, в котором эвдемония человека достигает своей высшей степени.

Очень характерно в эпикурейском мировоззрении, что его социальным идеалом является чисто личное отношение — дружба, особенно культивировавшаяся в школе и легко принявшая — в связи с остальными взглядами на мудреца — сладчайший характер взаимного поклонения. Обратной стороной медали является *λάβε βίωσας* (проживи незаметно), в силу которого равнодушие к политическим интересам и ответственности, себялюбивое обособление индивида и упадок общения в государстве возводятся в принцип.

Это эгоистичное удаление в частную жизнь сделало эпикуреизм *реальной философией всемирной римской монархии*: ибо самой твердой основой деспотизма была та страсть к наслаждению, в силу которой каждый старался спасти среди общей путаницы возможно больше личного довольства в тишине своей частной жизни.

Также и утилитарное учение Эпикура о государстве имеет свои зародыши в софистике; но, по-видимому, он первый принципиально провел его и при этом уже развил основные черты той теории договора, при помощи которой в эпоху Просвещения 17 и 18 вв. также старались объяснить государство, как продукт разумного размышления эгоистичных и самих по себе чуждых государственности индивидуумов. Лукреций характерно изобразил этот воображаемый переход человечества из состояния одикостип к государственному союзу: V, 922 f.

Если усмотрение разума должно даровать мудрецу душевный покой, то оно дарует его прежде всего тем, что освобождает его путем правильного познания от всякого суеверия, от всех ошибочных представлений о природе вещей и связанных с ними безумных опасений и надежд, могущих ложно направлять его волю; и в этой мере *φρόνησις* (рассудительность) имеет не только практическое, но и теоретическое содержание. Для этой цели Эпикур считает необходимым *физическое мировоззрение*, которое исключало бы все мифическое и чудесное, все трансцендентное и религиозное, все сверхчувственное и телеологическое; такое мировоззрение находит он у Демокрита.

Срав. *Alb. Lange, Gesch. des Materialismus 2. Auflage (Iserlohn 1873) I, 74 ff., 97 ff.* С демокритовским учением Эпикур, говорят, ознакомился чрез посредство Навзифана: во всяком случае это — самое значительное научное воздействие, испытанное им. Но он очень далек от понимания принципиальной связи мыслей демокритовской системы и от ее усвоения: он выхватывает из мировоззрения этого философа лишь то, что кажется ему пригодным для его поверхностного просветительства, и оставляет без внимания все самое значительное в философском отношении. Отождествление его физического и метафизического учения с системой Демокрита, без сомнения, всего более способствовало отдалению на долгое время справедливой оценки научной величины последнего.

Поэтому *возобновление атонизма* Эпикуром касается, главным образом, учения о том, что ничто не действительно, кроме пустоты и атомов, и что все бывание состоит исключительно в движении пос-

ледних в пустом пространстве. Основную же демокритовскую мысль о чисто механической естественной необходимости всякого движения Эпикур отклоняет. Первичное беспорядочное движение атомов, которое допускал Демокрит, в бесконечном, незнающем никаких направлений пространстве он заменяет первоначально равномерным падением их по направлению *сверху вниз*, — «ливнем атомов»<sup>1</sup>; это движение атомов кажется ему в силу показания чувств чем-то абсолютно данным<sup>2</sup>. Но так как после этого нельзя было бы объяснить встречи атомов, то Эпикур допускает, что отдельные атомы произвольно немного уклонились от этой отвесной линии падения. Через это происходят их столкновения и вихревые движения, из которых возникают сочетания атомов и, наконец, миры; таким образом, мировоззрение Эпикура снова сливается с демокритовским, чтобы далее следовать за ним без всякой самостоятельности. Но ему и важны только эти самые общие основные черты антителеологизма и антиспиритуализма: относительно всех частных вопросов естествознания он прямо объявляет, что совершенно безразлично, в каком смысле они будут решены<sup>3</sup>.

После исследований *Brieger*'а и *Liepmann*'а (см. стр. 143) может быть принято за достоверное, что грубо чувственное представление об абсолютном падении атомов не демокритовского происхождения, а является новым учением Эпикура. На это указывали уже *Lewes*, *Hist. of. Phil* I, 101. — *Suyau*, *Morale d'Épicure*, p. 74. Положительно засвидетельствовано это изменение у *Plut. plac.* I, 3. Как искажение демокритовского учения, оно превосходно изображено у *Цицерона*, *De fin.* I, 6. 17 ff. Срав. его же, *De fato* 20, 46. Если *Лукреций* (II, 225 ff.) и вооружается против взгляда (считавшегося прежде демокритовским), будто столкновения атомов могут быть объяснены быстрее падением более тяжелых, то это, вероятно, относится к гипотезам других эпикурейцев, желавших, может быть — на почве основного взгляда учителя — действовать в духе детерминизма, к чему, кажется, в школе вообще существовала склонность.

Произвольное уклонение от отвесного падения, признанием которого Эпикур разрушает всю систему Демокрита, есть, следовательно, лишь разрешение им же созданного затруднения. То обстоятельство, что Эпикур создавал их себе, объясняется исключительно тем, что он бояливо цеплялся за истинность чувственного впечатления. Способ, каким он разрешал их, вполне соответствует его основному этическому воззрению о метафизической самостоятельности индивидуума: он проводит полную аналогию между этим уклонением атомов от линии падения и произвольными действиями людей, и в обоих случаях является он противником главного учения Демокрита об *εἰσαρτέῃ* (роке).

<sup>1</sup> Lucret. de rer. nat. II, 222.

<sup>2</sup> Diog. Laert. X, 60.

<sup>3</sup> Diog. Laert. X, 87 ff.

Это антителеологическое воззрение на природу, которое именно Лукреций детально разработал и распространил — следуя основной мысли (сравни стр. 77 прим. 1) Эмпедокла — также и на кажущиеся целесообразными органические образования, считается эпикурейцами освобождением от суеверий. Об естественной религии они так же мало говорят, как и о позитивной. Но зато Эпикур развил одну из демокритовских мыслей (см. стр. 151), чтобы населить интермундии — пустые пространства между бесчисленными мирами — блаженными богами, которые, не заботясь об этих мирах и вечно наслаждаясь своим самодовлеющим покоем, являются просветленными воплощениями идеала мудреца, в совершенном виде никогда не существующего на Земле.

С материалистической метафизикой соединяется и у Эпикура *грубо-сенсуалистическая теория познания*<sup>1</sup>. Душа, материальность и смертность которой он особенно выдвигает на вид, получает все содержание своих представлений чрез чувственное восприятие; и потому это последнее со своей непосредственной очевидностью (ἐνάργεια) есть единственный критерий истины. Если, благодаря накоплению одинаковых восприятий, возникают понятия (προλήψεις) и если из них при размышлении о причинах явлений слагаются мнения (δόξαι) и предположения (ὑπολήψεις), то единственным критерием их истинности служит, опять-таки, подтверждение восприятия.

Этими скудными положениями ограничивается логика или, как он называл ее, каноника Эпикура. Срав. *Th. Tohte, Epikur's Kriterien der Wahrheit* (Clausthal 1874). Теорией образования понятий и умозаключения он намеренно не занимался; в его школе Филодем не без успеха трудился над научным образованием гипотез и над индуктивным методом. Срав. *Fr. Bahnsch, Des Epicureers Ph. Schrift περί σπειρώσεως καὶ σπειρώσεως* (Lyck 1879). — *R. Philippon, De Ph. libro π. σ. κ. σ et Epicureorum doctrina logica* (Berlin 1881). — Срав. *P. Natorp, Forschungen* 209 ff.

## 2. СКЕПТИЦИЗМ И СИНКРЕТИЗМ.

Спор о философской истине, который с величайшим оживлением велся между четырьмя большими школами, и притом не только в Афинах, но и в остальных центрах умственной жизни, особенно же в Александрии и в Риме, должен был бы вызвать в непредубежденных умах скептический вопрос о возможности и пределах человеческого познания, если бы даже этот вопрос не был уже поднят в более ранний период развития греческой философии и не оставался бы на очереди еще со времен софистов. Тем понятнее делается, что скептический образ мыслей во время этой борьбы школ и в противовес ей все более и более спланивался в систему, но в то же

<sup>1</sup> И соединяется при помощи далеко неорганической связи, как показывает сравнение с Демокритом.

время и он подчинился общему духу времени и был приведен в самую тесную связь с вопросом о разумном устройстве жизни.

*K.F. Stüddlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus (Leipzig. 1794—95). — N.Maccoll. The greek sceptics from Pytho to Sextus (Lond. and Cambridge 1869).*

§48. Первый, приведший в систему скептицизм и придавший ему этическую окраску, был *Пиррон* из Элиды, деятельность которого относится ко времени возникновения стоической и эпикурейской школ; но деятельность эта состояла, главным образом, в личном преподавании, тогда как литературным представителем его направления был его ученик *Тимон* из Флиунта. Но уже самое содержание этого учения обуславливало собой то, что оно не привело к тесному школьному союзу; и потому оно исчезает уже со следующим поколением.

*Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme (Paris 1877). — R. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften III, 1. ff. — P. Natorp, Forschungen 127 ff.*

О жизни *Пиррона* известно мало; она относится, приблизительно, ко времени от 365 до 275 г. Не лишено вероятия, что на родине ознакомился он с алидо-вретрийской, а также и мегарской софистикой (ср. §28); случилось ли это при посещении *Бризона*, бывшего будто бы сыном *Стилопа*, остается под большим сомнением. Достоверной датой является то обстоятельство, что он вместе с *Анаксархом* (см. стр. 151), последователем *Демокрита*, участвовал в походе *Александра* в Азию. Впоследствии он жил и преподавал в своем родном городе; об его сочинениях ничего неизвестно.

Если идет речь о *скептической ошколеп*, то по самой сущности дела это не есть организованный союз для научной работы, подобно четырем другим школам; хотя греческие историки и здесь устанавливают диадоксии, но и для этого, и для последующего времени следует допустить, что под ними подразумевались только наиболее значительные представители скептического образа мыслей (ἀγωνή). К ним принадлежит прежде всего (остальные имена ближайшего после *Пиррона* времени, о которых см. *Zeller IV<sup>3</sup>, 483*, не имеют значения) *Тимон*, живший, приблизительно, между 320—230 гг., поселившийся под конец в Афинах, из обширной литературной деятельности которого сохранились, главным образом, отрывки его *ὄλλοι* (насмешливые стихотворения), в которых он осмеивал философов. Срав. *C. Wachsmuth, De Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis, c отрывками (Leipzig 1859).*

Непосредственное происхождение пирронизма из софистики сказывается частью в том, что он опирается на протагоровский релятивизм, частью же в воспроизведении им скептических аргументов цинического и мегарского учений. Ввиду относительности и восприятий, и понятий *Пиррон* утверждает, что если чувства и разум, взятые порознь, вводят в заблуждение, то тем менее можно ожидать истины от совокупного действия этих двух обманщиков. Восприятие представляет нам вещи не такими, какие они есть, а такими, какими они являются вследствие случайных отношений; все же понятия, не исключая и этических, условны (νόμοι), не вытекают из естественной необходимости. Поэтому наряду с каждым утверждением можно

защищать и противоположное ему: из противоречащих предложений одно сбѣит οὐ μᾶλλον (не более, чем другое; поэтому не следует ни о чем уверенно высказываться и надо воздерживаться от суждений (ἐπέχειν)). Так как мы ничего не знаем о вещах, то они для нас безразличны (ἀδιάφορα): кто постоянно воздерживается от суждений, тот не подвержен душевным волнениям, возникающим из ошибочных представлений. Нравственная ценность ἐπιουχία (воздержания от суждений) заключается в том, что только оно одно ведет за собой *атараксию*, которая и для скептиков является нравственным идеалом.

Одинаковое значение, придаваемое атараксии и Эпикуром и Пирроном, в связи с решительным отращением к научным исследованиям наводит на мысль, что оба учения имеют общий источник в представлениях младших последователей Демокрита, какого-нибудь Анаксарха и Навзифана; но все же относительно этого ничего нельзя утверждать наверняка. Очевидно, что демокритовское мировоззрение должно было скорее чем телеологические системы содействовать развитию квиэтической морали; но и гедоническое направление, и одностороннее развитие протагоревского релятивизма, который у Демокрита составлял лишь второстепенный момент его учения, можно отметить только, как отпадение от Демокрита и возвращение к софистике.

Даже если так называемые 10 троп, в которых позднейший скепсис формулировал относительность восприятий, в дошедшей до нас форме и не принадлежат Пиррону, то во всяком случае их протагоровская основная мысль была ему хорошо знакома. Что он старался сколько-нибудь систематизировать скептическое учение, вытекает уже из того подразделения, о котором учил Тимон: должно исследовать свойства вещей, наше правильное к ним отношение и ту выгоду, которую мы можем ожидать от него. Что последнее и есть истинная цель всего рассуждения, очевидно само по себе. Атараксия — это скептическая эвдемония. При этом ἐπιουχία (воздержание от суждений) не только в теоретическом, но и в практическом отношении понимается как воздержание не только от суждения, но и от всякой оценки, и тем самым — от желания и чувствования. Это напоминает стоическую апатию, состоявшую также в задержке согласия: в обоих случаях идеал мудреца одинаково чужд миру и одинаково отрицательно относится к нему. — 'Επιουχία (называемая также ἀκατάληψια, непостижение) считалось отличительным центральным понятием системы: ее последователи прямо назывались ἐφεκτικοί (воздерживающиеся).

Научно и практически более применимую форму принял скепсис вследствие того, что временно достиг господства в одной из больших школ. Он был внесен в платоновский союз *Аркезилаем*, следовавшим за Кратетом (ср. §38), как глава школы, и умершим в 241 г. Здесь скепсис удержался в течение приблизительно полутора столетий — время, которое принято называть периодом *средней Академии*. Самым выдающимся представителем школы за это время был *Карнеад* из Кирены, умерший в 129 г. после многолетнего заведывания школой.

Изю всей средней Академии только эти две личности выступают более отчетливо. Но, кажется, ни один из них не оставил сочинений: учение Аркезилая записал его ученик и преемник Лакид; то же самое сделал для Карнеада — Клитонах (ум. ок. 110). Мы имеем о них лишь косвенные сведения главным образом, благодаря Цицерону, Сексту Эмпирику и Диогену.

Аркезилай (также Аркезил) из Питаны в Эолии родился ок. 315 г., слушал Теофраста, потом академиков, но был также под влиянием мегарцев, вероятно и Пиррона; он прославился как остроумный и находчивый братор. Срав. *A. Geffers, De A. (Götting. 1841)*; он же, *De A. successoribus (Götting. 1845)*.

Научным значением и положением в общественном мнении его превосходил Карнеад, великий противник Стои, произведения которой он тщательно изучил и опровергал в своих блестящих речах. Он появляется в Риме в посольстве философов 155 г. и дает там в своих двух речах за и против справедливости пример *in utramque partem disputare*, произведший глубокое впечатление. Сравни *Roulez, De C. (Cent 1824)*.

Имена остальных см. у *Zeller'a IV<sup>3</sup>, 498, 523 ff.*

Отрицательную часть учения Пиррона восприняли в себя академические скептики, по-видимому, без существенных изменений. Но, применяя ее, главным образом, к полемике против стоиков, они приспособили эти аргументы к опровержению учения противников о критерии истины. В этом направлении выступил именно Карнеад с уничтожающей диалектикой, указывая на то, как мало способен субъективный момент *συγκατάθεσις* (согласия) дать нам верное отличие истинного от ложного; вообще он подробно разбирает многочисленные трудности учения о *καταληπτικῆ φαντασία* (постигнутое представление). Но он направлял свои нападки также и против обеспечения истины логическим ходом мыслей, показывая, как каждое доказательство, для действительности своих посылок, требует нового доказательства и так далее *in infinitum*, так как нет непосредственной достоверности.

Поразительно, как мало, по-видимому, эти последователи Платона обращали внимания на рационализм своей первоначальной школьной системы: они не противопоставляют его стоическому сенсуализму, они даже решительно отказываются от него, признавая, в силу своего радикального скепсиса, невозможным и разумное познание; но в то же время они, по-видимому, не опровергали его прямо, а скорее в молчаливом соглашении признали его отжившим. Когда рассказывают про Аркезилая (*Sext. Emp. Routh. Нур. I, 234 f.*), что будто бы он пользовался скепсисом только для полемики и для умственной гимнастики, а в самом тесном кругу учеников продолжал держаться платонизма, то это справедливо, пожалуй, только в том отношении, что Академия ухватилась сперва за скептические аргументы, как за желанное средство для борьбы против все более угрожающей конкуренции Стои, но, благодаря им, она сделалась чуждой своему собственному положительному учению. При этом не только не невозможно, но даже вполне вероятно, что в то время, когда среди глав школы происходило это движение, в самой школе продолжала, по-прежнему, жить традиция платоновского учения. Как силен был полемический интерес среди глав школы, видно на примере Карнеада, который призывая против стоицизма, наряду с этими формальными возражениями, направлял и многие другие, касавшиеся его содержания, и иногда с большим остроумием опровергал теологию, телеологию, детерминизм и естественное право Стои.

И у средней Академии следствием этих воззрений явилось признание *ἐποχή* (воздержание от суждения). А между тем, Аркезилай, а еще более Карнеад понимают, что оно практически не-

возможно. Чтобы действовать, человек должен согласиться с некоторыми представлениями, и если он отрекается от истины, то он должен удовлетвориться вероятным (εὐλογον — правдоподобное, ἀληθὲς φαίνόμενον — кажущаяся истина). Ни этические принципы, ни познание отдельных житейских отношений не могут быть доведены до несомненной достоверности; но зато и на волю действуют неясные и не вполне очевидные представления. Поэтому все сводится к правильной оценке степени вероятности различных представлений. Таких степеней очень много, главных же три: низшая степень находится в таком представлении, которое вероятно само по себе, и больше ничего (πιθανή); следующая — в таком, которое, кроме того, не впадая в противоречия (πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος), вступает в связь со всем тем кругом представлений, к какому оно и само принадлежит; наивысшая — в каждом элементе такого круга представлений, если все части его исследованы со стороны этого взаимного согласования (πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη).

Содержание, найденное Карнеадом для этой практической вероятности, сполна покрывается учением древней Академии о благе, так что вся его система является попыткой путем скептицизма разрушить догматические учения и обосновать академическую мораль.

Должно обратить внимание на то, что (опять-таки в зависимости от духа того времени) эта теория вероятностей, принадлежащая средней Академии, возникла не из логического, а из этического интереса, и только к этике и применялась; но это не мешает признать, что Карнеад, которому мы, главным образом, обязаны выработкой этой теории, действовал несомненно с логической утонченностью, придерживаясь в значительной степени аристотелевской Топики. Главный источник — Sext. Emp. adv. math. VII, 166 ff.

Впоследствии скептицизм снова отпал от Академии, в которой стали преобладать догматико-эkleктические стремления, и перешел в среду врачей эмпириков. Главными представителями этого учения являются Энесидем, Агриппа и Секст Эмпирик.

Об обстоятельствах жизни этих мужей мы имеем лишь крайне скудные сведения. Срав. P.L.Naas. De philosophorum scepticorum successionibus (Würzburg 1875). Энесидем происходил из г. Кносса, преподавал в Александрии и написал Πυρρώνειοι λόγοι (учение Пиррона), посвященное им академику Л.Туберу и сохранившееся в извлечении у Фотия. Если этот Тубер был другом Цицерона, то деятельность Энесидема следовало бы отнести не позже, как к середине I в. до Р. X. и даже несколько ранее; но это не совсем достоверно, и Целлер переносит его к началу нашей эры (а Макколь даже к 130 г. п. Р. X.); но расчет по диадохиям — при неопределенности состава школы скептиков — крайне сомнителен. — E.Saisset, Le scepticisme: Enésidème, Pascal, Kant (Par. 1867). — P. Natorp, Forschungen 63 ff., 256 ff.

Об Агриппе мы знаем только вследствие упоминания его учения о пяти тропах; от многих других скептиков сохранились одни лишь имена. Ср. Zeller V<sup>3</sup>, 2 ff.

Также и о Сексте Эмпирике, жившем ок. 200 г., не известны достоверно ни его родина, ни местопребывание; напротив того, его сочинения составляют самый полный свод скептических учений. Сохранились Πυρρώνεια ὑποτυπώσεις (Пирроновы очерки) в 3 книгах и два других произведения, которые принято соединять под заглавием *Adversus Mathematicos*; из них одно (книга 1—6) трактует о науках общего образования: грамматике, риторике, геометрии, арифметике и музыке, другое же (7—11 кк.) критикует с скептической точки зрения логические, этические и физические теории философов. Срав. *E. Pappenheim, De S.E. librorum numero et ordine* (Berl. 1874); *ego же, Lebensverhältnisse des S.E.* (Berl. 1875). Он же перевел и комментировал очерки Пиррона (Leipz. 1877). — *S. Haas, Leben des S.E.* (Burg-hausen 1883); *ego же, Über die Schriften des S.E.* (Freising 1883).

Этот *позднейший скептицизм* идет во всем существенном по стопам древнего; так же напрасно пытается он отрицать и свою зависимость от средней Академии. Возражения Протагора против чувственного познания разделяет он — в лице Энесидема, кажется, впервые — на десять так называемых τρόποι (приемов), в которых без должного порядка обсуждается релятивизм частью воспринимающего субъекта, частью воспринимаемого объекта, частью, наконец, взаимного отношения того и другого. Большее значение имеет установление Агриппой пяти троп: к релятивизму восприятий (ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι τρόπος — прием, основанный на отношении) и к противоречию мнений (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας — прием, основанный на разногласии) присовокупляет он затронутую уже Карнеадом мысль, что всякое доказательство или требует бесконечного ряда предпосылок (ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων — прием, восходящий в область беспредельного), или незаконным образом предполагает недоказанные посылки (ὁ ὑποθετικός — указывающий на предположении) и, наконец, высказывает соображение (ὁ διάλληλος), что научная работа основывает свои доказательства на предположениях, которые в свою очередь могут быть подкреплены тем самым, что еще надо доказать. Эти воззрения Агриппы, перешедшие к его преемникам, имели своим следствием сведение скептической теории к двум тропам: познание возможно или благодаря непосредственной, или благодаря опосредствованной достоверности; но первой вовсе нет, так как при относительности всех представлений не существует для них критерия, вторая же была бы возможна лишь тогда, если бы могла найти свои посылки в первой.

Спорный вопрос о том, действительно ли Энесидем, как, по-видимому, сообщает и Секст, перекинул мост от общей всем скептикам софистической теории (равновесие за и против, т.е. что одинаково может быть защищено и утверждение, и отрицание каждого положения) к воспроизведению метафизического понятия о реальности противоположностей, т.е. к гераклитовской системе, разрешен, как кажется, Целлером (V<sup>3</sup>, 37 ff.) в том смысле, что здесь мы имеем дело с недоразумением античных повествователей.



Новые тропы, остроумно введенные Агриппой, направлены, главным образом против аристотелевской теории об *ἀεὶς* (см. стр. 213) и приближаются к той *Апо-ди*, которую в недавнее время выставил Миаль против силлогистики. Срав. *Sext. Emp. Pyth. hyp.* II, 194 ff. — *J. St. Mill, System der deductiven und inductiven Logik* II, 3, 2 (переведено *Comperz* ом I, 188 ff.).

В зависимости от воззрений школы врачей эмпириков, отклонявших всякие этиологические теории и ограничивавшихся исключительно врачебным опытом (ср. стр. 99), находится обстоятельное рассмотрение скептиками со времени Энесидема понятия *причинности*. Они раскрыли в нем различные диалектические метафизические трудности: его относительность, отношение во времени между причиной и действием, множественность причин каждого события, недостаточность гипотез, требующих, в свою очередь, причинного объяснения и т. д.

§49. Все четыре великие философские школы, существовавшие в Афинах в Академии, в Лицее, в Стое и в Садах — сильно, даже страстно враждовали друг с другом в 3-м и 2-м вв.; и еще долгое время спустя их антагонизм выражался настолько ясно, что со времени Марка Аврелия для них в афинском оуниверситетеп назначены правительством отдельные кафедры. Тем не менее при этом взаимном соприкосновении различные учения настолько сгладились, что в 1-м в. до Р. Х. во всех школах (конечно, всего менее в эпикурейской, остававшейся относительно неизменяемой) проявилось стремление, настаивая менее резко на отличительных учениях, выдвинуть в различных системах все соединимое и сойтись на общей почве, имевшейся в самых общих учениях о нравственности.

Именно Стоя, согласно своему основному характеру, первая склонилась к такому *синкретическому* направлению, смягчив свою этическую строгость и расширив свой научный интерес; и она со времен *Панэция* и *Посидония* приняла в свое учение многое из системы Платона и главное из Аристотеля. При этом наиболее действительным связующим звеном оказалась основная телеологическая черта мировоззрения, и потому-то именно эпикуреизм остался более или менее в стороне от этого процесса слияния.

С другой стороны, насколько сильно могло быть при случае сочувствие этому слиянию со стороны аристотелевской школы, доказывает псевдо-аристотелевское сочинение *περί κόσμου* (о мире), составленное, по всей вероятности, перипатетиком и, как можно думать, около начала нашей эры. Оно представляет интересную попытку соединить аристотелевский теизм со стоическим пантеизмом таким образом, чтобы хотя и признавалась трансцендентность божественного духа, но целесообразное устройство мира объяснялось бы все же вездесущим его устрояющей силы; причем, однако, эту силу делали относительно самостоятельной, противопоставляя ее божественной сущности.

Срав. у Zeller'a (IV<sup>3</sup>, 631, 3) литературу, а также и следующее там толкование; так же и его статьи в Sitz. — Ber. der Berl. Ak. 1885, p. 399 ff. — Посредствующим звеном между перипатетической и платоновской этикой считает Целлер (IV<sup>3</sup>, 647 f.) псевдо-аристотелевский трактат περὶ ἀρετῶν καὶ κακίῶν (о добродетелях и о пороках).

Руководящая для последующих времен мысль о слиянии главных телеологических систем была впервые принципиально высказана, как кажется, в Академии. Здесь Филон из Лариссы (87 г. до Р. X. в Риме) первый повернул назад от скепсиса к догматическим воззрениям и утверждал, что при всей внешней полемической стороне они постоянно составляли внутреннее учение школы; но также и в его изложении эти воззрения лишь в незначительной степени походили на подлинное учение Платона. Выдающийся же ученик его, Антиох Аскалонский, слушателем которого был Цицерон во время своего пребывания в Афинах, зимой 79—78 г., защищал тот взгляд, что системы Платона и Аристотеля — лишь различные выражения для одного и того же содержания, повторившегося, наконец, с некоторыми терминологическими изменениями и в стоицизме.

J. Grysaer, Die Akademiker Philon und Antiochus (Köln 1849). — C. F. Hermann, De Philone Larissaeo (Göttingen 1851 и 1855). — C. Chappé, De Antiochi Ascalonitae vita et doctrina (Paris 1854). — R. Hoyer, De Antiocho Ascalonita (Bonn 1883).

Конечно, платонизм этой третьей (со включ. четвертой и пятой) Академии сказывается почти только в ее этическом учении; учение об идеях было оставлено в стороне еще самим Антиохом, хотя связь со скептическим периодом школы он порвал гораздо энергичнее, чем Филон. Метафизика и физика у обоих еще в преобладании; а теория познания и этика по крайней мере настолько же стоически, как и платоновские. Как продолжатели направления Антиоха, упоминаются александрийцы Эвдор, Арей Дидим и Потамон.

Усвоение греческой философии римлянами приняло естественным образом совершенно эклектический характер. Когда они, поборов свое первоначальное нерасположение, стали изучать греческую науку, то они внесли в нее со свойственной им практичностью потребность в этической ориентировке и в необходимом для государственного человека общем образовании. Не заботясь о тонкостях и об изодрении школьных споров, они извлекали из различных систем все им нравившееся, руководствуясь в этом выборе той точкой зрения, что истина должна быть найдена в практически применимом убеждении, всем явственным своею естественною очевидностью. Но этой точке зрения оздорового смысла соответствовало прежде всего стоическое учение о consensus gentium.

Заслугой Цицерона является то, что он в этом духе скомбинировал греческую философию для своих соотечественников и изложил ее в изящной форме. Наряду с ним следует упомянуть его друга Варрона и школу Секстия, процветавшую короткое время около начала нашей эры. Хотя Цицерон и не имел самостоятельного философского значения, но он достиг большого успеха именно тем, что он внес

философское содержание греческой культуры в общую латинскую литературу и тем самым сделал ее плодотворной в культурно-историческом отношении и за пределами римского мира.

*E. Zeller, Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern (Virch. Holtz. Vortr. Berl. 1866).* — *Durand de Laur, Le mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite (Paris 1874).*

Страх, испытываемый более суровыми из римлян, что новая мудрость подорвет древние нравы государства, вызвал еще в 161 г. до Р. X. постановление сената, изгнавшее из Рима философов и риториков; но в половине этого столетия, главным образом благодаря афинскому посольству философов (Карнеад, Критолой и Диоген) в 156—55 г. греческая философия стала неудержимо овладевать римской мыслью, сперва при посредстве греческих учителей в Риме, а потом благодаря тому, что среди римской молодежи вошло в обычай совершенствовать свое образование в центрах греческого просвещения, — в Афинах, Александрии и Родосе.

М. Туллий Цицерон (106—43) слушал в Афинах и в Родосе греческих философов всех школ и много читал, так что, когда в последние годы своей жизни он задумал изложить греческую философию на латинском языке, у него был под руками богатый материал, из которого он, — правда без большого научного разбора, — но с верным тактом и пониманием того, что соответствует потребностям Рима, довольно скоро составил свое сочинение. Сохранились: *Academica* (отчасти), *De finibus bonorum et malorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De officiis*, *Paradoxa*, *De amicitia*, *De senectute*, *De natura deorum*, *De fato* (неполное), *De divinatione*, *De republica* (отчасти); отрывки из произведений *Hortensius*, *Consolato*, *De legibus*. Цицерон не скрывает, что в главном он только перелагает греческие оригиналы. Во многих случаях оказалось возможным определить его источники. Из чрезвычайно богатой литературы (*Überweg-Heinze I, 283 f.*) следует упомянуть: *A. B. Krüsch, Forschungen*, Bd. I: *Die theologischen Lehren der griechischen Denker; eine Prüfung der Darstellung Cicero's (Gött. 1840).* — *J. F. Herbart, Über die Philosophie des C. (1811, W. W. XII, 167 ff.).* — *R. Kühner, M. T. C. in philosophiam eiusque partes merita (Hamburg 1825).* — *C. F. Hermann, De interpretatione Timaei dialogi a C. relicta (Göttingen 1842).* — *J. Klein, De fontibus Topicoꝝ Ciceroꝝ (Bonn 1844).* — *Th. Schüchke, De fontibus librorum C. qui sunt de divinatione (Jena 1875).* — *K. Hartfelder, Die Quellen von C. de divinatione (Freiburg i./B. 1878).* — в особенности же *R. Hürzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften (3 Bde. Leipzig 1877—83).*

В теории познания Цицерон примыкает к средней Академии, как к самому скромному, самому последовательному и в то же время самому изящному способу философствовать; согласно с этим он скептивен по отношению к метафизике, к физическим проблемам большею частью равнодушен; но в области морали он не удовлетворяется вероятностью, а прибегает — и в ней, и в отделах, относящихся к естественной религии (бессмертие, бытие Божие, целесообразное устройство мира) к стоическому учению о *consensus gentium*. Однако *κοινὰ ἔννοια* (общие понятия) понимает он не в смысле стоического *πρόληψις* (понятия), а скорее как прирожденное, внушенное природою и потому непосредственно достоверное убеждение, в изящном изображении которого и заключается его сила, как писателя.

Так же и его друг, ученый М. Терренций Варрон (116—27), настолько обстоятельно изучил историю греческой философии, что различал в ней до 288 учений. Но в эклектизме Антиоха Аскалонского нашел он их правильное сочетание, к которому он присоединил немножко более стоического элемента в духе Панэция. От него в особенности перенял он различение религии философской, поэтической и гражданской.

Еще ближе к стоицизму стоит школа *Секстия*, первый основатель которой *Квинт Секстий* жил еще во времена *Августа*; за ним следовали одноименный с ним сын его и *Сотион Александрийский*, высокочтимый учитель *Сенеки*, кроме того еще некоторые другие (*Zeller IV<sup>3</sup>, 676 f.*). Школа скоро утасла, так как она, по-видимому, держалась только тем личным впечатлением, которое произвела полная достоинства нравственная проповедь секстиев. Из их изречений сохранились некоторые в сирийской переработке (изд. *Gildemeister a, Bonn 1873*). Содержание их составляет, главным образом, стоическая мораль, соединенная с древнепифагорейскими предписаниями (вероятно, под влиянием *Сотииона*).

Не как школьная традиция, а как убеждение образованных людей просуществовала популярная эклектическая философия — приблизительно в том виде, в каком изложил ее *Цицерон* — в течение всех древних веков. Наиболее выдающимся литературным выразителем ее в позднейшее время был известный врач *Клавдий Галлен* (ум. ок. 200 г.), увековечивший свое имя в истории формальной логики неудачным открытием 4-ой фигуры силлогизмов, названной его именем. О его философии смот. *K. Sprengel, Beiträge sur Geschichte der Medizin I, 117 f.* — *Ch. Daremberg, Essai sur Gallien considéré comme philosophe* (в его издании отрывков комментария к *Тимею*, Paris-Leipz. 1848); далее ряд трактатов *E. Chauvet* (Caen и Paris 1860—82). — О галленовской фигуре см. *Ueberweg, Logik §103*.

§50. Это было последствием софистического просвещения и вызванного им разрушения всякой веры в сверхъестественное, что платоновский имматериализм не мог укрепиться в греческих и римских образованных кружках и что поэтому все различные школы ввиду холодной рассудочности естественной религии единодушно влагали все свое воодушевление в нравственную область. А между тем среди народов Римского государства религиозное настроение возросло до могучего страстного стремления к спасающему убеждению и стало все более и более проникать в философию. В массе утратилась присущая эллинам вера в достаточность земной жизни самой по себе и сменилась тем лихорадочным исканием высшего, таинственного удовлетворения, которое сказалось в испытывании всех чужих фантастических культов; так же и в философии исчезла вера в законченное совершенство омудреццап и уступила место потребности ожидать от какой-то высшей силы того блаженства и освобождения от мира, которых не может даровать добродетель. И вот, когда в сознании своего бессилия древний мир весь проникся страстным ожиданием помощи свыше, философия перешла от сенсуализма и рационализма, господствовавших в послеплатоновское время, к мистицизму, и ухватилась теперь в силу внутреннего влечения за мировоззрение, противопоставляющее чувственный мир сверхчувственному, — за платонизм.

Средоточием этого движения была *Александрия*, где при оживленных сношениях народов востока и запада и слияние религий совершалось в наиболее широких размерах. Здесь около начала нашей эры появляются два направления мистико-религиозного платонизма, из которых одно было ближе к греческой, другое — к вос-

точной жизни: так называемый новопифагореизм и иудейско-александрийская философия. Но оба они сводятся, по-видимому, к попытке преобразовать в научную теорию с помощью платонизма те воззрения, которые лежали в основе пифагорейских мистерий.

Срав. *W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajan, Hadrian und den Antoninen* (Marburg 1853). — *Th. Ziegler, Über die Entstehung der alexandrinischen Philosophie* (Philologenversammlung 1882).

Что так называемый новопифагореизм есть лишь особая ветвь эклектико-религиозного платонизма, выясняется само собою из содержания его учения: он имеет лишь очень мало общего с оригинальной пифагорейской философией (§24), но зато тем ближе стоит к религиозному духу пифагорейских мистерий. Но в этом отношении он, как указал *Целлер* (ср. преимущественно в V<sup>3</sup>, 325 ff.) в такой мере сходится с иудейской сектой *Ессеев*, что происхождение этой последней, равно как и ее новых религиозных воззрений, должно искать в соприкосновении иудейства с орфико-пифагорейскими мистериями. Практическим следствием этого сближения было возникновение учения *Ессеев* в Палестине, а теоретическим — возникновение философии *Филона* в Александрии.

*Пифагорейский союз*, утративший в течение IV в. до Р. X. характер философской школы, но все же сохранивший мистерии и связанный с ними аскетический образ жизни, снова выступает в последнем столетии до Р. X. с философскими учениями, имеющими, однако, преимущественно религиозную окраску; он развивает их в продолжении двух следующих столетий в обширной литературе, которую почти сплошь подсовывает Пифагору или другим древним пифагорейцам, в особенности *Архиту*. Из лиц, представляющих это направление и называемых потому *новопифагорейцами*, должно упомянуть: *П. Нигидия Фигула*, друга *Цицерона*, затем *Сотиона*, приверженца *Секстиев* (ср. §49), но главным образом *Аполлония Тианского* и *Модерата* из Гадеса, из позднейшего же времени — *Никомаха* из *Геразы* и *Нумения* из *Апамеи*.

*M. Hertz, De Nigidii Figuli studiis atque operibus* (Berlin 1845); об этом же диссертации *Breysig*'а (Berlin 1854) и *Klein*'а (Bonn 1861).

*Аполлоний* считал сам себя идеалом новопифагорейского мудреца и почитался за такового и другими; он с большим шумом выступил во времена *Нерона*, как основатель религии. Жизнь его, в изукрашенном и чудесном виде, была описана *Филостратом* (ок. 220 г.) издание *Westermann*'а, Paris 1848 и *Kayser*'а, Leipz. 1870—71 г.). — Срав. *Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus* (in den drei Abhandl., Leipz. 1876); подробности см. у *Überweg-Heinze* I<sup>7</sup>, 300 f.

*Нумений*, живший во второй половине 2-го века, находится уже под влиянием *Филона*, а также, вероятно, и *гностиков*; характерно для него учение о трех богах: о высшем сверхчувственном, об образующем материю *демиурге* и об образованной таким путем вселенной (срав. *F. Thedinga, De N. philos. plat.* Bonn 1875). От его младшего современника *Никомаха* дошли до нас еще сочинения по арифметике и музыке.

О подложной литературе, объясняющейся, главным образом, из потребности школы в авторитете, смотри *Fr. Beckmann, De Pythagoreorum reliquiis* (Berlin 1844) и *Zeller* V<sup>3</sup>, 100 f.

Совершенно на прежний лад (срав. стр. 40) соединяет новопифагореизм с фантастичным культом своих низших богов и демонов — монотеизм, но преобразует его при помощи платоно-аристотелевского учения в почитание *Бога, как чистого духа*, которому человек должен служить не внешними жертвами и действиями, но в душе — безмолвной молитвой, добродетелью и мудростью. Как проповедник этого чистого богопознания и этого высшего богослужения, странствовал Аполлоний по древнему миру; Пифагор и он почитаются, как совершенные люди, в лице которых явилось семя Божество. Научное же значение школы заключается в том, что с этим культом она соединяет также и философские понятия. Правда, элементы их она всецело заимствует у Платона, Аристотеля и отчасти у Стои; но при этом она выгодно выделяется живостью своего теоретического интереса из общего одностороннего морализирующего движения того времени: ее интерес распространяется, хотя не самостоятельно и непронизводительно, так же и на логические и физические вопросы.

При этом основной предпосылкой служит резкий дуализм духа и материи, и именно в том смысле, что первый является благим и чистым принципом, а вторая — злым и нечистым. Хотя, таким образом, и здесь Бог изображается на стоический лад, как *пνεῦμα* (дух), оживляющий весь мир, но, с другой стороны, он должен быть свободен от всякого соприкосновения с материей, которая бы осквернила Его: поэтому Он не может непосредственно влиять на нее, и с этой целью, как посредник между Богом и материей, вводится демиург (из платоновского «Тимея»; см. стр. 187). *Идеи* же, по образу которых он построяет мир, считаются новопифагорейцами лишь *первообразными представлениями в божественном духе*, и столь же фантастическим образом, как это уже было начато Платоном и его ближайшими учениками, то отождествляются с числами, то приводятся в таинственную с ними связь. В то же время они суть те формы (в аристотелевском смысле), по которым образуется материя. В мире посредствующих степеней между Богом и материей находятся выше людей демоны и боги звезд.

Метафизическому дуализму соответствует и антропологический, по которому дух, заключенный для наказания в тело, как в темницу, должен освободиться из нее путем очищения и покаяния, умерщвлением желаний и жизнью, посвященной Богу. Платоновское деление души на три части (в смысле Тимея) сливается с аристотелевским учением о *νοῦς*; бессмертие представляется (отчасти умышленно) в мифической форме переселения душ. Подавление чувственности есть этико-религиозная задача человека, для исполнения которой ему подается помощь чрез Божественное откровение, глаголю-

щее устами святых мужей, каковы Пифагор и Аполлоний, а также и чрез посредствующих демонов.

По словам новопифагорейцев, Пифагор в своем тайном союзе открывал это учение, облекая его в образное учение о числах; и Платон многое заимствовал у него; позднейшие пифагорейцы, именно Нумений, относят откровение к еще более далеким временам, — к Моисею, на что имел решающее влияние пример Филона.

Существенное отклонение новопифагореизма от платоновской метафизики заключается в том, что идеи (и числа) лишаются своей метафизической самостоятельности и делаются образами мышления в божественном духе: позднее это воззрение было господствующим и в новоплатонизме (сравни, впрочем, стр. 167). Чрезвычайно важное значение этого изменения заключается в том, что неведущая субстанция мыслится теперь как дух, т. е. как направляющаяся с сознанием *вовнутрь* (*bewusste Innerlichkeit*). Начало этого учения надо искать в аристотелевском учении о νόσος νοήσεως (мышление о мышлении); полного же развития эта тенденция достигает в филоновском понятии Божественной личности.

Новопифагореизм — первая система, выразившая принцип авторитета в форме *Божественного откровения* и тем самым положившая начало мистическому направлению античной мысли в противоположность сенсуализму и рационализму. Святые этой философской религии — избранники Божии, на долю которых выпало чистое учение. Теоретически этот новый источник познания определяется еще как νόσς, как непосредственная интуиция умопостигаемого (νοητόν), и отличается как от διάνοια, познания рассудочного, так и от δόξα (мнения) и αἰσθησις (чувственного восприятия).

Учение о демонах дает научное основание своеобразному слиянию этого монотеизма с культом мистерий; оно вытекает из потребности заполнить пропасть между божественной трансцендентностью и миром. Оно же дает возможность включать в систему все виды верований и культов, как бы ни были они фантастичны. В связи с этим стоит и подробная *мантика*, заимствованная новопифагорейцами у стоиков.

В близком родстве с этим учением находится также и своеобразное слияние платонизма с иудейским религиозным учением, совершившееся в начале нашей эры в так называемой *александрийской религиозной философии*, представителем которой является *Филон* александрийский.

*A. Gfrörer*, Ph. und die alex. Theosophie (2. Aufl. Stuttg. 1835). — *F. Dähne*, Die jüdisch-alex. Religionsphilosophie (Halle 1834). — *M. Wolff*, Die philonische Philosophie (2. Auflage, Gothenburg 1858). — *J. Simon*, Histoire de l'école d'Alexandrie (Paris 1843 ff.). — *E. Matter*, Essai sur l'école d'Alexandrie (Paris 1840 ff.). — *E. Vacherot*, Histoire critique de l'école d'Alex. (Paris 1846 ff.). Об учении о λόγος ε: *F. Keferstein*, Ph. Lehre von dem göttlichen Mittelwesen (Leip. 1846). — *J. Bucher*, Philonische Studien (Tübingen 1848). — *Ferd. Delauney*, Ph. d'Alex. (Paris 1867). — *M. Heinze*, Lehre v. L. 204 ff. — *J. Réville*, Le logos d'après Philon (Genf 1877). Кроме того, истории иудейства *Jost* а, *Grätz* а и *Abbr. Geiger* а. — *Ewald*, Gesch. des Volkes Israel, так же *A. Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi и др. сочинения по истории догматов. Подробнее у *Überweg-Heinze* 17, 292.

*Филон* (приблизительно от 25 г. д. Р. X. до 50 г. п. Р. X.) происходил из одной из самых уважаемых еврейских семей Александрии; в 39—40 г. он стоял во главе посольства, отправленного александрийскими евреями к Калигуле. Его

сочинения (среди которых много подложных и недостоверных) изданы *Th. Mangey* (London 1742), *C.E. Richter*'ом (Leipz. 1838) и стереотипно *Tauchnitz*'ем (Leipz. 1851). Срав. *Ch. G. L. Grossmann*, *Quaestiones Philoneae* (Leipz. 1829) и друг. статьи. — *Jac. Bernays*, *Die unter Ph's Werken stehende Schrift über die Ewigkeit der Welt* (Abhandl. der Berl. Akad. 1877).

Уже с половины второго столетия до Р. Х. становится заметным влияние греческой философии, в особенности платоновских, стоических и аристотелевских теорий на истолкование Священного Писания евреями (Аристул, Аристей): все, что было тут значительным в принципиальном отношении, соединилось в лице Филона.

Резче, чем где-либо в эллинской философии, выступает *трансцендентность Бога* у Филона. Бог у него так высоко вознесен над всем конечным, что собственно может быть определен только отрицательно — чрез отрицание всех эмпирических свойств (*ἄπλοιος* — бескачественный) и еще — вполне абстрактно, как абсолютное бытие (*τὸ ὄν* — сущее есть по платоновскому принципу так же и *τὸ ὑευνικώτατον* — самое благородное), которое выше всех доступных человеческому представлению совершенств, равно как — выше добродетели и мудрости. Однако вместе с тем Божественная сущность есть сила, образующая всю вселенную своею благостью и правящая ею своим могуществом. Но так как Божество не может приходить в непосредственное соприкосновение с нечистой и злой материей, которая является, в противоположность к Нему, пассивным вещественным принципом, то из Него исходят силы (*δυνάμεις*), с помощью которых Он образует и направляет мир. Эти (стоические) силы отождествляются, с одной стороны, с (платоновскими) идеями, с другой — с ангелами иудейской религии: их объединением служит *λόγος* (слово) — второй Бог, который совмещает в себе, с одной стороны, все первообразные идеи (*λόγος ἐνδιάθετος* = *σοφία*), а с другой стороны — целесообразно создающие силы, открывающие в мире Божественную сущность (*λόγος προφορικός*).

В человеке, как микрокосме, дух божественного происхождения (*νοῦς* — ум) стоит наряду с пагубной чувственностью (*σάρξ* — плоть) и по собственной вине так опутан ею, что может быть освобожден от всеобщей греховности лишь посредством Божественной помощи. Задача человека состоит в том, чтобы уподобиться чисто духовной сущности Божества; но равнодушное отношение ко всем желаниям (по образцу стоической апатии) и возвышающееся над этим этическим идеалом очищение, находимое человеком в познании (как в дианоэтической добродетели, по Аристотелю), являются только первыми ступенями к такому высшему блаженству; достигается же оно лишь тогда, когда индивидуальность вполне предается состоянию экстаза, при котором она переходит в Божественную сущность и которое, как откровение и милость со стороны Божества, даруется только самым совершенным людям.



Платоновские, стоические, а при случае и аристотелевские мысли скрещиваются самым разнообразным образом в системе Филона; пользуясь очень искусно методом аллегорического объяснения мифов, он отыскивает эти мысли в первоисточниках своей религии, в «законах Моисея»; не только в них, но и в учениях греческих философов, находит он откровения Божества, для постижения которых никогда не были бы достаточны одни человеческие познавательные способности.

Посредствующее звено между новопифагорейской трансцендентностью и стоической имманентностью находит он в божественных силах, которые, с одной стороны, как идеи, нераздельны с Божеством, с другой, как самостоятельно действующие потенции, влияют на материю. Такое же промежуточное положение между Божественной силой и самостоятельной личностью занимает у него и *λόγος*, в понятии о котором выразилась потребность в посредничестве между Богом и миром.

Наконец, подобным же образом и платоновцы 1-го и 2-го стол. по Р. Х. выработали под влиянием новопифагорейского учения мистицизм, заменивший этическую житейскую мудрость прежней философии доверчивым упованием на Божественное откровение; главным их представителем является *Плутарх* Херонейский и, пожалуй, еще *Апулей* из Мадавра.

Дальнейшее у *Zeller'a* V<sup>3</sup>, 203 f.; *Überweg-Heinze* 303 f. Так же и сочинения, распространенные под именем Гермеса Трисмегиста, принадлежат к этому религиозно-эклетическому кругу представлений. Срав. *R. Pietschmann*, Н. Тг. (Leip. 1875).

Философские сочинения (*Moralia*) *Плутарха* составляют в издании *Dübner'a* (Paris 1841) т. 3 и 4. Сравн. *R. Volkman*, *Leben, Schriften und Philos. der Pl.* (2. Aufl. Berlin).

Наряду с отдельными философскими статьями *Апулея* (полное собрание *Hildebrand'a*, Leipzig 1842) сюда принадлежит и его известный роман о *Золотой оселп*, остроумная сатира которого аллегорически развивается на почве мистических воззрений новопифагорейства относительно мира и жизни.

### 3. ПАТРИСТИКА.

Религиозный платонизм первых веков нашей эры своим широким и многосторонним распространением и стремлением ассимилироваться различными религиозными убеждениями обнаруживает новое изменение философской точки зрения: он показывает, что и наука начинает служить религиозным потребностям, возросшим до болезненного возбуждения. На философию перестают смотреть, как на нравственное руководство жизни, а хотят видеть в ней религию. А пока наука трудится над этой задачей, новая религия победоносно проходит по древнему миру.

В начале *Евангелие* по существу своему было чуждо науке — ни враждебно, ни дружественно — оно относилось к ней так же безразлично, как и к древнему государственному строю. Но к ним обоим должно оно было встать со временем в положительные отношения по мере того, как, следуя своему внутреннему побуждению, оно распространилось среди народов Средиземного моря. В обоих случаях произошло то, что церковь, нуждаясь в самозащите, вступила в ближайшее соприкосновение с миром, постепенно уподобила себе античную жизнь и, в конце концов, овладела греческою наукою, так же, как и Римским государством. Процесс этот, однако, не мог произойти и без обратного воздействия: христианство приняло в себя некоторые существенные моменты древности.

*Это философское приближение Евангелия к миру (Verweltlichung),* развивавшееся параллельно с церковным устройством и с приобретением им политической силы, известно под именем *патристики* и продолжается от второго до четвертого и даже до пятого века по Р. Х.

Обыкновенно патристику во всеобщей истории философии выделяют из развития древнего мышления и рассматривают ее только позднее, как начало христианской философии. Настоящий обзор, обнимая в самых общих чертах патристическую философию и тем отступая от общепринятого порядка, несколько не имеет в виду осудить правильность и целесообразность последнего. Отступление это сделано не только потому, что по отношению ко времени патристика принадлежит одревеневшему миру, но главным образом ввиду того, что в ней следует видеть окончательное завершение древнего мышления, вполне соответствующего новоглаттонизму. При этом само собою разумеется, что обзор этот не касается чисто богословских моментов и ограничивается лишь самыми краткими указаниями наиболее выдающегося в философском отношении. Конечно, от патристики нельзя ожидать много философской оригинальности (оригинален в известном смысле только Ориген): это — тоже только видоизменение и переработка греческого мышления; но они сделаны на этот раз с религиозной точки зрения под влиянием твердо убежденной веры, а не одного лишь страстного искания истины.

Кроме учебников по истории философии в этом отношении следует обращать внимание на учебники истории церкви и догматов, в особенности следует отметить *A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I (Freiburg i. Br. 1886).* — Специальные сочинения: *Deutinger, Geist der christlichen Überlieferung (Regensburg 1850—51).* — *A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl., Bonn 1857).* — *F. Chr. Baur, Das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte (Tübingen 1860).* — *Joh. Alzog, Grundriss der Patrologie (3. Aufl. Freiburg i. Br. 1876).* — *Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit (Würzburg 1859).* — *Jon. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter (München 1859).* — *Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur (in hist. Zeitschr. N.F. 1882).*

Наиболее доступные источники находятся в сборнике *J. P. Migne: Patrologiae cursus completus (Paris, с 1860 года).*

Поводы для соприкосновения с греческой наукой подали христианству частью полемико-апологетические, частью же организаторско-догматические интересы.

Своим стремлением к пропаганде христианство было приведено в переполненный наукою мир, в котором даже наименее образованные спасались от своих религиозных сомнений в каком-либо философском учении, и где философия напрягала все свои силы, чтобы доставить религиозной потребности утраченное удовлетворение. В то же время христианство вступило в такое состязание религий, в котором при этих обстоятельствах победа могла оказаться только на той стороне, которая была бы в состоянии полнее других впитать в себя культуру древнего мира. Отсюда следовало, что новая религия должна была одновременно и теоретически защищать сущность своей веры от насмешек и презрения языческой мудрости, и в то же время, проникнувшись взглядом, что только она одна может утолить потребность народов в спасении, доказать свою способность к этому. Эту задачу и взяли на себя *апологеты*.

С другой стороны, по мере того как общины распространялись и входили в разностороннее соприкосновение не только с греко-римскими, но и с восточными представлениями, этим общинам грозила опасность потерять единство и чистоту христианского мировоззрения. И церковь для своего внутреннего устройства не могла уже больше довольствоваться простыми *regulae fidei*, а нуждалась в развитии их на научных началах, т.е. в твердой, логически развитой системе догматов. *Гностики* приступили первые к такой философской конструкции христианства; но так как они с самого начала далеко перешли за границу правил веры, то разрешение их задачи пало на долю *александрийской школы катехизаторов*, которая и дала христианству форму научной системы, почерпнув ее из продуктов греческого мышления.

§51. К философской защите христианства по самой сущности вещей были призваны только такие члены общины, которые были в состоянии овладеть содержанием мысли греческой и эллинской философии; но, вступаясь за разумность новой религии, именно эти члены и должны были склоняться к возможно большему сближению содержания веры с результатами древней науки и к толкованию этой последней в пользу христианства. Таким образом, эллинизирование Евангелия невольно производится уже апологетами. Значительнейшие из них — греки *Юстин* и *Афинагор*, а из римлян *Минуций Феликс* и позднее *Лактанций*.

*Corpus Apologetarum Christianorum sec. seculi*, изд. *Otto* (Jena c 1842).

Из предшественников Юстина следует, главным образом, упомянуть *Аристиди* Афинского, в отрывках сочинений которого (изд. в Венеции 1878) заключаются философские доводы в пользу христианства, как откровенного монотеизма.

*Флавий Юстин Мученик* был родом из Сихема (*Flavia Neapolis*) в Самарии, грек по происхождению и образованию; разрабатывая различные системы совре-

менной науки, он пришел к убеждению, что только христианская религия заключает в себе истинную философию и, защищая это учение, поплатился в Риме жизнью в 163—166 годах. Из его сочинений (первые томы изд. *Otto*) надо признать подлинным диалог с евреем Трифоном и об апологии. Ср. *K. Semisch, J. der Märtyrer* (Breslau 1840 и 1842). — *B. Aubé, S. Justin, philosophe et martyr* (Paris 1861). — *M. v. Engelhardt, Das Christenthum J. d. M.* (Erlangen 1858).

*Афинагор* Афинский представил в 176—77 году Марку Аврелию свое преοβεία περί Χριστιανῶν (посольство по делам христиан); еще сохранилось его περί ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (о воскресении мертвых; оба у *Otto*, том VII). — Ср. *Th. A. Clarisse, De A. vita scriptis et doctrina* (Leyden 1819). — *F. Chubring, Die philosophie des A.* (Berlin, 1882).

Родственным является воззрение *Теофила* Антиохийского, изложенное им в 180 г., в послании к Автоликусу (*Corpus, Bd. VIII*); такова же и *Апология Мелитона* из Сард и *Аполлинария* из Гиераполя.

Апологетический диалог *Октавий Минуция Феликса* (в 200 г.), изданный в *Corpus scriptor. ecclesiasticor. latinorum C. Palm* ом (Wien 1867), изображает христианство почти в духе этического рационализма; ср. *A. Soulet, Essai sur l'Octavius de Min. Fel.* (Strassburg 1867). — *R. Kühn, Der Octavius d. M. F.* (Leipzig 1882).

Сходные представления встречаются в более изящной форме, но без философского значения у риторика *Фирмиана Лактанция* (умершего вскоре после 325 г.); в своем главном произведении — *Institutiones divinae* он пытался изложить систематически христианскую мораль, отдельные черты ее, по его мнению, хотя и встречались, правда, рассеянными в греческой философии, но во всей совокупности их можно познать и обосновать только при помощи Божественного просвещения. Ср. *J. C. Th. Müller, Quaestiones Lactantiae* (Cott. 1875).

Эти эллинизирующие апологеты стремятся доказать, что *христианство* представляется единственной *оистинной философией*, так как оно дает не только верное познание, но еще учит правильному поведению и доставляет истинное блаженство в этой и будущей жизни; а такое преимущество христианской философии сводят они к тому, что она одна основывается на полном откровении Божества в Иисусе Христе; ибо человек, погрязший в злой чувственный мир и преданный власти демонов, может быть причастен чему-либо разумному только через Божественное внушение. Оно уже с самого начала действовало среди человечества, и великие учителя греческого мира (*Пифагор, Сократ, Платон*) всем, что они познали из истины, обязаны не собственному разуму, а отчасти прямо Божественному откровению, отчасти же косвенно — вдохновенным учениям Моисея и пророков, которыми они, будто бы, воспользовались. Но все эти откровения проявлялись спорадически и в зачаточном виде (как λόγος σπέρματικός), и впервые в Иисусе Христе в полном и совершенном виде открылось Божественное Слово (λόγος), воплотившееся в человека, потому что Божество, Которое само по себе неизъяснимо и неизреченно, проявило всю Свою сущность в Сыне.

Характерная особенность учения этих лиц, и главным образом Юстина, заключается в последовательно проведенном отождествлении разумного и откровенного; это отождествление было подготовлено понятием стоиков о λόγος'е и преобразованием этого понятия у Филона, причем материальный характер λόγος'а был отброшен и сохранилось только вездущее Божественного духа в природе и в истории. Если ввиду этого Юстин и находит уже у древних философов почти все отдельные моменты христианской истины (которым он придает слишком большую морализирующую тенденцию), если он и полагает, что все народы получили в качестве естественного дара (ἐπιφυτον) часть спасающей истины через Божественное внушение, то, со своей стороны, он рассматривает, как внушенное, все то, что греческая наука признает естественным и рациональным. А вследствие этого он находит во всех принятых и одобренных им, в качестве охристианских, учениях частью непосредственное откровение, частью же усвоение возвещений Моисея и пророков, знакомство с которыми он, напр., у Платона, считает неподлежащим сомнению. С другой стороны, апологеты, в противоположность неопределенному исканию откровения, отличающему новопифагореизм и остальные формы мистического платонизма, обладают громадным преимуществом верования в определенное, безусловное, положительное и исторически подтверждаемое откровение Христа. В представлении о Нем они связывают филоновское понятие Слова с этико-религиозным толкованием еврейского мессиянского идеала и поэтому обозначают Его, как рожденного от Отца, как овторого Бога, в Котором воплотилось Божественное откровение.

В тесной связи с этой теорией внушения стоит у апологетов их метафизический дуализм, с которым они, совсем в духе платонифагорейцев, противопоставляют Божеству, образуемому посредством λόγος'а (слова) мир — ἄμορφος ὕλη (бесформенную материю) с тем, чтобы рассматривать все материальное как само по себе злое и неразумное. Следовательно, основное учение таково: λόγος (слово), как вечная сущность Божественного откровения, сделалось во Христе человеком, чтобы испусть подпавших злу людей и водворить новое царство Божие.

§52. Желание обратить веру (πίστις) и ее предписанное содержание представлений в познание посредством понятий (γνώσις) уже рано явилось в христианских общинах, как это видно из посланий Павла; осуществление же этого желания в обширных размерах началось со второго столетия в сирийско-александрийских кружках христианства, где новопифагорейско-платоновские и филоновские идеи встречались с образами фантазии, возбужденной вследствие смешения восточных и западных культов и мифологий. Наблюдаемое ими состязание религий из-за власти над миром сплотилось в представлении этих *гностик*ов в христианскую религиозную философию. Ее последователи, принадлежавшие к членам общины, получившим элинское образование, создали свои особые мистические кружки, получившие широкое распространение, и, сливая идеалистическую философию с фантастическими, мифологическими поверьями Востока, настолько потеряли духовную связь с целым христианской общины, что в конце концов были отвергнуты ею, как еретики. Главные представители гностицизма — *Сатурнин, Карпократ, Василид, Валентин и Бардезан*.

*A.W.Neander*, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818). — *E.Matter*, Histoire critique du gnosticisme (2. Aufl., Paris 1843). — *F.Chr.Baur*, Die christl. Gnosis oder Religionsphil. (Tübingen 1835). — *A.Lipsius*, Der Gnostizismus (Leipzig 1860, отгиск из Ersch и. Gruber Bd. 71). — *H.S.Mansel*, The gnostic heresies (London 1875). — *A.Harnack*, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus (Leipzig 1873). — *A.Hilgenfeld*, Die Ketzergeschichte der Urchristentums (Jena 1884). — *M.Joel*, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. Jahrhunderts (Breslau 1880 и 83).

Жизнь даже выдающихся гностиков нам мало известна. От сочинений их сохранились лишь ничтожные отрывки, главным образом одно сочинение πῶτις σοφία (вера — мудрость) неизвестного автора из кружка валентинианцев (изд. *Petermann*, om, Berlin 1851); вообще знакомство с этим учением ограничивается сообщениями их противников, в особенности *Ирenea* (Ἐλεῦχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνῶσεως, изобличение и опровержение ложного знания) (издан. в *Лейпциге* 1853), *Ипполита* (Ἐλεῦχος κατὰ πασῶν αἰρέσεων, изобличение всех ересей) (изд. в Оксфорде 1851), *Юстина*, *Тертуллиана* (adversus Valentinianos), *Климента Александ.*, *Оригена*, *Евсевия*, *Августина* и др. *Сатурнин*, родом из Антиохии, учил в царствование *Адриана*. *Карпократ* учил в 130 году в Александрии, и в ней же одновременно с ним действовал и *Базилид*, уроженец Сирии. Немного позднее начинается деятельность замечательнейшего из этих людей — *Валентина*, жившего впоследствии в Риме и умершего в 160 г. на Кипре. *Бардезан* родился в Месопотамии и жил между 155 — 225 г.

Ср. *Uhlhorn*, Das basilidianische System (Göttingen 1855). — *C.Heinrici*, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift (Berlin 1871). — *G.Köstlin*, Das gnostische System des Buchs πῶτις σοφία (Theol. Jahrb. Tüb. 1854). — *A.Hilgenfeld*, Bardesanes, der letzte Gnostiker (Leipzig 1864).

Основная мысль, которая, несмотря на чувственную и мифологическую фантастичность, приданную ей гностиками, сохраняет за ними постоянное место в истории философии, заключается в развитии ими очерка философии истории в широком смысле этого слова, вытекающей из их религиозных основных воззрений. В то время, как христианство стремится стать победителем иудейства и язычества, в глазах гностиков эта борьба религий обращается в мифическую борьбу богов этих религий; а в их философии этот взгляд отражается как учение, что с появлением Спасителя наступает решительный поворот не только в развитии человеческого рода, но и в истории всего мира. Этот поворот, однако, сводится к основной идее христианства: к освобождению от зла чрез полное откровение высшего Божества в Иисусе Христе.

Преобразование всех натурфилософских категорий в этико-религиозные составляет основную форму философствования гностиков: прежде всего они с полнейшей односторонностью пытаются понимать вселенную только с религиозной точки зрения и представляют себе мировой процесс в виде борьбы добра со злом, оканчивающейся победой добра чрез искупление Спасителя.

Поскольку они противоположность добра и зла постигают посредством понятий, она является у них в форме новопифагорейского дуализма духа и материи; при мифологическом же изображении этой

противоположности, которое в системе гностиков играет наибольшую роль, выведены, как мировые силы, обреченные на гибель, частью языческие демоны, частью Ветхозаветный Бог (в виде платоновского демиурга), причем они ставятся в такое же отношение к истинному Богу, победившему их своим откровением во Христе, в каком стоят и соответствующие религии к христианству.

Естественно-историческими зачатками греческой философии (ср. §13) обуславливалось то обстоятельство, что даже в своих крупных телеологических системах она не могла дать удовлетворительного ответа на вопрос об общем смысле исторического процесса: ей не доставало дисциплины, заключавшейся в философии истории, и этот недостаток непременно должен был выступить наружу именно тогда, когда древняя культура начинала стариться. Таким образом, гностики являются первыми философами истории; и так как исходным пунктом своей философии истории они ставили христианский принцип искупления мира Христом, то их и следует признать христианскими философами истории и религии.

Преодоление иудейства христианством изображается мифологически даже и такими людьми, как Керинт, сириец Кердон, в особенности же Маркион и его ученик Апеллес, и именно следующим образом: по их мнению, Ветхозаветный Бог, создавший вселенную и давший (иудейский) закон, отличается, как низший демон, от высшего, во Христе проявившегося, Бога; первого можно познать (из природы и Ветхого Завета), второй — Сам по себе неизъясним и непознаваем; первый только справедлив — второй милосерд и благ (на эту этическую разницу особенно нападает Маркион).

Этот способ представления гностики вносят и в дуализм добра и зла, духа и материи. Карпократ проводит этот дуализм в греческом духе, склоняясь самым решительным образом к новопифагорейскому синкретизму; Сатурнин же, а особенно Базилид (согласно передачи Иренея) пользуется для этого и восточными мифологическими преданиями. Астрономический дуализм пифагоро-аристотелевского представления (см. стр. 230) помещает между Божеством и землею целый сонм ангелов и демонов (распределяя их в группы по символическим числам); из них самые нижние помещаются настолько далеко от божественного совершенства, что могут вступить в соприкосновение с нечистою материей и, действуя на нее, как демиург, придать ей мировой образ. В этом мире, как и в мире духов, идет борьба между совершенным и несовершенным, светом и тьмою, пока не снизойдет в мир плоти для искупления заключенный в материю духа λόγος, νοῦς (слово, разум), т.е. воплотившийся, самый совершенный из Эонов — Иисус Христос. Такова основная идея гностицизма, отдельные мифологические оттенки которого не имеют философского значения.

Соответствующая ей антропология различает в человеке три стороны: чувственно-материальную (βλή), душевно-демоническую (ψυχή) и духовно-божественную (πνεῦμα). В зависимости от преобладания каждой из них, люди подразделяются на пневматиков, психиков и гиликов, различие, которое, при случае, может быть отождествлено с разделением на христиан, евреев и язычников (Валентин).

Дуализм этих взглядов истекает, видимо, из александрийского, т.е. эллинского круга понятий, и лишь впоследствии он ассимилировал некоторые сходные черты из восточных религий (парсизм). Вследствие влияния гностицизма на восточные религии возник позднее (в 3-м стол.) и манихизм, крайняя дуалистическая теория, игравшая такую значительную роль в духовной борьбе следующих столетий (Ср. F. Chr. Baur, Das manichäische Religionsystem, Tübingen 1831.—O. Flügel, Mani und seine Lehre, Leipzig 1862. — A. Geyler, Das System des Manichäismus Jena 1875).

Между тем дуализм этот, хотя и соответствовал (согласно своему первоначальному направлению) этическим воззрениям христианства и его убеждению в необходимости искупления, но в то же время он противоречил метафизической основной идее христианства, в силу которой оно, так же как и еврейство, не могло признавать никакой мировой власти наряду с властью Бога живого. Движимое этим монистическим стремлением, христианство отвергало дуализм греческой философии и стремилось побороть его. Поэтому позднейшие формы гнозиса, стараясь объяснить двойственность в божественном существе теорией истечения, имеющей себе пример в учении стоиков о превращении мирового огня в стихии, приближаются скорее к монизму, который господствовал в церковном православии. Школа Базилида (если указания Ипполита относятся к ней) следовала этому течению, вероятно, не без влияния замечательнейшего из гностиков — *Валентина*.

Он впервые попытался перенести это противоположное начало в божественное первобытное существо (πρωτότης — предок), определяя его как вечную глубину (βυθός — пучина), которая из своего первобытного неизъяснимого содержания (σιγή = ἔννοια — молчание = мысль) производит сперва πλήρωμα (полнота), мир идей, из которых σοφία (мудрость) гибнет вследствие неудержимого влечения к отцу и через демурга зарождает мир чувственный и т.д. В чисто мифической форме сделана здесь попытка к уничтожению греческого дуализма и к усвоению идеалистического монизма, что и делает из этих воззрений фантастического предтечу новоплатонизма.

Гностические мистерии в своем учении (без сомнения и в культе) настолько удалились от все более и более организующейся христианской церкви, что, наконец, их последователей отлучили от нее, как еретиков; их смелая религиозная философия вызвала, с одной стороны, дошедшее до крайности нерасположение к научному обоснованию веры, а с другой — полемическое ограничение догмата простейшим содержанием *regula fidei*. Из представителей первого направления надо упомянуть преимущественно о *Татиане* и *Тертуллиане*: первый, радикальный представитель ориентализма, отвергал греческую культуру, как дьявольское дело; второй, вдохновенно настроенный, ограниченный антитеоретик, довел антропологический дуализм до того, что для него евангельская истина прямо подтверждается противоречиями человеческого разума: *credo quia absurdum*. — А рядом с ними выступают в качестве антигностиков *Иренея* (около 140—200) и *Ипполит*, его ученик. Они поддерживают против выставленной гностиками антиеврейской философии истории учение Павла о Божественном плане воспитания, по которому еврейский закон считается «подготовительным воспитателем к христианству». Однако и в том и в другом направлении антигностицизм не в состоянии обойтись без помощи греческих философских положений (у Тертуллиана — Стоя, у Иренея и Ипполита — Филон) и даже без помощи учений гностиков (особенно в лице Татиана, впоследствии вполне примкнувшего к гностическому учению Валентина).

*Татиан* был ассириец; его речь «πρός Ἑλλήνας» (к грекам), где он пользуется юстиновскими идеями для полемики против всех философий и противопоставляет



веру «варваров» греческой лжемудрости, было напечатано в собрании Otto, т. VI (Jena 1851). Ср. *Daniel*, Tatian der Apologet (Halle 1837).

*Тертуллиан* (160—220), стоявший в последние годы своей жизни во главе монтанистической секты, принадлежит к стойкам христианства: он соединяет фантастический материализм и сенсуализм со строгою беспощадною моральною христианства и с его резким противопоставлением чувственности и нравственности. Его многочисленные, частью апологетические, частью полемические, частью увещательные сочинения изданы *F. Oehler*'ом. (Leipz. 1853ff.). — Ср. *A. W. Neander*, Antignosticus; Geist des Tertullianes und Einleitung in dessen Schriften (2. Aufl., Berlin 1849). — *A. Hauck*, Tertullian's Leben und Schriften (Erlangen 1877). — *C. R. Hauschild*, Tertullian's Psychologie und Erkenntnisstheorie (Leipz. 1880).

Эта же противоречивость, но без первоначальной парадоксальности Тертуллиана, встречается у африканского ритора *Арнобия*, написавшего в 300 г. сочинение: «*Adversus gentes*» (изд. *A. Reiferscheid*'ом в Corp. script. eccl. lat., Wien 1875). И он, и Тертуллиан представляют то типическое явление, что у них правоверие, желая выставить авторитет, благость и откровение, как вполне необходимые для человека, принижает как можно больше естественную силу познания и идет за одно с сенсуализмом и с его скептическими последствиями.

Сочинение *Иренея* (см. выше), за исключением некоторых отрывков, сохранилось только в латинском переводе; ср. *Böhringer*, Die Kirche Christi (Zürich 1861). I, 271 ff. — *H. Ziegler*, Irenaeus der Bischof von Lyon (Berlin 1871). — *A. Couilloud*, St. Ir. et son temps (Lyon 1876). — Сочинение *Ипполита*, первую книгу которого раньше принимали за философуэвца Оригена, издано *Duncker* ом и *Schneidewin*'ом (Göttingen 1859); ср. *Bunsen*, Hippolyt und seine Zeit (2 Bd., Leipzig 1852).

§53. Научное формулирование религиозного самосознания христианской церкви совершилось в конце концов также в Александрии, при участии тамошней школы катехизаторов, пользовавшейся для этой цели частью апологетическими, частью гностическими теориями; ее руководителями до и после 200 г. были — *Климент Александрийский* и, основатель христианской теологии, *Ориген*.

*Guerike*, De schola, quae Alexandriae floruit catechetica (Halle 1824). — *C. W. Hasselbach*, De schola quae Al. floruit catechetica (Stettin 1826). — Кроме них еще сочинения *Matter*'а, *J. Simon*'а и *Vacherot*, ср. стр. 285.

Сохранились три главные сочинения *Климента*: λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας (увещательное слово к грекам), παιδαγωγός (воспитатель) и οὐρανιστής («ковры»). Последнее имеет особенно важное значение в философии истории. В учении Климента ясно выступает зависимость его от Филона: учение первого представляет mutatis mutandis применение филоновских принципов к христианству, и относится к последнему совершенно так, как филонизм к иудейству. Хотя поэтому философия Климента вполне самостоятельна, но все же он имеет то великое значение, что, благодаря ему и самостоятельно обработавшему его учение Оригену, алектический, сильно проникнутый стоицизмом духом платонизм был окончательно принят в христианскую догматику. Ср. *Dähne*, De γλώσσει Clem. A. et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obvis (Leipzig 1831). — *J. Reinkens*, De fide et γλώσσει Clem. (Breslau 1850) и De Clem. presbytero Al. (ibid. 1851). — *Hébert-Duperron*, Essai sur la polémique et la philosophie de Clem. (Paris 1855). — *J. Cognat*, Clem. d'Alex. sa doctrine et sa polémique (Paris 1858). — *H. Treische*, De γλώσσει Clem. Al. (Jena 1871).

Ориген (185—254), прозванный Адамантом, рано выступил в качестве учителя в школе катехизаторов, управляемой Климентом; после этого он слушал проповеди Аммония Саккаса (см. §54), подвергся за свое учение преследованию и, изгнанный из Александрии, провел старость в Кесарии и Тире. В философском отношении самыми значительными из его сочинений считаются: περί ἀρχῶν (о началах) и κατὰ Κέλσου (против Цельса). — (Цельс, платонизирующий философ, написал в 170—180 годах свое ἀληθὴς λόγος = истинное слово, которое можно было частью восстановить по ответному на него сочинению Оригена и в котором содержится целый арсенал нападок на христианство: ср. *Th. Keim, C's wahres Wort*, Zürich 1873. — *E. Pélagaut, Etude sur Celse*, Lyon 1878). Сочинение о началах сохранилось почти только в латинской переделке Руфина. — Изд. Migne т. 11—17. Ср. *C. Thomasius, Origenes* (Nürnberg 1837). — *Redepenning, Origen, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* (2Bd. Bonn 1841—46). — *J. Denis, De la philosophie d'Orig.* (Paris 1884) и в особенности *A. Harnack, Dogmengesch.* I, 512 ff.

Ориген положил основание *христианскому богословию, как научной системе*, подготовленной уже Климентом; ибо, хотя церковь и не одобрила (как в то время, так и позднее) некоторых частных в его учении и заменила их другими, но его философская точка зрения и основные понятия, принятые им для обоснования христианских догматов, послужили для церкви и дальнейшим руководством, и именно в том виде, в каком он развил их, заимствовав их из круга идей александрийской философии. Этого значения Ориген достиг тем, что, пытаясь преобразовать πίστις (веру) в γνώσις (знание) (он выражается также: σοφία — мудрость), он не допустил себя увлечься ни мифологическими умствованиями, ни философскими теориями и не отступил от основных убеждений христианской общины. Таким образом, по своей основной цели его учение представляется явлением, вполне параллельным гностицизму; но пока гностицизм смелым движением быстро создает произвольную, отдельную форму христианства, александрийская школа катехизаторов постепенно проводит научное саморазумение общей христианской веры; и именно Ориген твердо рукою набрасывает основные черты, в пределах которых и развилась позднейшая разработка.

Поэтому для Оригена источником и мерой религиозного познания является *regula fidei* и принятый церковью канон Св. Писания Ветхого и Нового завета. Наука веры состоит в *методическом объяснении Писания*. Этот метод заключается (согласно Филону) в *придании историческим отношениям идейного смысла*. Историческая часть откровения сводится только к вразумительному для массы «соматическому» смыслу его; «психический» же смысл заключается в нравственном истолковании (что особенно приложимо к Ветхому завету); но еще выше их обоих стоит пневматический смысл намеченного в Св. Писании философского учения. Хотя этим и обуславливается отличие исотерического христианства от аксотерического (χριστιανὸς σωματικὸς — христианин телом), но Ориген оправдывает такое различие тем, что откровение, всегда одинаковое по содержанию, своей формой приспособляется к различным дарованиям и стадиям развития духа. Подобно тому, как истинный смысл Ветхого завета раскрылся только в Евангелии, точно так же и за этим Евангелием нужно искать *вечное пневматическое Евангелие*, которое теперь Божественною благодатью открыто пока лишь немногим.

Во главе учения Оригена находится понятие о Боге, как о чистом духе, который в полной неизменяемости и единичности (ἐνὰς — μονὰς) возвышается над всяким созданием (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας — по ту сторону сущности) — в качестве вечного Творца всех вещей, Который во всей Своей полноте непознаваем никакой тварью. Существенный признак Его — абсолютная причинность Его воли: Он всегда творит, и Его творческая деятельность также вечна, как и он сам. Но вследствие Его собственной неизменяемости это творчество не может простираться прямо на изменяющиеся единичные вещи, а только на вечное откровение Его собственного существа, на Его отобраз, λόγος (Слово). Этот Логос представляется Оригеном прямо, как лицо, как самостоятельная Ипостась; он хотя и не ὁ θεός (der Gott, le Dieu), но все-таки θεός (ein Gott, un dieu), δεύτερος θεός (второй Бог), и Св. дух также относится к Нему, как Он к Отцу. По отношению к миру Логос есть ἰδέα ἰδεῶν (идея идей), первообраз, сообразно которому Божественная воля все создает. Потому и творениеечно; оно состоит из бесчисленного множества духов, предназначенных принимать участие в божественном блаженстве и, наконец, сделаться божественными существами (θεοποιούμενοι). Но они наделены свободой, и этой последней обусловлено то, что все они, каждый в своем роде, более или менее отпадает от Божественной сущности. Для их очищения Бог создает материю и, таким образом, духи материализуются по последовательно понижающимся степеням: ангелы, небесные светила, люди, мрачные демоны.

Характерным и чисто христианским противопоставлением эллинскому интеллектуализму является у Оригена выставление на первый план воли с придаваемым ей метафизическим значением. При этом воля Бога есть неизбежное, вечное проявление его существа; воля же духов — свободное временное решение. *Обе стоят в том же отношении друг к другу, какое существует между οὐσία (сущностью) и γένεσις (быванием) в платоновской системе.* В противоположность неизменяемости и единичности Божественной воли, свобода воли духов заключает в себе принципы различия, изменяемости — отдельного бытия; она составляет сразу основание и греха, и материальности. Таким образом, Ориген получает возможность соединить с абсолютной причинностью Бога, Который не терпит подле Себя никакой независимой материи, факты зла, чувственности и несовершенства, и примирить этическую трансценденцию с физической имманенцией, т. е. уразуметь Бога, как Создателя, но все-таки не виновника зла. Вера в Божественное всемогущество и сознание собственной греховности, — вот два противоположных основных элемента христианской метафизики, и Ориген примиряет их посредством понятия о свободе.

Вечное творение подразумевает в себе также и последовательное возникновение бесконечного числа Эонов, мировых систем, в которых падение и искупление постоянно повторяются в лице новых духов; однако Ориген не развивает подробно этого трудного пункта, но обходит его, сосредоточивая все свое внимание главным образом на данном мире духов.

Падшие духи из материи, в которую они изгнаны очищения ради, стремятся обратно к Божественному началу: хотя они достигают

этого и собственной свободой, благодаря присущей им божественности, которой не теряют даже при самом глубоком падении, но все-таки не без помощи благодати, которая спокон веков действовала в человечестве (здесь, по примеру апологетов, признается пропедeutическая ценность языческой философии, и именно платоновской и аристотелевской этики), но вполне дается только во Христе. Своею безгрешною душою (ψυχή) Предвечный Логос соединился в богочеловеческое единство: Своим страданием Он представляет для мира верующих искупление в виде явления во времени, а избранным (пневматикам) дает истинное просветление через Свое существо. С Его помощью конечный дух достигает различных степеней искупления: веры, религиозного разумения видимого мира, познания λογος'а и, наконец, блаженного погружения в Божество. Посредством совокупного действия свободы и благодати все духи должны быть освобождены, материальное вещество совлечено, и должно совершиться возвращение всех вещей в Бога (ἀποκατάστασις — восстановление).

Таковы основные понятия христианского богословия, как их развил Ориген; из них видно, что христианство завладело идеями древней философии и переработало их в одно целое при помощи своих религиозных принципов. Изменения, произведенные в этой системе развитием догматов, относятся, главным образом, к эсхатологии и христологии; в последней Ориген обращает больше внимания на космологический, чем на сотериологический момент λογος'а, причем ему не удалось вполне согласовать их между собою. Споры же, происходившие на почве его учения в 3-ем и 4-ом столетиях до полнейшего утверждения кафолического догмата, основываются на чисто богословских мотивах и ничего более не изменяют в избранных философских основоположениях.

## 4. НОВОПЛАТОНИЗМ

У греков явлением, соответствующим христианской религиозной науке, служит *новоплатоновская философия*. В одних и тех же центрах александрийской культуры, где все формы греческой науки встречались со всеми религиозными учениями, зародились одновременно две доктрины: *Оригена* и *Плотина*; и как в «гносисе» можно видеть зачатки христианского богословия, так и в подпавших влиянию Филона эклектиках-платоновцах, особенно в Нумении, видно подготовление *новоплатонизма*.

К этой общности присоединяется и общность цели. Обе эти научные системы методически развивают, подтверждают и доказывают, что религиозное убеждение есть единственный верный источник спасения для жаждущего искупления индивидуума.

Но при этом между ними есть и большая разница. Христианское богословие нашло для себя не только опору, но даже и непрерывное руководство в религиозном сознании целой общины, уже организующейся и слагающей в виде церкви. Новоплатонизм же был создан и защищаем отдельными личностями, предававшимися философскому размышлению; поэтому он проник только в некоторые школьные союзы, и лишь впервые при их помощи стремился придти в соприкосновение с различными мистериями. Христианское богословие есть научное изображение верования, до того времени уже могущественно развитого; новоплатонизм же — *религия ученых*, попутно пытающаяся слить с собой все существующие культы. В этом обстоятельстве и заключается причина гибели новоплатонизма, хотя научная сила его была не менее велика, чем у христианства.

Историческое развитие новоплатонизма распадается на три стадии. Сначала он представляется по существу только научной теорией; затем он преобразовывается (и на этот раз ясно противоречит христианству) в систематическое богословие политеизма; и, наконец, потерпев в нем неудачу, переходит к схоластическому объединяющему возобновлению учений всей греческой философии вообще. Эти три стадии носят название *александрийской, сирийской и афинской школы* и связываются с именами их главнейших представителей: *Плотина, Ямвлиха и Прокла*.

Срав. соч. Matter'a, J. Simon'a и Vacherot, приведенные на стр. 285; кроме того, *Barthélemy St. Hilaire*, Sur le concours ouvert par l'académie etc. sur l'école d'Alexandrie (Paris 1845); — *K. Vogt*, Neuplatonismus und Christenthum (Berlin 1836). — *A. Steinhart* (Art. in Pauly's Realencyclopädie des class. Altertums). — *R. Hamerling*, Ein Wort über die Neuplatoniker (Triest 1858 с переведенными отрывками). — *H. Kellner*, Hellenismus und Christenthum, oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christenthum (Köln 1866). — *A. Harnack*, Dogmengeschichte I, 663.

§54. Основателем новоплатонизма считается *Плотин*, родившийся в 204 г. по Р.Х. в Ликополе, в Египте. Философское образование получил он в Александрии у известного Аммония Саккаса; принимал затем участие в персидском походе императора Гордиана с целью заняться на Востоке религиозно-научными исследованиями; около 244 г. в Риме он выступил с большим успехом в качестве учителя и умер в одном поместьи Кампании в 269 году.

Из его учеников называют *Амелия* и в особенности *Порфирия*, издателя его сочинений.

Есть предание, которое называет основателем новоплатоновского учения носильщика *Аммония* (175—242), променявшего христианство на эллинизм и с успехом читавшего лекции в Александрии. К его ученикам, кроме Плотина и христианского богослова Оригена, причисляются также: *Ориген-платоновец, Ерений* (Herennius, Eriippus) и известный ритор и критик *Лонгин* (213—273).

Но об учении Аммония ничего верного неизвестно, а его так называемые «ученики» настолько расходятся в самых существенных пунктах, что нет никакого основания приписывать ему специально платиновскую философию.

Ср. *W. Lyngg*, Die Lehre des Am.Sak. (Abh. der Gesellschaft d. W. zu Christiana 1874).

*Ориген* — платоновец (которого не следует, как это делает *G. A. Heigl*, Der Bericht des Porphyrius über Orig., Regensburg 1835 смешивать с патристом; ср. *C. Helfferich*, Untersuch. aus der Gebiet der klassischen Altertumswissensch., Heidelberg 1860) доказывал (должно быть против Нумения) в сочинении *ὅτι μόνος ποιητής ὁ βασιλεὺς* (что Царь — единый Творец) тождество высшего Божества с Творцом мира. Ср. *Zeller V<sup>3</sup> 461, 2.*

Изданное А. Маем (*A. Mai*, Classisch. auct. IX) сочинение *εἰς τὰ μεταφυσικά* (к метафизике) — гораздо позднейшего происхождения.

Лонгин, учившийся в Афинах, в отличие от платиновского толкования, твердо держался настоящего платоновского учения о самостоятельной реальности идей вне духа. Весьма сомнительно, чтобы он был автором известного и имеющего важное значение для эстетики трактата *περὶ ὕψους* (о возвышенном). Если бы кто захотел из сравнения двух крупных систем Оригена и Платина вывести заключение об учении их общего учителя, то только натолкнулся бы на самые общие основные черты александрийской религиозной философии и, пожалуй, рядом с этим еще — на основное стремление метафизически победить проскальзывающий в них дуализм. Но нет даже и намека, который позволял бы приписать последний Аммонию: да и в самой атмосфере, среди которой развивалось александрийское мышление, уже содержалась эта мысль. Таким образом, личность Аммония для исторического исследования остается такою же бесцветною, как и приписываемое ему мнение о существенном сходстве между платоновской и аристотелевской философией. Ср. еще *Zeller V<sup>3</sup>, 454.*

*Плотин* приобрел своим учением такую известность и уважение в высших кругах Рима, что задумал с помощью императора Галлиена основать в Кампании город философов, который должен был называться городом Платона, быть устроенным по образцу его «Государства» и быть как бы эллинским монастырем — центром религиозного созерцания; однако ему не удалось привести в исполнение свою мысль. Авторская деятельность Платина относится к его зрелому возрасту; свое учение он излагал в отдельных рассуждениях и трактатах. Они были разделены на 6 эннеад и изданы его учеником Порфирием; в эпоху Возрождения они появились сперва в латинском переводе Марсилия Фицина (Флоренция 1492), затем по-гречески и латыни в Базеле 1580, а новейшие издания в Оксфорде — 1835, в Париже — 1855, в Лейпциге (*A. Kirchner*) в 1856, в Берлине (*H. Müller*); в 1878—80 — одновременно вышел и немецкий перевод эннеад того же *Müller* а; в Лейпциге (изд. *Volkmann'a*) 1883—84.

Ср. *K. Steinhart* (Art. Plotin in Pauly's Realencyklopädie). — *H. Kirchner*, Die Philos. des Pl. (Halle 1854). — *A. Richter*, Neuplatonische Studien, 5 Hefte (Halle 1864—67). — *H. v. Kleist*, Plotinische Studien (I Heidelberg 1883).

*Порфирий*, родившийся в Тире или, по крайней мере, выросший там, присоединился в Риме к Платину и сделался его верным учеником. Кроме изложения и защиты платиновского учения, он занимался главным образом комментированием платоновских и аристотелевских сочинений, а из последних особенно комментирована им Логика. Сохранилось его *Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας* (Введение в категории, изд. *Busse*, Berlin 1887), которое в средние века имело чрезвычай-

чайно важное значение; затем сохранилась написанная им биография Плотина (напечатанная в собрании сочинений Плотина — Kirchhoff'a и Müller'a), далее его ἀφορισμὶ πρός τὴν νοητὰ (точка отправления к умопостижаемому) (в парижском издании Плотина) и отдельные более мелкие сочинения. Ср. литературу у Ueberweg-Heinze I, 313.

Задача александрийской религиозной философии та же для эллинов, что и для христиан. В развитии древней культуры индивидуализирование и углубление в духовную жизнь идут рядом и порождают; наконец, жгучее стремление постигнуть чрез внутреннюю деятельность души непосредственно и сполна Божественную сущность и придти с ней в полное единение. Но чем сильнее при этом уменьшалось доверие к давно знакомым образам мифического представления, тем более удаленной от нас, более неизвестной и более необъятной становилась Божественная сущность. Это противоречие христианство побеждает принципом любви; миф — введением множества промежуточных ступеней между Богом и материей; наука же — тем путем, что она рассматривает всю совокупность вещей, как ряд ступеней последовательно убывающего совершенства, исходящего из Единой, все созидающей, божественной, первоначальной силы, а всю мировую жизнь рассматривает, как возвращение созданий по тем же ступеням к Богу. Новопифагорейский дуализм должен быть побежден одновременно и метафизически, и этически. В этом сходятся Ориген и Плотин. Но в то же время, как Ориген посредством учения о грехопадении и искуплении разрешает все физическое существование в этико-религиозные определения, Плотин ведет борьбу с чувственными образами, чтобы сделать понятною духовную связь вселенной; и в то время, как возвращение к Богу у Оригена преобразуется в величественный всемирно-исторический процесс всего мира духов, у Плотина оно приурочивается к таинственному экстазу единичного человека.

Метафизика и этика стоят, таким образом, у Плотина в обратной параллели: этика указывает, как на путь к спасению, тот же ряд стадий развития, который в метафизике признается процессом образования.

Божество для Плотина есть первоначальное, стоящее выше всех противоречий, недоступное конечным определениям, вполне неизъяснимое (ἄρρητον — не могущее быть выраженным), первобытное существо: τὸ πρῶτον. Как абсолютное единство (τὸ ἓν) стоит оно выше (ἐπέκεινα — по ту сторону) всех противоположений, а также выше мышления (νόησις) и бытия (οὐσία). Поэтому только относительно можно Его определять, как мировую цель (τὸ ἀγαθόν — благо) и мировую силу (πρῶτη δύναμις — потенция), как чистую, бессубстратную творческую деятельность. Как таковая, Оно по необходимости вечно и вне условий времени порождает из себя мир;

Оно присутствует во всех тварях, но само от их множественности отделено и отлично. Вечно законченное само в себе, Оно порождает из себя все многообразие вещей, не разделяясь вследствие этого и ничего не отдавая от своего существа. Эманация мира из Божества есть изливание, происходящее вследствие переполнения, причем Божество остается неизменным, подобно свету, бросающему свой блеск в глубину мрака. Но подобно тому, как свет с удалением от источника все более и более ослабевает, точно так же и создания Божества являются только отблеском Его величия, которое, спускаясь со ступени на ступень, понемногу затемняется и кончается, наконец полным мраком.

Стремление примирить монистическую причинность Божества с фактом несовершенства единичных вещей и, с другой стороны, (религиозную) трансцендентность с (стоическим) пантеизмом ясно обнаруживается и у Платина: его «динамический пантеизм» дополняет абстрактный монотеизм, который не считает Божества ни духом, ни душой, ни материей и не относит Его вообще ни к какой категории, но несмотря на такую отчужденность от всякого содержания хочет и видеть в нем первоисточник всяких определений, и поставить его выше их. Для наглядности вводится образ света, светящего и во тьму; но это подобие, в свою очередь, снова влияет на ход мыслей философа.

Истечение из божественного существа развивается по трем главным ступеням: дух, душа и материя.

*Дух* (*νοῦς*), как отобраз (*εἰκών*) Единого, носит в себе принцип двойственности: ведь всякая мысль (даже самосознание) заключает в себе противоположность субъекта и объекта, мыслительной деятельности и мыслимого содержания (*νοητόν*). Истекающий из Божества дух (*νοῦς*) есть, таким образом, единая, относящаяся сама к себе интуитивная функция; но она тем не менее заключает в себе все разнообразие предметов, идеи, первообразы единичных существ. Они обозначаются, в свою очередь, как единичные силы духа *νοῖ* (духи); они заключаются в *νοῦς* и образуют в нем мир духов (*κόσμος νοητός* — уместигаемый мир), но, как действующие силы, они суть в то же время еще особые причины бытия.

С рассуждениями о двойственности между деятельностью и содержанием, которая присуща мышлению, связано то обстоятельство, что новоплатоновцы впервые точнее формулировали и исследовали психологическое понятие «сознания» (*συναισθησις*). Аристотелевское учение об *αἰσθητήριον κοινόν* (общее чувствительное) дало им для этого исходную точку, отправляясь от которой они с успехом пошли дальше. Различие между бессознательным содержанием представления и деятельностью представления, направленной на него, является постоянным в их психологии и составляет ее важнейшую заслугу. Ср. *H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I, b., 331 ff.*

Для божественного *νοῦς* а это различие естественно исчезает ввиду того, что он все свое содержание идей истинно действительно мыслит. Употребляя аристотелевский оборот речи, Платин выражает это так, что двойственность (*ἑτερότης*),



присущая духу, предполагает противоположность между формой мышления (νόσις) и мысленной материи (ὕλη νοητική); причем, однако, эта материя именно тем отличается от чувственной, что сполна — без остатка вошла в форму и без времени существует актуально (ἐνεργεῖα).

Но «материя» и здесь также является принципом множественности, и этой мысли Плотин следует также и там, где он развивает многообразие идей посредством пифагорейских умозрений относительно чисел. Однако при этом идея уже не представляет для него платоновского понятия рода, но (стоический) первообраз единичной вещи.

Для умопостигаемого мира аристотелевские категории, поскольку они относятся к пространственным и временным отношениям и вообще к эмпирическому бытию, не имеют значения; для него Плотин вводит пять основных понятий, которые в виде опыта рассматривались в диалоге Сократ, как κοινῶν τῶν ἰδεῶν (отношения идей): ὄν, στάσις, κίνησις, ταύτοτης, ἑτερότης (сущее, покой, движение, тождество, инакость).

Поскольку идеи суть причины бытия, называются они также λόγοι; так же как и платиновский νόσις повсюду играет роль λόγος, а филиновской и христианской философии. Ср. М. Heinze, Die Lehre vom Logos, p. 306 ff.

Душа (ψυχή) относится к духу, как последний — к ἑν (Единому). В силу же того, что душа, хотя и принадлежит к царству света, но стоит все-таки на границе мрака, в ней следует различать две стороны: единичность и делимость<sup>1</sup>, или высшую и низшую душу. Это прежде всего относится к *мировой душе*, которую Плотин разделяет на две силы; из них лишь низшая, φύσις (природа), как прямо создающая сила, впервые порождает мировое тело и в него вселяется. Но то же самое различие имеет место и в отдельных душах, в которые вылилась мировая душа; так же и в человеке сверхчувственная душа (которой, главным образом, приписываются функции аристотелевского νόσις, а, см. стр. 236), существовавшая в блаженном состоянии до земного бытия, а после смерти, смотря по заслугам, подвергающаяся такой или иной метемпсихозе, должна быть отличаема от низшей души, создавшей тело, как орган своей действующей силы, и присутствующей в каждой его части, как и во всякой чувствующей и двигательной деятельности.

Подобно тому, как свет, ослабевая, обращается в тьму, так, под конец, и лучиспускание божественного существа переходит в *материю*. Плотин рассматривает последнюю прямо как μὴ ὄν (несуществующее) в том смысле, что она не обладает (дуалистически) метафизическою самостоятельностью по отношению к Божеству: она есть абсолютное στέρσις (лишение), πείνι παντελής (полнейшая скудость) и, как ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ (отсутствие добра) она есть также

<sup>1</sup> ταύτον (тождественное) и θάτερον (иное) в платоновском диалоге Tim., см. стр. 188.

πρώτων κακόν (первичное зло). На этих отрицательных определениях Плотин основывает свою теодицею: что истинно существует, то божественно и есть добро; зло есть только то, что принадлежит μὴ ὄν (несуществующему). С тою же неизбежностью, с которою свет теряется во мгле, души должны порождать из себя материю и входить в нее, как образующие силы. Поэтому мир чувственных явлений существует так же вечно, как и душа; в круговом движении необходимого развития он развертывает отобразы идей. Для Плотина из всего этого вытекает не только телеологическое, но прямо-таки *магическое воззрение на природу*: всякое бывание есть деятельность души; из чистой мировой души выделяются боги и духи небесных светил, из φύσις 'α (природы) — демоны; в таинственном взаимодействии целого все единичное настроено симпатически относительно этого целого и может быть предугадываемо вещим чувством. Всякое исследование природы здесь устраняется, но зато широко раскрыта дверь всякой вере и суеверию.

Но общее рассмотрение природы при этих посылах будет носить в себе разлад. Вступление души в порожденную ею материю есть ее падение во тьму, ее отчуждение от Божественного источника света; чувственный мир — зол и неразумен. Но, с другой стороны, его ведь тоже образовала душа и вошла в него (как λόγος σπέρματικός), и постольку он разумен и *прекрасен*. Несмотря на дуалистическую исходную точку, обусловленную его религиозной задачей, Плотин в этом отношении с полной энергией поддерживает истое греческое признание красоты чувственного мира и самым удачным образом связывает его с основными чертами своей мировой картины. Прославляя с воодушевлением (особенно в противоположность тому презрению, которое гностики питали к природе) гармонию, одухотворенность и совершенство мира и выводя их из своего идеалистического построения вселенной, он дает *метафизическую эстетику*. Чувственная вещь — прекрасна, когда она проявляет в чувственном образе свой λόγος, свой идеальный первообраз, свой εἶδος; значит мир — прекрасен, потому что он до последней глубины проникнут и освещен Божественной сущностью.

В платиновской системе учение о прекрасном звучит прощальным приветом греческого мира; Плотин теснейшим образом связал его с основными принципами своего учения и впервые обработал его, как нераздельную, основную часть философской системы. Конечно, при этом он сильно пользуется платоновскими мыслями; но и у Платона эта теория прекрасного далеко не так подробно развита и не составляет такого существенного момента всего учения, как у него. Знаменитое рассуждение в эннеадах I, 6 есть бесспорно самый оригинальный научный труд Плотина. Ср. *Ed. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 285 ff. (Berlin 1837)*. — *R. Zimmermann, Geschichte der Ästhetik (Wien 1858) 122 f.* — *R. Volkmann, Die Höhe der antiken Ästhetik oder Pl's Abhandl. vom Schönen (Stettin 1860)*. — *E. Brenning, Die Lehre vom Schönen bei Plotin (Göttingen 1864)*. — *A. J. Vitringa, De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plot. pulcri principio (Amsterd. 1864)*.

Но из противоположной точки зрения исходит *этика* Плотина, коль скоро она обозначает в качестве цели человека — участие в Божественной жизни и независимость от «мира», а в качестве его нравственной основной задачи — освобождение души от тела, ее «очищение» от чувственного, отвращение от материи. Но и эта отрицательная мораль не чужда некоторым положительным дополнениям. Конечно, только в незначительной мере находит их философ в этических или, как он их называет, политических добродетелях. Практическая жизнь имеет в его глазах ничтожную ценность, потому что она привязывает душу к материальному миру; гражданские и политические доблести суть только первые ступени, на которых душа научается освобождаться от власти чувственного мира. Поэтому учение Плотина не обнаруживает понимания государственной жизни; его предложение реализовать платоновскую республику имеет в виду не политический опыт, а всего только осуществления такой обстановки, в которой избранные люди могли бы жить для их истинного назначения — «созерцания».

Возвращение души к Богу заключается в ее возвышении до *νοῦς* а, из которого она происходит. Мало что получает она для этого в чувственном восприятии; несколько более дает ей отвлеченное размышление, но самое живейшее побуждение к этому она находит в любви к прекрасному (в платоновском *ἔρως* 'е), когда от чувственного впечатления обращается к светящейся в нем идее. Большого совершенства достигает тот, кто непосредственно познает чистую идею; но истинное блаженство заключается лишь в том, что человек в состоянии восхищения (*ἔκστασις* — экстаз), возвышающего его над мышлением и ведущего его к соприкосновению и к полному единению (*ἁφί, ἁπλωσις*) с Божественным единством; забывает самого себя и вещи, и в такие священные моменты составляет одно целое с Божеством.

Плотин рассматривает это высшее блаженство, как благодать, выпадающую на долю немногих, и то в редких случаях; как на вспомогательное средство к достижению состояния восхищения указывает он на культ позитивной религии, к которой в других случаях он относится вообще довольно свободно. Но уже у Порфирия это вспомогательное средство становится существенно необходимым фактором, а у позднейших новоплатоновцев оно становится главным делом.

§55. Один из учеников Порфирия, сириец *Ямблих* воспользовался философией Плотина, как основанием для *умозрительного богословия политеизма*; оно должно было объединить в систематическое целое все культы древних религий и этим завершить религиозное движение, исключив из него христианство. К его вдохновенным последователям принадлежат *Феодор Асинский*, *Максим Эфесский*, император *Юлиан* и его друг *Саллюстий*, и наконец мученица *Гипатия*.

Ямблих был родом из Халкиды в Целесирии; он слушал в Риме Порфирия и его ученика Анатолия; затем он сам выступил в Сирии учителем и религиозным реформатором, и скоро приобрел множество учеников, которые видели в нем чудотворца. Подробности его частной жизни неизвестны, а время его смерти можно определить приблизительно около 330 г. Его авторская деятельность имеет комментаторский характер; но она касается не только платоновских и аристотелевских произведений, а также и богословских учений орфиков, халдейцев и пифагорейцев. Сохранились отрывки его изложения пифагореизма: *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου* (о жизни пифагорейской) (изд. *Kiessling* ом, Leipzig 1815 и *Westermann* ом, Paris 1850); *λόγος προτρεπτικός εἰς φιλοσοφίαν* (слово, побуждающее к философии) (изд. *Kiessling* а, Leipzig 1813); *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (об общей математической науке) (изд. *Villoison*, Venedig 1781); *περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* и *τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς* (введение о Никомаковой арифметике и математическая теология) (оба изд. *Fr.Ast* ом, Leipzig 1817). Ближе к ним стоит (может быть неправильно приписываемое Ямблиху) рассуждение *De mysteriis Aegyptiorum* (изд. *Parthey*, Berlin 1857). Ср. *Harless*, *Das Buch von den aegypt. Myst.* (München 1858). — *H.Kellner*, *Analyse der Schrift des J. de myst.* (in *Theol. Quartalsschrift* 1867).

Из дальнейших последователей школы называют Эдезия, Хрисантия, Приска, Сопатра, Эвсебия, Дексиппа, от которого сохранилось сочинение об аристотелевских «категориях» (изд. *L.Spengel* а, München 1859), далее Эвнапия Сардского, оставившего несколько биографий философов того времени (изд. *Boissonade*, Amsterd. 1822).

Максим играл большую роль при дворе императора Юлиана, в краткое правление которого деятельность этой сирийской школы достигает кульминационной точки развития и этим самым вовлекается в безнадежную борьбу с христианством; сам Юлиан был убежденным приверженцем Ямблиха. Дошедшие до нас письма Юлиана к Ямблиху подложны. Его воззрения ясны из речей и отрывков сочинения против христианства. *Juliani contra Christianos quae supersunt*, изд. *K.J.Neumann* а (Leipzig 1880, его же немецк. изд. Leipzig 1880). Другие издания сочинений *E.Talbot* а (Paris 1863) и *F.C.Hertlein* а (2 Bd. Leipzig 1875). Ср. *A.W.Neander*, *Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter* (Leipzig 1812). — *W.S.Teuffel*, *De J.I.Christianismi contemto et osore* (Tübingen 1844). — *D.Fr.Strauss*, *Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren* (Mannheim 1847). — *Auer*, *Kaiser Julian* (Wien 1855). — *W.Mangold*, *Julian der Abtrünnige* (Stuttgart 1862). — *C.Semisch*, *Julian der Abtrünnige*. (Breslau 1862). — *Fr.Lübker*, *Julians Kampf und Ende* (Hamburg 1864). — *A.Mücke*, *Julian nach den Quellen* (Gotha 1866, 68). — *A.Naville*, *J. l'A. et sa philosophie du polythéisme* (Neufchâtel 1877). — *F.Rode*, *Geschichte der Reaktion Julian's gegen die christliche Kirche* (Jena 1877).

От Саллюстия сохранился компендиум ямблиховского богословия (изд. *Orelli*, Zürich 1821).

О Гипатии см. *Rich.Hoche* (in *Philol.* 1860). — *St.Wolff* (Czernowitz 1879), *H.Ligier* (Dijon 1880). Ее учеником был епископ Синезий, сумевший своеобразно соединить новоплатонизм с христианством. Ср. *R.Volkman*, *Sinesius von Kyrene* (Berlin 1869).

В философском отношении богословие Ямблиха не содержит в себе новых точек зрения. Его метафизика и этика носят вполне платиновский характер, поскольку дело идет о постройке, состоящей

из понятий. Но ее мало богослову. Родившись в стране самых разнообразных религиозных смешений (откуда вышел и христианский гносис), он хочет преобразовать платоновскую философию в слияние всех религий. Подобно тому, как он считает неизбежно для греховного человека, при исполнении им нравственно-религиозных задач, помощь мистерий и всех фантастических деяний культа, так и новоплатоновская метафизика служит ему лишь для того, чтобы путем аллегорических пояснений вдвинуть образы богов всех религий в промежуточные степени, которые Плотин признал существующими между человеческою душою и Божеством. Но чтобы найти место для этого фантастического пантеона, он должен был значительно увеличить число этих промежуточных членов, и, чтобы привести этот мир богов в систему, он не нашел ничего лучшего, как пифагорейскую схему чисел.

Большой успех этой попытки доказывает лишь то упорство, с которым, вопреки христианству, эллинский мир собственными средствами надеялся решить религиозную задачу. Только на фоне такой картины можно понять Юлиана, придавшего этим фантастическим построениям всемирно-историческое значение.

Отдельные части этого политеистического построения и даже теургического стремления Ямблиха и его учеников не имеют важности в философском отношении. Даже мысль поставить над платоновским  $\epsilon\nu$  (Единое) еще  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\ \delta\rho\iota\tau\omicron\varsigma\ \delta\rho\eta\eta$  (ничем невыразимое начало), которое, будучи лишено всяких свойств, не может быть даже отождествлено с  $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$  (благо), представляет в сущности бесцельное стремление к систематизации. Если Плотин констатировал в  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon$  (духе) противоположность между объектом и субъектом, то Ямблих делает из этого  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  (мир умопостигаемый) и  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\epsilon\rho\omicron\varsigma$  (мир разумный) — два мира, населенные собственными богами, причем каждый из них снова разделяется на три части и т.д. Ученики его, именно Феодор, провели это деление еще дальше, причем охотно пользовались (как и сам Ямблих) триадической схемой.

§56. Неудача этой философской реставрации древних религий заставила новоплатонизм вернуться к научным исследованиям, центром которых в заключение являются снова Афины. *Плутарх афинский* и его ученики Сириан и Гиерокл направили школу к изучению Платона и Аристотеля; а ее главный представитель *Прокл* (410—485) пытается диалектически систематизировать общее историческое содержание греческого философствования.

В сопоставлении с фантастичностью того времени комментаторы выделяются в выгодном для них свете: как уже прежде *Темистий*, так теперь *Симплиций* и *Филопон* снабжают сочинения Аристотеля учеными комментариями, сделавшимися весьма ценными для последующей эпохи. Но там, где ученики Прокла, как напр., *Марин* или *Дамасций*, принимаются развивать дальше систему учителя, там начинается бесплодная болтовня, которая производит тем более печальное впечатление, чем высокопарнее и самонадеяннее она излагается.

Сила греческого мышления утасла. Простой и великий разум греческой философии, говоря языком Плотина, так ослабел от всех своих эллинских эманаций, что впал в прямое противоречие с самим собой — в высокопарное отсутствие разума.

Эдикт, которым в 529 году император Юстиниан закрыл Академию, конфисковал ее имущество и запретил преподавание греческой мудрости в Афинах, служил только официальным удостоверением кончины древней философии.

Плутарх, называемый «большим», в отличие от своего более замечательного соименника (см. стр. 287) и согласно обычному новоплатоновцам безграничному удивлению перед главою школы, умер скоро после 430 г.; занимался он, кажется, главным образом психологическими вопросами и развил далее теорию сознания, определяя его как действие разума в восприятии.

Из комментариев Сириана к аристотелевским сочинениям сохранился один к части Метафизики, и напечатан (под ред. *H. Usener'a*) в 5-м томе берлинского издания Аристотеля (р. 837 ff.). Комментарий Гиерокла к золотой поэме пифагорейцев находится в *Fragmenta Mullach'a* (I, 408 ff.) из сочинения Гиерокла περί προνοίας (о провидении) Фотий сохранил выдержки. Гиерокл и его ученик Теоэбий действовали в Александрии; Сириан был схоластом в Афинах.

Его ближайший ученик и последователь был Прокл; он происходил из ликийской фамилии, родился в Константинополе, а учился в Александрии под руководством последователя Аристотеля Олимпиодора; как глава школы, он пользовался чрезмерным, сумасбродным поклонением со стороны своих учеников; его ученик Марин оставил описание его жизни (напечат. в изд. *Cobet a Diog. Laert.*). Из произведений Прокла (ср. *J. Freudenthal im Hermes 1881* и *Zeller V<sup>3</sup>, 778 ff.*) кроме комментариев к Тимею, Государству, Пармениду и др., надо особенно выделить сочинение περί τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας (о богословии по Платону). Полное собрание издал *V. Cousin* (Paris 1820—25), с дополнением (Paris 1864). Ср. *A. Berger*, Pr. exposition de sa doctrine (Paris 1840). — *H. Kirchner*, De Pr. metaphysica (Berlin 1846). — *K. Steinhart*, Art. in *Pauly's Realencyklopädie*.

Из учеников Прокла, наряду с его преемником Марином, известны: Гермий, комментировавший Федре, и его сын Аммоний, обработавший аристотелевские сочинения; далее математик Асклепидот, Исидор, биография которого, написанная Дамасцием, частью сохранилась у Фотия; Гегий и Зенодот.

Последним схоластом Академии был Дамасций, который, как и Исидор, совершенно вернулся к фантастическому направлению Ямвлиха. Родом из Дамаска, он учился в Александрии и Афинах. После закрытия Академии он вместе с Симплицием и другими новоплатоновцами переселился в Персию; но они скоро вернулись оттуда вполне разочарованные. Из его сочинений, кроме отрывков различных комментариев и биографии Исидора, существует еще часть сочинения περί τῶν πρώτων αρχῶν (о первых началах) (изд. *J. Kopp'a*, Frankfurt a. M. 1826, с более близкими сведениями о его личности) и окончание его комментария (опирающегося на Прокла) к диалогу Парменид. Ср. *Ch. E. Ruelle*, Le philosophe D. (Paris 1861), особенно же *E. Heitz*, Der Philosoph D. (in *Strassburger Abhand. zur Philosophie*, Freiburg i. B. u. Tüb. 1884).

Между комментаторами, которые свободнее относились к новоплатоновской доктрине, прежде всех следует отметить Темистия (названного за свое прекрасное изложение ὁ εὐφραδής — красноречивый). Он жил около 317—387 г. и учил в

Константинополе. Из его парафраз аристотелевских сочинений сохранились парафразы Второй Аналитики, Физики и Психологии (изд. *Spengel'ем*, Leipzig 1866). Неправильно приписываемая ему парафраза Первой Аналитики явилась в берлинском издании комментаторов (*M.Wallies*, Berlin 1884); ср. *V.Rose* (im *Hermes* 1867).

От Симплиция Киликийца (признаваемого наряду с Александром Афродизским за замечательнейшего толкователя Аристотеля), современника Дамасция и разделившего с ним одну участь, сохранились комментарии к 4 первым книгам Физики (изд. *H.Diels'a*, Berlin 1882), к книге *de coelo* (изд. *S.Karsten'a*, Utrecht 1865), к — *de anima* (изд. *M.Hayduck'a*, Berlin 1882), к Категориям (*Basel* 1551) и наконец к Энхейридиону Эпиктета (смотри стр.257).

Далее наряду с Присцианом и Асклепием выступает младший *Олимпиодор*, от которого сохранились комментарии к Горгию, Филебу, Федону и Алквиаду I (с жизнеописанием Платона), а также и Иоанн Филопон, из многочисленных комментариев которого издан один в берлинском собрании Вителли (1887), именно к Физике.

Еще гораздо большее значение (сравнительно с тем, что значат эти лица для теперешнего изучения древней философии) имел для средних веков новоплатоновец-философ, живший около этого же времени, но в стороне от движений Востока, именно *Бозций* (*Boethius*), казненный в 525 г. по приказанию Теодориха. Хотя он признавал себя христианином, но в своем сочинении *De consolatione philosophiae* (изд. *R.Peiper'a*, Leipzig 1871) он принимает во внимание только аргументы древней науки. Его переводы и комментарии к логическим сочинениям Аристотеля и к Введению Порфирия принадлежали к числу важнейших источников философии в начале средних веков. Ср. *F.Nitzsch*, *Das System des Boethius* (Berl. 1860). — *H.Usener*, *Anekdoten Holderi* (Bonn 1877). — *A.Hildebrand*, *Boethius und seine Stellung zum Christenthum* (Regensburg 1885).

Характерной чертой в личности Прокла является соединение мифологической фантазии с сухим формализмом понятий, неутолимой жажды веры с диалектическим даром комбинирования понятий. Он в такой же степени богослов, как и Ямблих; но для своего учения он создает философскую схему, которую со строжайшею точностью развивает до малейших подробностей. Он берет содержание своего учения из авторитетов варварских религий наравне с эллинскими, а в этике делает заимствования у великих философов, в особенности Платона, Плотина и Ямблиха. Он знакомится со всеми мистериями, не пренебрегает даже самыми детскими суевериями, и не успокаивается до тех пор, пока всем воспринятым идеям не отведет каждой определенное место в своей общей системе. Он является настоящим *систематизатором язычества, схоластом эллинизма*.

Руководящая мысль его системы содержит в себе отвлеченное выражение общей задачи новоплатоновцев и состоит в том, чтобы сделать понятным развитие единичного во множество и возвращение множества в единичное. Разнородное действие подобно своей единичной причине, и в то же время оно от нее отлично; оно и пре-

бывает в ней, и выступает из нее; это противоречие примиряется тем, что именно вследствие своего сходства все отделившееся стремится возвратиться к своей причине. Таким образом, эти три момента: *пробывание, исхождение и стремление к возвращению* (μονή, πρόδος и ἐπιστροφή) являются необходимейшими моментами всякого бытия. Эта мысль была уже основной чертой мировоззрения Плотина, который присоединял сюда еще принцип, что при возвращении проходятся те же фазы, как и при исхождении. Прокл же при помощи насильственной диалектики применяет эту *триадическую схему* ко всякой отдельной фазе мирового развития и заставляет ее повторяться в самой себе до мельчайшего разветвления, причем каждый образ его метафизической теологии расчленяется на три других, из которых каждый подвергается той же диалектической судьбе и т.д.

Между методом Прокла и *Тезисом, Антитезисом и Синтезисом* немецких диалектиков — Фихте, Шеллинга и Гегеля очевидно существует известное формальное сходство; не следует, однако, забывать, что у последних речь идет всегда об отношениях понятий, у Прокла же наоборот об отношениях мифологических сил. Общим же у Гегеля и Прокла оказывается стремление — диалектически систематизировать беспорядочно данное содержание идей. W. Windelband, *Geschichte der neueren philosophie*, II (Leipzig 1880), 306 ff.

Прокл представляет развитие мира из Божества в виде системы триадических цепей, в которой совершается переход от общего к частному, от простого к сложному, от совершенного к несовершенному. Во главе всего и он также ставит первоединство, перводобро, которое, возвышаясь над всеми определениями, вполне неизъяснимо и только не в строгом смысле слова может быть обозначено как Единое, как добро, как αἴτιον (причина). Из него он выводит прежде всего (еще прежде τοῦς 'α) ограниченное, но для нашего познания неопределимое количество генад или единиц (ἐνάδες), которые, будучи также непознаваемыми и возвышающимися над бытием, жизнью и разумом, все же являются богами, действующими на мир.

Эти *Генады* имеют для Прокла то богословское значение, что дают ему возможность располагать большим количеством сверх мировых, непостижимых божеств; в метафизическом построении они заменяют второе ἐν Ямблиха. При этом имеется в виду, быть может, еще и нечто другое. Прокл, как и Порфирий, завзятый реалист (в смысле средневековой терминологии): для него причина отождествляется с общим; высшая причина, ἐν (Единое) — с высшей абстракцией, лишенной всяких признаков. Вследствие этого в генадах можно было бы предполагать те простейшие абстрактные понятия, выше которых оставалось бы именно только «Нечто»; таким образом они могли бы иметь сходное значение со спинозовскими атрибутами божественной субстанции. Ср. W. Windelband, *Geschichte der neueren philosophie*, I (Leipzig 1880), p. 204 — 206.

Дух разделяется, согласно прокловской схеме, на νοητόν (умопостижимое), νοητόν ἅμα καὶ νοερόν (умопостижимое и вместе с тем



разумное) и νοερόν (разумное). Конечно, здесь в основе лежит платиновское различие содержания содержания мысли от деятельности мысли, но оно тотчас отбрасывается ради логического построения; ибо дальше само νοητόν (умопостижимое) делится снова на три триады, в построении которых понятия πέρας (предел), ἄπειρον (беспредельное) и μίκτόν (смешанное) (ср. платоновский Филеб, стр.174), приводятся в связь с понятиями πατήρ (отец), δύναμις (потенция) и νόησις (мышление), далее понятия οὐσία (сущность) и ὑπαρξις (присущность), понятия ζῆ (жизнь) и αἰών (мировой период) скомбинированы в таких разнородных соотношениях и в столь разнородных, переходящих друг в друга значениях, что в результате получается целый сонм богов. Тот же прием повторяется и во второй сфере; частью с теми же категориями; а в третьей является уже семь гебдомад (семериц) мысленных богов, между которыми, например, гоявляются даже и олимпийские боги.

Все это построение, — которое по той же схеме продолжается и в психическом мире в виде деления на богов, демонов и героев, — обусловлено не реальными мотивами мышления, а частью диалектической архитектурной, частью же потребностью указать каждому образу политеизма какое-нибудь место в той иерархии мифологем, в которую превращается у Прокла греческий мир понятий.

Физические и этические учения Прокла обнаруживают мало оригинального. От области физики он вообще стоял далеко и позволил только одно нововведение: именно он выводит материю не из психического мира, а прямо из ἄπειρον а (беспредельного) первой мысленной триады и формирует ее посредством низшей мировой души (ψυχή), в качестве сонного видения. — В этике выступает стремление унижить метафизическое достоинство человеческой души и этим показать, как сильно нуждается она в помощи положительной религиозной дисциплины и божественной и демонической благодати; обнаруживается это стремление в том, что Прокл считает характерным признаком души свободу и связанную с ней греховность. Степенями же искупления и тут являются «политическая» добродетель, научное познание, божественное просвещение, вера и наконец восхищение (ματία), для которого вводится особая душевная сила.

Два больших потока теософии, которые из Александрии вылились, с одной стороны, в христианскую науку веры, а с другой — в новоплатонизм, не долго шли порознь. Новоплатонизм, пока он иссякал в своей собственной схоластике, в то же время посылал бесчисленными путями свои идеи как в правоверное, так и в иноверческое направление того христианского мышления, которое было после Оригена. И оба эти потока идей нашли себе полное объединение в оригинальном мыслителе, философе христианства — *Августине*.

Его учение сделалось не только местом объединения течений эллинско-римской философии, но еще более имеет оно значение живого источника для последующих учений. Августин скорее начинающий, чем завершающий мыслитель; а потому он уже и не принадлежит к истории древней философии.

---

---

## ПРИЛОЖЕНИЕ I

### ВИНДЕЛЬБАНД

#### Августин и средние века

*Rousselot*. Études sur la philosophie du moyen âge. Paris 1840—42.

*B.Hauréau*, De la philosophie scolastique. Paris 1850.

— Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1872—80.

*A.Stöckl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864—66.

*W.Kaulich*, Geschichte der scholastischen Philosophie. Prag 1863.

Когда переселение народов наводило и опустошило Римскую империю, а у нее не достало политической силы, чтобы защититься от северных варваров, тогда и научная культура подверглась опасности быть окончательно уничтоженной; ибо те племена, к которым перешло теперь владычество, имели даже еще меньше склонности и оказывали еще меньше понимания тонко разработанных философских понятий, чем это было у них по отношению к светлым образам греческого искусства. К тому же античная цивилизация уже настолько разложилась и ее жизненные силы были настолько подорваны, что она и вообще казалась уже неспособной воспитывать суровых победителей.

Таким образом, приобретения греческого духа были бы обречены на неминуемую гибель, если бы среди крушения древнего мира не выросла новая духовная сила, перед которой склонились сыны севера и которая сумела твердой рукой спасти от падения на многие будущие века блага культуры. Этой силой была христианская церковь. Чего не могли сделать государство, искусство, наука, то самое совершила религия. Будучи еще недоступными для тонкого воздействия эстетического созерцания и умственной работы, германцы были потрясены до глубины души проповедью Евангелия, которое действовало на них со всей силой своей величественной простоты.

Потому только с этого пункта религиозного возбуждения и мог начаться процесс усвоения античной науки народами нынешней Европы, и только рука об руку с церковью мог войти новый мир в школу старого. Естественным же последствием такого положения было то, что из умственного содержания античной культуры сберегалось лишь то, что вошло в учение христианской церкви, причем поучающая власть беспощадно исключала все остальное и в особенности все противящееся ей. Конечно, этим мудро предотвращалась путаница в юношеских умах народов, которые не могли схватывать и перерабатывать многого и различного; но вследствие же этого и погрузились в глубину забвения целые области умственной жизни, откуда они были извлечены лишь позже, и то с трудом и борьбой.

Церковь уже потому прежде всего доросла до великой задачи — быть воспитательницей европейских народов, что сама она уже давно развивалась могущественно и непрерывно и из незначительных зачатков религиозного общества обратилась в единую организацию, которая во время распада политической жизни являлась единственной, твердой и уверенной в себе силой. И так как эта организация была одушевлена мыслью, что призвание церкви — исходатайствовать всему человечеству спасение и искупление, то религиозное воспитание варваров и явилось задачей, предписанной ей ее собственной же сущностью. Но еще тем более могла она взять это воспитание в свои руки, что и внутри себя среди многочисленных заблуждений она шла к цели с такой же уверенностью и достигла этой цели, вырабатыва общее, в самом себе замкнутое, учение. К этому присоединилось, наконец, то особенно благоприятное обстоятельство, что при вступлении в новую эру она имела в своем распоряжении научную систему, в которую была приведена совокупность ее верований таким первоклассным умом, как *Августин*.

Он является истинным учителем средних веков. В его философии не только сплетаются нити христианского и новоплатоновского мышления, идеи Оригена и Плотина, но, кроме того, в ней же он с творческой энергией концентрирует и все мысли своего времени вокруг потребности в спасении и веры в удовлетворение этой потребности при помощи церковной общины; его учение это — философия христианской церкви. В нем он дал строго объединенную систему, которая и легла в основу научного образования европейских народов; и в этой-то форме наследство греков стало достоянием романских и германских народов.

Но именно поэтому в своем внутреннем отношении к науке средние века пошли путем, обратным тому, как шли греки. В древности наука возникла из чисто-эстетического наслаждения самим знанием, и только в силу постепенного изменения стала служить она

практическим потребностям, нравственным задачам и религиозному стремлению. Средние же века начинают с совершенно сознательного подчинения знания великим целям веры. В науке они видят сперва только работу ума, который должен уяснить себе и выразить посредством понятий то, что несомненно и неоспоримо уже содержится в чувстве и убеждении; но среди этой работы снова пробуждается, сперва робко и неуверенно, а затем всё сильнее и самоувереннее, наслаждение самим знанием. Сперва оно школьнически проскальзывает в тех областях, которые, по-видимому, далеки от неприкосновенного круга представлений веры; наконец оно победоносно прорывается, когда наука начинает обособляться и становится сознательно самостоятельной по отношению к вере, а философия испытывает то же самое по отношению к теологии.

Итак, *воспитание европейских народов*, совершаемое философией средних веков, имеет своим исходным пунктом учение церкви, а своим результатом — развитие научного духа; интеллектуальная культура древнего мира была сообщена новейшим народам в своей, заканчивающей ее, религиозной форме, и среди них постепенно приобрела зрелость для собственной научной работы.

Ввиду этих обстоятельств делается понятным, что история этого развития возбуждает скорее психологические и культурно-исторические интересы, нежели дает новые самостоятельные плоды философской прозорливости. Правда, при усвоении данного материала то здесь, то там выступает своеобразная манера ученика, вследствие чего проблемы и понятия древней философии при этом восприятии их духом новых народов претерпевают некоторые тонкие преобразования; затем при изобретении новых (латинских) терминов в течение средних веков часто остроумие и глубокомыслие соревнуют с педантизмом и безвкусицей; но при всем том в своей философской основе средневековая философия не только по своим задачам, но и по их решениям, не выходит из круга понятий греческой и эллинско-римской философии. Как ни велика ценность ее работ для интеллектуального развития ее современников, но все же и ее лучшие произведения в конце концов ничто иное, как блестящие ученические работы, в которых только при самом тонком детальном исследовании можно различить зарождающиеся начатки нового мышления; но даже и последние во всем своем объеме и значении оказываются лишь приспособлением мира понятий умирающей древности. По своему духу средневековая философия составляет лишь продолжение эллинско-римской; различаются же они главным образом тем, что то, к чему стремились в первые века нашей эры, было дано раньше и оставалось в продолжение средних веков уже готовым и в главных чертах уже законченным.

Целое тысячелетие продолжалось школьное время нынешнего человечества, и подготовка к науке шла вперед как бы по плану педагогической постепенности, чрез *последовательное прибавление античного образовательного материала*. Из противоречий, обнаруживающихся в нем, вырастают новые философские задачи, и при разработке принятых понятий образуются научные мировоззрения средних веков.

При этой передаче средневековью античного материала сохраняется первоначальный разлад, существовавший между учением церкви, представителем которого является Августин, и новоплатонизмом. Конечно, этот разлад не везде и не всегда был одинаково глубоким, так как и сам Августин во многих существенных пунктах оставался под влиянием новоплатонизма; но все же это было противоречие в основном определении отношения философии к вере. Августинизм концентрируется в идее церкви: для него задача философии заключается в том, чтобы представить учение церкви в виде научной системы, обосновать его и разработать; и поскольку средневековая философия преследует именно эту задачу, она является церковной школьной наукой — *схоластикой*. Напротив того, новоплатоновская тенденция стремится вести индивидуума чрез познание к блаженному единению с Божеством; и поскольку наука средних веков ставит себе такую же цель, она является *мистикой*.

Поэтому схоластика и мистика дополняют, но не исключают друг друга: как мистическое созерцание может стать частью учения схоластической системы, так и мистическое откровение может предполагать своей основой учение схоластов. Поэтому, хотя во все время средних веков мистика, больше чем схоластика, подвергается опасности сделаться еретической, все-таки, было бы неверно видеть в этом существенный признак различия между ними. Действительно, схоластика в главном совсем правоверна; но все-таки воззрения схоластов сильно расходятся друг с другом не только относительно обсуждения догматов, которые еще не вполне установились, но также и при научном исследовании уже выработанных учений очень многие из них пришли к совершенно еретическим взглядам, высказывание которых привело их в более или менее серьезные внешние и внутренние столкновения с церковью. Что же касается до мистики, то хотя новоплатоновская традиция и составляла часто теоретическую основу тайной или явной оппозиции против монополии церкви на религиозную жизнь<sup>1</sup>, но все же, с другой стороны, мы встречаем

<sup>1</sup> Ср. *H.Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde. Berlin 1875—77.* Ср. также *H.v.Eicken, Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1888.*

воодушевленных мистиков, которые чувствуют себя призванными принять под свою защиту истинную веру против успехов схоластической философии.

Таким образом выходит, что не следует называть средневековую философию одним общим именем «схоластики». При подробном обсуждении оказывается скорей, что мистика принимала по меньшей мере такое же участие и в деле поддержания научной традиции, и в деле медленного приспособления и преобразования философских учений, имевших влияние на последующее время, как и собственно схоластика. С другой стороны, относительно большого числа выдающихся в философии личностей невозможно произвести полного разобщения этих двух течений.

К тому же и сопоставление схоластики и мистики ни в каком случае еще не исчерпывает средневековой философии. Если сущность этих двух направлений и определяется их отношением к религиозным предпосылкам мышления (в первой — отношением к утвержденному церковью учению, во второй — к личному благочестию), то наряду с ними, именно в последние столетия средних веков (хотя это было заметно и раньше) развивается так называемое светское побочное течение; и оно все в большем и большем количестве приносит вновь слагающейся науке богатые результаты греческого и римского мирового опыта. При этом сначала существует стремление органически соединить, по крайней мере — со схоластической учебной системой, этот обширный научный материал и господствующие в нем формы понятий; но чем больше эта область идей получает самостоятельное значение, тем более изменяются черты научного мирозерцания. И в то время, как посредничество религиозного чувства устраняется из области мышления, философское сознание начинает вновь отвоевывать себе область чисто теоретического исследования.

Это многообразие многократно сплетающихся нитей традиции, которое вносится античной наукой в средние века, делает нам понятными разнообразные проявления философии этого тысячелетия, наблюдаемые при историческом исследовании. В пестрой смене дружественных и враждебных соприкосновений эти элементы, передаваясь от столетия к столетию и возрастая и в объеме, и по содержанию, разворачиваются все в новые и новые картины. При слиянии их раскрываются изумительно тонкие переходы и оттенки, — обнаруживается оживленная работа мысли, проявляющаяся в значительном числе интересных личностей, в удивительной по объему писательской плодовитости и в лихорадочной живости научного интереса.

Исследование истории литературы еще не везде отдало должную дань такой живой многосторонности<sup>1</sup>; но что касается до истории философских принципов, которая вопреки всему этому, по вышеприведенным причинам, находит сравнительно мало материала, относящегося к этому промежутку времени, то основные черты ее развития определены уже довольно ясно и отчетливо. Конечно, надо при этом остерегаться, чтобы не свести на слишком простую формулу живую сложность этого процесса, и не просмотреть множества положительных и отрицательных отношений, в которых в течение столетий попеременно стояли друг к другу элементы античной традиции, врывающиеся по временам в средневековое течение.

В общем ход развития науки у европейских народов средних веков совершался в следующем виде.

Глубокомысленное учение Августина действовало сначала не своей философской стороной, а авторитетным изображением учения церкви; наряду с ним удержалась и новоплатоновская мистика; научное же обучение должно было довольствоваться незначительными компендиумами и отрывками из аристотелевской логики. При всем том из переработки последней возникла логико-метафизическая проблема, имевшая большое значение, которая возбудила в высшей степени оживленное движение мысли; последнее, однако, ввиду недостаточного содержания в познании мира, грозило выродиться в пустой формализм. В противоположность этому начала постепенно проявлять свою могущественную силу августиновская психология. Одновременно же с этим обнаружился также и первые действия соприкосновения с *арабской наукой*, которой Запад был обязан сперва, по меньшей мере, некоторым побуждением к реальным знаниям, а потом даже и полным расширением и преобразованием своего умственного кругозора. Произошло все это, главным образом,

<sup>1</sup> Причины этого лежат, конечно, отчасти в тех предрассудках, исчезающих лишь постепенно, которые долго препятствовали справедливой оценке средних веков, а также не в меньшей степени и в самой их литературе. Обстоятельная и в конце концов, в большинстве случаев, бесплодная многоречивость в исследованиях, схематическое однообразие методов, постоянное повторение и переворачивание аргументов, отсутствие остроумия в искусственных, а подчас и глупых вопросах, вялые школьные остроты: все это — черты, которые, может быть, и неизбежны при мировом историческом процессе обучения, приспособления и упражнения, представляемом средневековой философией, но тем не менее следствием их является то, что при изучении этой части истории философии количество материала и трудность его переработки для получения какого-либо общего итога, находятся в неблагоприятном отношении к последнему. Таким образом и случалось часто, что даже те исследователи, которые с рвением и упорством погружались в средневековую философию, не удерживались от резкого выражения своего неудовольствия по поводу своего предмета.

вследствие знакомства со всей системой *Аристотеля*, приобретенного таким окольным путем. А ближайшим следствием этого знакомства было то, что, при посредстве метафизического основного понятия аристотелевского учения, система учения церкви была скопирована в величественном стиле, и все ее части тщательно отделаны. Между тем аристотелевские сочинения были приняты от арабов (и евреев) не только в их латинском переводе, но и с их комментариями, притом истолкованные в сильно *новоплатоновском* духе. И в то время, как вследствие этого *новоплатоновские* составные части еще прежних традиций (в том числе и *августиновских*) находили себе во всех направлениях живейшее подкрепление, характерные моменты *августиновской метафизики* успели дойти до более резкого и энергичного выражения. А так как и то, и другое одновременно стало опираться на аристотелизм, то и получился раскол в научном мышлении, который нашел свое выражение в отделении философии от теологии. Эта пропасть разверзлась еще шире вследствие другого, не менее запутанного движения. Рука об руку с аристотелизмом проникло с востока в медицину и в естествознание *эмпирическое исследование*. Стремление к нему начало таким образом проявляться и у европейских народов; оно завоевало себе, не без помощи *августиновского* течения, также и область *психологии*; и оно благоприятствовало развиту аристотелевской логики в таком направлении, которое далеко отступило от церковно-аристотелевской метафизики. Итак, в то время, когда переплетавшиеся нити традиций расползались во все стороны, между ними вплеталась уже тонкая пряжа новых начал.

В таких разнообразных отношениях взаимной поддержки или взаимного препятствования, при таких бесчисленных переменах основного настроения текли идеи древней философии через все средние века. Но, без сомнения, самым важным и резким поворотом было *усвоение Аристотеля*, совершившееся около 1200 г. Оно разделяет всю эпоху средневековой философии естественным образом на два отдела, которые по своему философскому содержанию находятся друг к другу в таком отношении, что интересы, проблемы, противоречия и движения первого промежутка времени повторяются и во втором в более распространенной и в то же время в более серьезной форме. Поэтому отношение этих двух отделов не может быть ближайшим образом обозначено здесь, как бы различие по существу\*.

\* Нередко второй отдел средневековья подразделяют еще на два периода, из которых первый, непосредственно следующий за усвоением Аристотеля, характеризуется как время наивысшего расцвета схоластики, вызванного этим усвоением Аристотеля, второй же — как постепенное разложение схоластики. Такой-то именно схемы и держится Фульье в своем изложении. А.В.



То направление мысли, которое по преимуществу приняла средневековая философия и в котором она продолжала в принципиальном отношении философию древнего мира, было указано ей учением *Августина*. Он впервые сделал господствующим центром философского мышления принцип *обращения мысли к внутреннему опыту* — принцип, подготовлявшийся уже в общем окончательном развитии античной науки. Поэтому-то Августину в общей истории философии и следует отвести первое место в новом ряде развития. Исполненное же им сведение в одно всех черт патристической и эллинской философий своего времени было возможно лишь при условии сознательного объединения их в том новом понятии, которое само должно было сделаться зародышем философии будущего. Но сознание значения этого понятия принадлежало далекому будущему; для его современников и для ближайших столетий его философская оригинальность прошла бесследно; ибо в пределах старой культуры творческая сила мышления иссякла, а новые народы только постепенно доросли до научной работы.

В монастырских и придворных школах, которые были очагами вновь зарождающейся культуры, приходилось шаг за шагом завоевывать право изучать *диалектику* наравне с необходимейшими для образования монахов искусствами. А в первые столетия средних веков для этого элементарно-логического обучения имелись только два, и притом наименее значительных, сочинения аристотелевского органа: *De categoriis* и *De interpretatione*, в латинском переводе, с Введением (*Εἰσαγωγή*) Порфирия и со множеством комментариев новоплатоновского времени, особенно с комментариями Боэция (*Boëthius*). Для фактического же знания (*Quadrivium*) служили компендиумы умирающей древности, именно: компендиумы Марциана Капеллы, Кассиодора и Исидора Севильского. Из великих оригинальных произведений древней философии был известен только платоновский *Тимей* в переводе Халкидия.

В силу этих обстоятельств научная школьная любознательность направилась, главным образом, на изучение формально-логического схематизма и на упражнение в нем; а разработка фактических частей познания, особенно же религиозной догмы, которая, разумеется, считалась уже законченной в своих существенных чертах и со стороны содержания неприкосновенной, могла заключаться лишь в том, чтобы дошедший по традиции материал обработать и изобразить в форме аристотелевско-стоической логики и по ее правилам. При этом главное внимание, разумеется, было обращено на формальную сторону: на образование и разделение родовых понятий и на правильные умозаключения. Как на Востоке античная школьная логика была привлечена Иоанном Дамаскиным на службу строго расчлененного развития учения церкви, так это случилось и в школах Запада.

Между тем подобное направление, обусловленное дошедшим до средневековья литературным материалом, имело не только дидактическую ценность упражнения в мышлении при усвоении материала, но также еще и то следствие, что начатки самостоятельного мышления должны были обратиться к вопросу о значении логических отношений; и, таким образом, уже рано появляются в западной литературе исследования об отношении понятия к слову, с одной стороны, к вещи — с другой.

Возникновение этой проблемы получило подкрепление еще со стороны другого своеобразного сплетения обстоятельств. Наряду с церковным учением существовала еще наполовину терпимая, наполовину осужденная мистическая передача христианства в новоплатоновской форме. Она основывалась на сочинениях, возникших в пятом столетии и приписываемых первому афинскому епископу Дионисию Ареопагиту; дальнейшее же распространение получила она в девятом веке, когда эти сочинения были переведены Иоанном Скоттом Эригеной и положены им в основание его собственного учения. А в этом учении главным пунктом являлось то отождествление различных степеней абстракции со степенями метафизической реальности, которое было выставляемо уже древним платонизмом, а также и новоплатонизмом.

Вследствие всех этих побуждений вопрос о метафизическом значении родовых понятий стал в ближайшие столетия центральным пунктом философского мышления. Вокруг него группировались остальные логико-метафизические проблемы; и тот или другой ответ на него определял положение отдельных мыслителей относительно существовавших научных партий. Среди большого разнообразия различных решений этого спора об *universalia* х выступают главным образом три направления: реализм, утверждающий самостоятельное существование родов, является учением Ансельма Кэнтерберрийского, Вильгельма из Шампо и собственно платоновцев; из последних выдается Бернгард Шартрский; представителем номинализма, признающего *universalia* только общими наименованиями, является в это время преимущественно Росцеллин; наконец, примиряющее направление, называемое концептуализмом, а также и сермонизмом, связывается с именем Абельяра.

Эти споры разражались главным образом в виде бесконечных диспутов Парижского университета, бывшего для того и для последующего времени центром научной жизни в Европе. И эти поединки, ведомые со всем искусством диалектической ловкости, производили на людей своего времени такое же обаятельное впечатление, какое когда-то производили на греков прения софистов с сократовским кружком. Здесь, как и там, была нарушена непосредственность на-

родного самосознания; здесь, как там, лихорадочная жажда знания и страстное желание принять участие в такой, до сих пор непривычной, игре ума овладевали все более и более широким кругом общества. Пробужденное же такими путями стремление к познанию прорвалось далеко за пределы узкого круга монахов, бывших до тех пор исключительными носителями научного предания.

Однако это переживание диалектического развития встретилося тотчас же и с разнообразными противниками. На деле оно и само по себе носило в себе серьезную опасность: этой блестящей деятельности абстрактного мышления недоставало во всех отношениях реальных знаний. Со своими различиями и заключениями она вела на открытом воздухе игру, которая до известной степени походила на жонглирование: игра эта хотя и приводила в полезное движение формальные умственные силы, но, несмотря на все свои повороты и извороты, не могла дать содержательного познания. Потому-то рассудительные люди, вроде Герберта, имевшего сведения об эмпирическом знании арабов, и увещевали отстать от этого формализма и обратиться к тщательному изучению природы и к задачам практической культуры.

Но в то время, как такой призыв оставался почти неслышанным, диалектика наткнулась на более сильное сопротивление со стороны благочестия верующих и со стороны церковной власти. Не могло же не случаться, чтобы логическая переработка метафизики веры и выводы из мнений, высказанных в споре об универсалиях (сперва без всякого отношения к догматам), не приходили иногда в противоречие с догматами; и чем чаще это повторялось, тем более казалась диалектика не только излишней простому благочестивому уму, но даже и опасной церковному интересу. В этом смысле против нее боролись, даже с некоторым ожесточением, *правоверные мистики*. Из них самым мужественным был Бернад Клервосский; между тем монахи св. Виктора, покинув излишества и заносчивость диалектики, обратились снова к изучению Августина и старались воспользоваться богатой сокровищницей внутреннего опыта, заключающейся в его сочинениях, для чего они перенесли основную идею его психологии из области метафизической более в область эмпирическую.

*Аврелий Августин (354—430)* родился в Тагасте в Нумидии и там же, а также в Мадавре и Карфагене, получил юридическое образование. В своей юности он пережил почти все точки зрения тогдашнего научного религиозного движения: сначала он искал в манихизме религиозного успокоения для своего нестерпимого сомнения; затем впал в академический скептицизм, воспринятый им уже рано из Цицерона; от этого скептицизма постепенно перешел к новоплатоновской доктрине; наконец, при посредстве миланского епископа Амброзия, перешел в христианство, философом которого ему суждено было сделаться.

Будучи священником, а позднее епископом в Гиппоне (Hippo Regius) он и практически, и как писатель, неутомимо трудился на пользу единства христианской церкви и учения; особенно выработалась его догматика во время догматического и пеллагического споров. — Из его сочинений (в собрании Migne'a 16 тт. Париж 1855) в философском отношении наиболее важны: автобиография — *Confessiones*, далее *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De trinitate*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De civitate Dei*. — Ср. *C. Bindemann*, *Der hl. A.* (3 Bde. 1844—1869). — *Fr. Böhringer*, *Kirchengeschichte in Biographien*, XI. Bd. in 2 Thl. (Stuttgart 1877—78). — *A. Dorner*, *A.* (Berlin 1873). — *W. Dilthey*, *Einleitung in die Geisteswissenschaften I* (Leipzig 1883). S. 322 ff.

Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας Порфирия (изд. *Busse*, Berlin 1887), переведенное Боэтием (Boëthius), дало внешний толчок для возникновения спора об универсалиях. *Боэций* (470—525) влиял кроме того на раннюю эпоху средних веков своим переводом и комментариями к двум аристотелевским и нескольким Цицероновским сочинениям. К его книгам присоединялись в школах еще и другие, обращавшиеся под именем Августина. Ср. *Prantl*, *Geschich. der Log. im Abendl.* II и *A. Jourdain*, *Rescherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines Aristote.* Par. 2. ed. 1843.

Под именем *Реальной энциклопедии* погасающего древнего мира излагает Марциан Капелла (из Карфагена в середине пятого столетия) в своем сочинении *Satyricon* (изд. *Eyssenhardt'a*, Leipzig 1866) после любопытного введения, озаглавленного — *De nuptiis Mercurii et philologiae*, семь свободных искусств, из которых, как известно, в дальнейшем школьном употреблении грамматика, риторика и диалектика составляли *trivium*, а геометрия, арифметика, астрономия и музыка (со включением также поэтики) — *quadrivium*. Более ценный комментарий к Марциану Капелле написал позднее Скотт Эригена (изд. *V. Hauréau*, Paris 1861). Сочинения Кассиодора сенатора (480—570): *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* и *De artibus ac disciplinis litterarum liberalium* (издан. в Париже 1588), и сочинение Исидора Севильского (*Hispalensis*) — ум. в 636 г.) *Originum sive Etymologiarum libri XX* (в собр. Migne'a) стоят уже совсем на теологической почве. — Классический пример применения античной школьной логики к систематизации церковного учения дал Иоанн Дамаскин (около 700 г.) в своем Πηγή γνῶσεως (издан. в Венеции 1748).

В то время, как Британские острова потрясали материк, научная работа искала убежища на Британских островах, в особенности в Ирландии; и позднее в школе Йорка в лице Беды Достопочтенного достигла известного расцвета. Отсюда, по побуждению Карла Великого, научное образование было вновь перенесено на материк при посредстве Алкуина; и наряду с епископальными и монастырскими школами возникла Палатинская школа, местопребыванием которой был назначен Карлом Лысым Париж. Важнейшими же монастырскими школами были школы в Фульде и Туре. В первой действовали Рабан (Rhaban) Мавр (из Майнца 776 до 856; *De universo libri XXII*) и Эрик (Heiricus) из Оксерра; из нее вышли (в конце девятого века) Ремигий из Оксерра и предполагаемый составитель комментария *Super Porphyrium* (напеч. в *Ouvrages inédits d'Abélard*, Cousin'ом Paris 1836). В Туре Алкуину наследовал в звании настоятеля Фредегизий, от которого сохранилось письмо *De nihilo et tenebris* (в собр. Migne'a т. 105). Позднее монастырь св. Галена (Notker Labeo. ум. в 1022) был главным очагом научной традиции.

См. также для сопоставления с литературными течениями *Histoire littéraire de la France*.

Сочинения (между ними главным образом *peri dyotikhēs theologiaς* и *peri tēs hierarchias obravitou*; собр. Migne'a, в немец. перев. Engelhardt'a, Sulzbach 1823), приписанные Ареопегиту (ср. Act. Apost. 17, v. 34), представляют такое же смешение христианской и новоплатоновской философии, какое многократно обнаруживается на Востоке (в воздействиях Оригена), особенно же оно характерно у епископа Синезия (около 400; ср. Volkman, S. von Cyrene, Berlin 1869). Произведения псевдо-Дионисия, возникшие, вероятно, в пятом веке, упоминаются впервые в 532 г. при оспаривании их подлинности; впрочем, последнее из них защищается Максимом Исповедником (580—662; De variis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii, изд. Oehler'a, Halle 1857).

Под влиянием этой мистики развивается первая значительная в научном отношении личность средних веков, Иоанн Скотт Эригена (Jegugena, т.е. из Ирландии; около 810—880 г.). Из его жизни достоверно известно лишь то, что он был призван Карлом Лысым в парижскую придворную школу, где и действовал некоторое время. Он перевел сочинения Ареопегита, написал против Готтшалка сочинение De praedestinatione, а свои собственные воззрения изложил в своем главном произведении De divisione naturae (пер. на нем. Noack'ом, Leipzig 1870—76). В собрании Migne'a его сочинения составляют 122-ой том. Ср. J. Huber, J.S.E., München 1861.

Ансельм Кэнтерберрийский (1033—1109) происходил из Аосты, долгое время действовал в норманском монастыре Беке (Вес); затем в 1093 г. был назначен архиепископом Кэнтерберрийским. Из его произведений (собр. Migne'a т. 155) помимо сочинения *Cur deus homo?* особенно важны в философском отношении: *Monologium* и *Proslogium*. Оба они изданы вместе с возражением одного монаха Гауниона (из монастыря Мармутье, близ Тура) *Libet pro insipiente*, и с ответом на него Ансельма С.Наас'ом (Tübingen 1863). — Ср. Ch. Rémusat, A. de C., tableau de la vie monastique et la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au II-ème siècle (2. ed. Paris 1868).

Вильгельм из Шампо (умер. в 1121 епископом в Шалоне на Марне) был популярным учителем в соборной школе в Париже и устроил там занятия в августинском монастыре св. Виктора. Об его философских воззрениях мы имеем сведения главным образом через его противника Абеляра; его сочинение по логике утратилось. Ср. E. Mechaud, G. de Ch. et les écoles de Paris au 12-ème siècle (Paris 1868).

Платонизм первых столетий средних веков опирался преимущественно на Тимея и придавал, особенно под влиянием его новоплатоновского перетолкования, учению об идеях форму, не вполне соответствующую первоначальному смыслу. Самым значительным представителем этого направления является Бернгард Шартрский (в первой половине двенадцатого столетия); его сочинение *De mundi universitate sive megacosmos et microcosmos* изд. C.S. Barach'ом (Innsbruck 1876). Его учениками считаются Вильгельм из Конхеса (Conches) (*Magna de naturis philosophia; Drammatica philosophiae*) и Вальтер из Мортаня; в том же духе писал и Адельяр из Бата (*De eodem et diverso; Quaestiones naturales*).

Росцеллин из Арморики (Бретань) выступал в качестве учителя во многих местах, особенно в Локменак, где был его слушателем также и Абеляр. На соборе в Суассоне (1092) он должен был отречься от своих мнений. От него самого сохранилось лишь письмо к Абеляру (напеч. в *Abhandl. der baig. Akad.* 1851). Сведения об его учении мы имеем от Ансельма, Абеляра и Иоанна Салисберрийского.

Абеляр (Abeillard), самая выразительная и энергичная личность из мыслителей этого времени, родился в 1079 г. в Пале (графстве Нант), был учеником Вильгельма

из Шампо и Росцеллина. Его собственная учительская деятельность развернулась в Melun и Corbeil; но наибольший успех имел он в Париже, в соборной школе и в логической школе св. Женевьевы. Бедствия, которым он подвергся из-за своего известного отношения к Элоизе, и его столкновения с церковной властью по поводу учения, зачинщиком которых был главным образом его неутомимый преследователь Бернард Клервосский (сборы в Суассоне в 1121 и Сене в 1141 г.), не дали вполне развиться уму этого беспокойного человека и заставили его искать убежища в различных монастырях. Он умер в 1142 в монастыре св. Марселя в Шалоне на Соне. Ср. его произведение *Historia calamitatum mearum* и его переписку с Элоизой (*M. Cartère*, A. n. H. 2 Aufl. Giessen 1853). Его сочинения были изданы *V. Cousin*'ом в двух том. (Париж 1849—59). Из них надо отметить: *Dialectik*, *Introductio in Theologiam*, *Theologia Cristiana*, *Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum*, сочинение *Sic et non* и этический трактат *Scito te ipsum*. Ср. *Ch. A. Rémusat*, A. (2 vol. Paris 1845).

Близким к Абеяру оказывается целый ряд (изд. *V. Cousin*'ом) анонимных трактатов; так, комментарий к *De interpretatione*, *De intellectibus* и *De generibus et speciebus* (очень возможно, что последнее принадлежит Жосцеллину (*Joscellinus*), епископу Суассонскому, умершему в 1151 г.) Сходно с ним также и философско-теологическое направление *Жильберта* из Пуарре (*Gilbertus Porretanus*, умер в 1151 г. в звании епископа в Пуатье); он учил в Шартре и Париже и был затронут Бернардом Клервосским к преследованию Абеяра. Помимо комментариев (к псевдо-Боэцию): *De trinitate* и к *De duabus naturis in Christo*, он написал очерк *De sex principiis*, многократно комментируемый позднее.

Сомнительные для церкви последствия «диалектики» проявились уже рано, особенно в лице *Бернгара Турского*; его учение о причащении оспаривалось *Ланкфранком* (*Lanfranc*) (1005—1089; предшественником Ансельма в Беке и Кэнтерберри). Он, вероятно, автор сочинения *Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens*, которое раньше приписывалось Ансельму (и было напечатано в его сочинениях). В этом компендиуме впервые обнаруживается стремление откинуть диалектические новшества и вновь изложить все установленное церковью в форме логически систематизированного учебника. Отсюда позднее возникли работы *суммистов*, из которых самым значительным был *Петр Ломбардский* (ум. в 1164 г. епископом в Париже). Его *Libri IV sententiarum* составляют 192-ой том *Migne*'а. Из предшественников его можно разве упомянуть о Роберте Пулле (*Robertus Pullus*, умерший в 1150 г.), а из последователей — Петра из Пуатье (ум. в 1205) и Алана Рисселя (*ab insulis*, ум. в 1203).

*Герберту* (папе Сильвестру II, ум. в 1003 г.) следует поставить в заслугу то, что он энергично указывал на необходимость изучения математики и естествознания. В Испании и Италии приобрел он сведения о занятиях арабов, а наряду с этим и множество познаний, на которые его современники смотрели с удивлением и подозрением. Ср. *K. Werner*, *G. von Aurillae, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit* (2. Aufl. Wien 1881). — Подобно ему и ученик его Фульберт (ум. в 1029 г. епископом Шартрским) призывал от диалектики к простому благочестию; в том же духе действовал и *Гильдеберт из Лавардина* (1057—1113, епископ Турский).

В более энергичной форме раздался этот призыв со стороны правоверной мистики двенадцатого столетия. Ее ревностным представителем является Бернард Клервосский (1091—1153). Из его сочинений выдаются: *De contemptu mundi* и *De gradibus humilitatis* (изд. *Mabillon*'а, послед. в Париже 1839 г.). Ср. *Neander*, *Der heilige B. und seine Zeit* (3. Aufl. 1865); *Morison*, *Life and times of St. B.* (London 1868).

Научной плодovitостью отличается мистика *викторовцев*, руководителей монастырской школы св. Виктора в Париже. Самый значительный из них *Гуго из св. Виктора* (граф Блакенбург, родившийся в Гарде в 1096, умерший в 1141 г.). Из сочинений (у Migne'a т. т. 175—177) самое важное *De sacramentis fidei christianae*; по мистической психологии надо отметить главным образом *Soliloquium de artha animae*, *De arca Noe* и *De vanitate mundi*, но еще кроме того энциклопедическое произведение *Eruditio didascalica*. — Ср. *A. Liebner*, H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig 1836).

Его ученик *Ричард из св. Виктора* (шотландец, умерший в 1173 г.) написал *De statu* и *De eruditione hominis interioris*, *De praeparatione animi ad contemplationem*, *De gratia contemplationis*. Сочинения его составляют 194 том у Migne'a. Ср. *W. A. Kaulich*, Die Lehren des H. und R. von St. V. (in den Abhandl. der Böhm. Ges. der Wiss. 1863 f.). — Его последователь Вальтер из св. Виктора проявил свою деятельность в мало научной полемике против еретической диалектики (*In quatuor labyrinthos Franciae*).

В конце этого периода в лице *Иоанна Салисберрийского* (*Johannes Saresberienensis*, умерший в 1180, в звании епископа Шартрского) обнаруживаются проявления гуманистической реакции против односторонности школьных занятий. Его сочинения *Policraticus* и *Metalogicus* (Migne т. 199) являются драгоценным источником для изучения научной жизни того времени. Ср. *C. Schaarschmidt*, J. S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie (Leipzig 1862).

## Метафизика внутреннего опыта

Ни одно из произведений великого отца церкви *Августина* не содержит систематического изложения его философии; напротив того, последняя в продолжение всей его писательской деятельности излагается скорее лишь попутно — при обсуждении различных, преимущественно теологических, вопросов. Но при этом у читателя получается такое странное общее впечатление, что, как будто бы, могучий поток мыслей *Августина* стремится по двум различным направлениям и сдерживается вместе лишь силою его мощной личности. Как теолог, *Августин* во всех своих исследованиях руководится *понятием церкви*; а, как философ, он сосредоточивает все свои идеи около *принципа самодостоверности самосознания*. Вследствие двойной связи с обоими этими твердо установленными исходными пунктами, все вопросы оказываются у него в постоянном движении. Мир мыслей *Августина* походит на эллиптическую систему, образующуюся движением вокруг двух центров; и эта внутренняя двойственность часто бывает двойственностью противоречия<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Очевидно, что сам *Августин* в течение своего развития все более и более удалялся от философского центра тяжести и склонялся к церковному; особенно ясно выступает это обстоятельство в *Retractationes*, где он делает обзор своей собственной литературной деятельности.

На истории философии лежит задача выделить из этого сплетения те идеи, в силу которых Августин далеко перерос как свое время, так и ближайшие столетия и сделался *начинателем новейшего мышления*. Все же они имеют свое конечное основание и внутреннее объединение в принципе *самодостоверного внутреннего созерцания*, высказанном впервые с полной ясностью именно Августином и им же сформулированным и обсуждаемым, как исходный пункт философии. Под влиянием этико-религиозных стремлений метафизический интерес постепенно, почти незаметно, уже и прежде был передвинут из внешней жизни во внутреннюю. Место физических понятий уже заняли психические, как главные факторы мировоззрения. На долю же Августина выпала задача придать полное и сознательное значение этому факту, который, как таковой, имел уже место в системах Оригена и Плотина<sup>1</sup>.

Это направление исследования на *внутренний опыт* составляет даже его своеобразную писательскую манеру. Августин является виртуозом в самонаблюдении и самоанализе; он в совершенстве обладает искусством описывать душевные состояния, и неменьшего удивления заслуживает его способность анализировать эти душевные состояния и обнаруживать самые глубокие основания чувств и побуждений. Но именно поэтому он и заимствует все свои воззрения, посредством которых его метафизика стремится объять всю вселенную, почти исключительно из этого источника. Этим, в противоположность к греческой философии, начинается новый фазис развития; правда, средние века, разумеется, не далеко ушли по этому пути от того, что было намечено Августином, так что полное раскрытие этого направления надо искать лишь в новое время.

1. Ясно выступает этот поворот уже в учении Августина об *исходном пункте* философского познания. Сообразно своему личному ходу развития он ищет дорогу к достоверности чрез сомнение, причем скептические теории сами должны прокладывать ему путь. Конечно, при неукротимой жажде счастья, присущей его пылкой натуре, он прежде всего поражает сомнение при помощи (сократовского) постулата, что обладание истиной (без предположения которого не было бы и вероятности) необходимо для блаженства, а потому и должно рассматриваться, как достижимое. Но еще сильнее он выставляет на вид то обстоятельство, что и скептик, отрицающий или, в крайнем случае, оставляющий под сомнением внешнюю реальность того, что воспринимается нами, все-таки не может подвергнуть

<sup>1</sup> Aug de ver. rel. 39, 72: Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.



сомнению внутреннюю наличность восприятия как такового. Однако, вместо того, чтобы удовольствоваться относительными или положительными толкованиями этого факта, Августин прямо переходит от него к победоносной достоверности. В восприятии дается, говорит он, не только содержание, которое может быть подвергнуто сомнению в том или другом направлении, но также и реальность самого воспринимающего субъекта. И самодостоверность самосознания вытекает прежде всего из самого акта сомнения: в то время, как я сомневаюсь, говорит Августин, я знаю, что я, сомневающийся, существую. Таким образом, именно в сомнении содержится драгоценная истина *реальности сознательного существа*: если б даже я ошибался во всем другом, то в этом — я то уже не могу ошибаться; ибо, чтобы ошибаться, я должен существовать<sup>1</sup>.

Эта основная достоверность простирается равномерно на *все состояния сознания* (*cogitare*); и Августин старался показать, что все различные роды его заключаются уже в акте сомнения. Кто сомневается, знает не только то, что он живет, но также и то, что он вспоминает, познает и желает: ибо причины его сомнения основываются на его прежних представлениях; при развитии же моментов сомнения действуют его мышление, знание и суждение; а мотивом сомнения является стремление к истине. Не останавливаясь особенно на этом и не делая дальнейших выводов, Августин, все-таки, показывает в этом случае свое глубокое проникновение в душевную жизнь: для него различные виды психической деятельности суть не обособленные сферы, а нераздельно соединенные друг с другом стороны одного и того же акта. Он понимает душу — что ставит его много выше Аристотеля, а также и новоплатоновцев — как единое, живое целое *личности*, для которой собственная реальность в силу ее самосознания является самой достоверной истиной.

2. А от этой первой достоверности учение Августина идет немедленно дальше: и не только его религиозное убеждение, но также и глубокие гносеологические размышления приводят его к тому, что идея Бога является ему непосредственно срощенной с достоверностью индивидуального самознания. И здесь также мысль направляется к своим выводам основным фактом сомнения; также и в этом отно-

<sup>1</sup> Августин придавал основное значение этим доказательствам, приводимым им многократно (*De beata vita* 7, solil. II, 1 ff. *De ver. rel.* 72 f. *De trin.* X, 14 и т.д.). Но что они не были безызвестны и греческой литературе, так это доказывается известным местом (III, 6 f.) в компиляции, обращающейся под именем «*Метафизика Эренния*», источники которой (вероятно, поздне-стоические) до сих пор еще не найдены. Ср. по поводу этого *E. Heitz* in *Sitz.-Ber. der. Berl. Akad. d. W.* 1889 S. 1167 ff.

шении сомнение уже содержит в себе *implicite* полную истину. Каким образом могли бы мы, спрашивает Августин, подвергать сомнению восприятия внешнего мира, навязывающиеся нам с такой стихийной силой, если б наряду с ними мы не обладали почерпнутыми из какого-то другого источника правильными понятиями и мерилom истины, посредством которых наши восприятия могут быть измерены и испытаны. Кто сомневается, тот должен знать истину, ибо только ради нее он и сомневается<sup>1</sup>.

В действительности, продолжает философ, наряду с ощущениями (*sensus*), человек обладает высшей способностью *разума* (*intellectus, ratio*), т.е. непосредственной интуицией не вещественных истин<sup>2</sup>. Под последними же Августин подразумевает не только логические законы, но также и нормы добра и прекрасного, а главным образом — все те истины, которых нельзя приобрести через ощущение и которые необходимы для того, чтобы перерабатывать и обсуждать данный материал, — именно принципы обсуждения<sup>3</sup>.

Такие нормы разума действуют, в качестве мерилa обсуждения, как при сомнении, так и при всех деятельности самосознания. Но они, как нечто высшее, имеют место и за пределами индивидуального сознания, в которое они вступают во временном потоке: они одни и те же для всех разумно мыслящих существ и не претерпевают никакой перемены в этом своем значении. Таким образом, единичное сознание в своей собственной функции находит себя связанным чем-то *общеобязательным* и превосходящим его<sup>4</sup>.

Но в состав сущности истины входит уже то, что она *существует*. Из этого основного воззрения, присущего как античному, так и всякому наивному учению о познании, исходит и Августин. Но «бытие» тех *общих истин*, которые во всяком случае не вещественны по природе, может мыслиться лишь в *новоплатоновском* смысле — только как бытие *идей в Боге*; эти истины суть неизменяемые формы и нормы всякой действительности (*principales formae vel rationes rerum*

<sup>1</sup> De ver. rel. 39, 72, ff.

<sup>2</sup> Aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur: De trin. XII, 2, 2. Ср. Contra Acad. III, 13, 29.

<sup>3</sup> Сперва Августин обозначал понимание человеческим сознанием этих умственных истин совершенно в платоновском духе, как ἀνάμνησις (воспоминание); и только ортодоксальные соображения, противившиеся признанию предсуществования души, привели его к тому, что он стал рассматривать разум как способность созерцания не вещественного мира. Во всяком случае ср. J. Storz, Die Philosophie des hl. August. (Freiburg i. B. 1882).

<sup>4</sup> De lib. arb. II, 7 ff.

stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur) и определяют содержание Божественного духа. В Нем содержатся они все в своем высшем объединении; Он — абсолютное единство, всеобъемлющая истина; Он высшее бытие, высшее благо, совершенная красота (unum, verum, bonum). Всякое познание посредством разума есть в сущности ничто иное как познание Бога. Но, конечно, и Августин отказывает человеческому уразумению во время земной жизни в возможности познать Бога вполне. Только разве в отрицательном смысле можем мы иметь о Нем вполне верное представление. В особенности неадекватны наши представления о том, каким образом различные определения божественной истины, созерцаемой разумом, соединяются в Нем в высшее реальное единство: ибо Его бесплотная и неизменная сущность (essentia) далеко превосходит все формы отношений и соединений человеческого разума; даже категория субстанции определяет Его так же мало, как и все прочие<sup>1</sup>.

3. Хотя все эти рассуждения составляют прямой вывод из новоплатонизма<sup>2</sup>, но тем не менее в изложении Августина они сохраняют христианский характер, так как у него с философским понятием о Божестве, как об объединенной совокупности всех истин, нераздельно сливается религиозное представление о Божестве, как об абсолютной личности. Но именно поэтому-то вся августиновская метафизика и основывается на самопознании конечной личности, т.е. на существовании внутреннего опыта. Ибо поскольку человеку доступно вообще уразумение Божественного существа, он может приобрести его только по аналогии с человеческим самопознанием. А эту аналогию обнаруживает следующее основное расчленение внутренней жизни: постоянная наличность духовного бытия заключается в совокупности содержания сознания или воспроизведенных представлений; движение же и жизненность этого бытия состоит в процессе обсуждающего соединения или разделения этих элементов; а побуждающей силой в этом движении является воля, направленная на приобретение высшего блаженства. Таким образом, существуют три стороны психической действительности: *представление, суж-*

<sup>1</sup> Самым важным оказывается здесь тот взгляд, что категории, уже добытые при направлении исследования на познание природы, недостаточны для особенного вида умственного синтеза (по которому составляется представление о Божественной сущности); новые же категории, добываемые внутренним созерцанием, еще всего только намечаются у Августина; ср. следующее.

<sup>2</sup> На деле Августин старается непременно отождествить *во̄с* (разум) Плотина и *логос* (слово) Оригена; но при этом он выпускает из новоплатоновского учения аманатистическое отделение и самостоятельное существование *во̄с* а, а физическую схему мировых сил возвышает до психической.

*дене и воля* (*memoria, intellectus, voluntas*)<sup>1</sup>; и Августин особенно воздерживается от того, чтобы рассматривать эти виды различных функций личности, как свойства тела. Так же не обозначают они и различных слоев или сфер ее существования, но составляют в своем неразрешимом единстве субстанцию самой души. В этих отношениях духовной жизни, открытых в человеке, Августин не только старается получить аналогичное представление о тайне Св. Троицы, но усматривает даже в *esse, posse, velle* основные определения всякой действительности: бытием, знанием и хотением покрывается вся действительность, а своим всемогуществом, всеведением и всеблагодатью Божество охватывает всю вселенную.

Высказанное здесь мнение о недостаточности физических (аристотелевских) категорий напоминает только кажущимся образом новоплатонизм, умственные категории которого, как и вся его метафизическая схема, имеют вполне физический характер. Августин первый делает серьезную попытку возвысить до метафизических принципов своеобразные формы отношений внутреннего созерцания. В остальном же его космология укладывается без особенностей, которые бы стоило отмечать, в рамки, намеченные новоплатонизмом. Теория двух миров с ее антропологическими соображениями является и здесь исходным пунктом. Чувственный мир познается через восприятие, а умопостигаемый — чрез разум; и обе полученные составные части знания приводятся в соотношение друг с другом посредством основанного на принципах разума мышления (*ratiocinatio*). Для понимания природы получается теология, обусловленная учением об идеях: телесный мир также и у Августина создан из ничего посредством Божественного могущества, мудрости и благодати, и в своей красоте, своем совершенстве носит на себе печать этого происхождения. Дурное (со включением сюда зла; ср. однако ниже) и у Августина тоже не является чем-то по существу действительным; это не вещь, а действие, оно не имеет *causa efficiens*, а только *causa deficiens*. Причину его возникновения надо искать не в положительном бытии (Боге), а в недостатке бытия конечного существа; ибо последнему, как созданному, принадлежит только ослабленная, а потому и недостаточная реальность. Таким образом, теодидея Августина развивается преимущественно на почве учений Оригена и Плотина.

4. Дальнейшее же и существенное следствие сознательно антропологического обоснования Августином философии состоит в том центральном положении, которое он отвел в своем мирозерцании *воле*. При этом, без сомнения, руководящим мотивом является собственный опыт философа, который, будучи сам натурой деятельной, с сильной волей, наткнулся при философском испытывании собственной личности на волю, как на самое основное ядро своей личности. Поэтому воля для него во всем самое главное: *omnes nihil aliud quam voluntates sunt*.

<sup>1</sup> Подобное же тройное разделение душевных деятельностей встречаем уже у стоиков.

В его психологии и в учении о познании это высказывается прежде всего в том, что он повсюду старается изобразить главенствующее положение воли в общем ходе процессов представлявания и познания<sup>1</sup>. Уже новоплатоновцы делали различие между физическим состоянием возбуждения и его сознанием; Августин же указывает посредством точного анализа зрения, что это сознание есть по преимуществу акт воли (*intentio animi*). Итак, если даже и физическое внимание есть дело воли, то вполне аналогичную зависимость от нее обнаруживает также и деятельность внутреннего чувства (*sensus interior*). От произвольной рефлексии зависит также и то, сознаем ли мы или нет наши собственные состояния и действия как таковые; от этого же зависит и свободное припоминание чего-нибудь, принадлежащего нашей памяти, а также и деятельность комбинирующей фантазии, направленная на определенную цель. Наконец и основанное на принципах разума мышление (*ratiocinatio*) со своими суждениями и заключениями совершается постоянно при намеренном действии воли: ибо она должна определить направление и цель, в силу которых данные (внешнего или внутреннего) опыта подводятся под общие истины, добываемые интуицией разума.

Немного запутаннее складывается отношение самих *усмотрений разума*: ведь относительно прежде упомянутой высшей божественной истины активной деятельности человеческого духа не может быть предоставлено такое же поле действия, какое предоставляется его интеллектуальным отношениям к внешнему и к собственному внутреннему миру. Уже по философским причинам этого не может быть: ибо по метафизической основной схеме активная роль должна принадлежать более общему, как бытию высшему и как более деятельному с точки зрения причинной дееспособности. К высшей истине, которая метафизически превосходит человеческий дух, последний может относиться по преимуществу только пассивно. Таким образом, также и для Августина познание умопостигаемого мира совершается главным образом чрез просвещение, откровение. Здесь, когда дух стоит против своего Создателя, у него отсутствует не только творческая, но и воспринимающая инициатива. Августин далек от того, чтобы рассматривать интуитивное познание умопостигаемых истин, как самостоятельное порождение духа из собственной природы; он даже не может приписывать ему такую же свободу внимания или направления сознания (*intentio*), какую имеет эмпирическое усмотрение внешнего и внутреннего восприятия; но он

<sup>1</sup> Ср. главным образом одиннадцатую книгу сочинения *De trinitate*; по этому вопросу особенно *W.Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes* (Strassburg 1886).

должен смотреть на просвещение индивидуального сознания посредством Божественной истины преимущественно, как на акт благодати (ср. ниже), при котором это сознание пребывает всего только ожидающим и принимающим. Эти метафизические размышления, которые были бы возможны и на почве новоплатонизма, получают в августиновской теологии сильную поддержку еще в том важном значении, какое придается им Божественной благодати: познание истин разума есть момент блаженства, и человек обязан им не собственной, а Божеской воле.

Однако и здесь Августин старался сперва сохранить за волей индивидуума по крайней мере хоть некоторое содействие. Он не только настаивает на том, что Бог обращается с откровением своих истин лишь к тому, кто окажется достойным этого в силу своего доброго стремления и добрых нравов, т.е. в силу качеств своей воли, но, сверх этого, он учит еще, что усвоение божественной истины происходит не столько чрез уразумение, сколько чрез *веру*. Вера же, будучи таким представлением, на которое мы даем согласие (хотя и без понимания), предполагает, правда, представление о своем предмете уже существующим, но она все-таки содержит в этом согласии, не вызываемом никаким интеллектуальным принуждением, первоначальный волевой акт утвердительного суждения. Значение этого факта простирается, по мнению Августина, так далеко, что не только относительно божественных и вечных, но даже и относительно земных, человеческих и временных вещей именно это то самое непосредственное убеждение, порождаемое волей, доставляет те первоначальные элементы мысли, из которых, при помощи комбинирующего размышления ума, возникает понимание усматриваемых вещей. Так и в важнейших вещах, т.е. в вопросах спасения, продиктованная доброй волей вера в Божественное Откровение и в его проявление в церковной традиции должна предшествовать разумно усваивающему и понимающему познанию. По своей важности, конечно, первым является полное понимание со стороны разума, но по времени первое — вера в Откровение.

5. Во всех этих рассуждениях Августина центральным понятием является понятие *свободы воли*, как решение, выбор или согласие воли, которое не зависит от функций разума, не обуславливается мотивами усмотрения, а скорее, напротив само определяет их без сознательных поводов. Августин усердно старался отстоять это понятие от различных возражений. При помощи его он хочет защитить (наряду с сознанием нравственно-религиозной ответственности) главным образом Божескую справедливость. Большие затруднения встречает он, с другой стороны, при согласовании беспричинного поступка, противоположность которому равно возможна и объективно мыслима,

с Божеским предведением. Чтобы выпутаться из этого затруднения, он ссылается на различие между вечностью (безвременностью) и временем. И в одном чрезвычайно остроумном исследовании<sup>1</sup> он приписывает времени реальное значение лишь для измеряющего сличения функций внутреннего опыта, и лишь вследствие этого придает ему значение и для внешнего опыта. А так называемое предведение Божества, будучи безвременным, столь же влияет в качестве причины на будущие события, как воспоминания — на прошедшие. В зависимости от всего этого Августин по справедливости считается одним из самых ревностных и сильных защитников свободы воли.

Этому воззрению, защищаемому преимущественно оружием древней философии, идет навстречу другое течение мыслей, которое постепенно укрепляется с каждым последующим произведением Августина и зародыш которого надо искать в понятиях церкви и в учении об ее искупительной силе. Здесь, против принципа самодостоверности индивидуального духа, победоносно выступает принцип исторической всеобщности. Идея христианской церкви, одним из сильнейших поборников которой был Августин, коренится в мысли о потребности в искуплении, чувствуемой всем человеческим родом. А эта мысль исключает совершенно неопределенную свободу воли единичного человека; ибо она требует, чтобы каждый единичный человек был необходимо грешен и потому нуждался в искуплении. Под преодолевающим давлением этой мысли Августин поставил наряду со своей, так широко разработанной в философских сочинениях, теорией свободы воли, другую теорию, которая во всех отношениях противоречит первой.

Августин хочет вообще разрешить, лично для него столь тяжелый, вопрос о происхождении зла иначе, чем это делает манихеизм, и именно — при помощи понятий о свободе воли, чтобы отстоять таким путем сразу и человеческую ответственность, и Божескую справедливость; но в его теологической системе ему кажется достаточным распространить эту свободу воли только на Адама, первого человека. Представление о субстанциальной единичности человеческого рода, которое содействовало вере в возможность искупления всех людей чрез одного только Спасителя, делало возможным также и учение о том, что в лице одного только Адама согрешило уже все человечество. Вследствие злоупотребления свободой воли со стороны первых людей общая человеческая природа настолько испортилась, что не может не грешить (*non posse non peccare*). Эта потеря свободы

<sup>1</sup> В одиннадцатой книге произведения *Confessionen*. Ср. *C.Fortlage, A. de tempore doctrina* (Heidelberg 1836).

воли простирается на все, без исключения, происходящее от Адама человечество: каждый человек приносит в мир эту испорченную природу, которая уже более не способна стремиться к добру собственными силами или собственной свободой; и этот *наследственный грех* является наказанием за первородный. Отсюда же следует, что все люди без исключения *нуждаются* в искуплении посредством благодати церкви. Все в то же время одинаково мало заслуживают, чтобы эта благодать выпала им на долю; поэтому, думает Августин, нельзя видеть никакой несправедливости в том, что эту благодать, на которую сам по себе никто не может иметь притязания, Бог оказывает не всем, а только некоторым; а кому именно — это никогда неизвестно. Но, с другой стороны, Божеская справедливость требует, чтобы по крайней мере некоторые люди подверглись постоянному наказанию за грехопадение Адама; и эти люди, таким образом, остаются отстраненными от действия благодати и искупления. Наконец, в силу того, что все по своей испорченной природе равно грешны и равно неспособны к самостоятельному улучшению, выбор помилованных происходит не по их заслугам (так как таковых до действия благодати не бывает), но по непостижимому определению Бога. Кого Он хочет спасти, к тому Он обращается со своим Откровением, имеющим непреодолимую силу; на кого же не падет Его выбор, тот уже не может спастись никоим образом. Даже начать быть добрым не может человек сам по себе: всякое добро происходит от Бога и только от Него Одного.

Таким образом, в учение о *предопределении* абсолютная причинность Бога подавляет (и это тоже составляет философский момент у Августина) свободную волю индивидуума. У последнего вместе с физической самостоятельностью отнимается и всякая свобода действия: или его природа предназначает его к греху, или благодать — к добру. Итак, в Августине резко сталкиваются два сильных потока мыслей. Но навсегда останется удивительным фактом, что тот самый человек, который основал свою философию на самостоятельности сознания единичного духа, верным и тончайшим образом измерил глубину внутреннего опыта и открыл в воле причину жизни духовной личности, увидел себя вынужденным в интересах теологического спора признать такое учение об искуплении, которое рассматривает действие единичной воли, как неизменно определенное следствие или общей испорченности, или Божеской благодати. *Индивидуализм* и *универсализм* в воззрениях на психическую действительность стоят здесь резко друг против друга, и их зияющее противоречие едва ли может быть покрыто различными значениями слова «свобода», которое в одном направлении поддерживается в своем психологическом значении, а в другом — в этико-



религиозном. Противоположность же этих двух мотивов мышления продолжала существовать и в последующем развитии философии, и далеко за пределами средних веков.

6. Под влиянием его учения о предопределении величественная картина развития человечества, которую набросал Августин в духе всей патристики, принимает темную окраску и застывшие формы. Ибо, если предопределено в силу Божеского определения не только общее течение истории искупления, но, как у Августина, также и место, которое должен занять в ней каждый единичный человек, то никак нельзя отделаться от того мрачного впечатления, что вся эта жаждущая спасения жизнь человека, обладающего свободой воли, низводится на степень какой-то игры в тени и в марионетки, результат которой уже изначально неминуемо предопределен.

Для Августина духовный мир распадается на всем протяжении истории на две сферы: царство Бога и царство дьявола. К первому принадлежат, кроме несогрешивших ангелов, еще те люди, которых Бог предизбрал к благодати; второе содержит в себе вместе со злыми демонами всех людей, непредназначенных к искуплению и оставленных Богом в состоянии греха и вины. Одно есть царство неба, другое же — царство мира. В ходе истории оба они относятся друг к другу, как два разных племени, приходящие в соприкосновение только во внешней деятельности, внутренне же строго разграниченные. Община избранных не имеет отечества на земле; она живет в высшем единстве Божественной благодати. Община же осужденных разделяется внутри себя враждой; она борется в земных царствах за кажущуюся ценность могущества и господства. И сколь мало еще может христианская мысль на этой ступени развития постичь мирскую действительность, видно из того, что Августин в исторических государственных формах видит только области враждебной Богу греховной общины, осужденные на вражду друг с другом. Для него царство Божье и в самом деле — не от мира сего; Церковь же он считает искупительным учреждением Божьего царства, помещенным во временной жизни.

При таких предположениях ход *всемирной истории* понимается как последовательно обостряющееся разделение двух царств, а конечная цель ее — окончательное и совершенное отделение их друг от друга. Августин разбивает всемирную историю на шесть периодов, которые должны соответствовать дням творения Моисеевской космогонии и примыкать к фактам израильской истории. При своем весьма малом понимании сущности эллинизма дает он принижающую оценку римского мира. И он считает решающим моментом в этом развитии мира появление Спасителя, которое довершает не только искупление избранных благодатью, но еще и обособ-

ление их от детей мира. Этим начинается последний всемирный период, концом которого будет суд. Тогда после бедствий борьбы должна наступить великая суббота — покой Господен, но покой только для избранных, так как непредопределенные к искуплению тогда вполне отделяются от святых и совершенно предаются на мучения в силу своего рока.

Хотя при этом блаженство и мучения описывались возможно духовнее и возвышеннее (впрочем, дело никогда не обходилось без физических побочных изображений), и именно несчастье представлялось, как ослабление бытия вследствие недостатка влияния Божественной причинности, все-таки очевидно, что для Августина дуализм добра и зла является окончательным результатом мировой истории. Человек, обуреваемый столь многими могучими стимулами мышления, не преодолел *манихейстического* убеждения своей юности — он внес его в учение Христа. У манихеев противоположность между добром и злом является первоначальной и неуничтожимой; у Августина же эта противоположность, правда, возникает, но все же остается неискоренимой; у него всемогущий, всеведущий, всеблагий Бог создал мир, который навеки распадается на Его царство и на царство сатаны.

7. Из всемирно-исторических идей и поглощающих задач августинизма в заключение следует отметить еще одну. Она содержится в самом понятии *блаженства*, где скрещиваются все мотивы августиновского мышления. Именно, хотя Августин и признавал в воле побуждение, исходящее из самой глубины энергии человеческого существа, хоть он и глубоко прозревал, что стремление к счастью составляет побудительный мотив всякой психической функции, но все-таки, несмотря на все это, он еще твердо держался того убеждения, что удовлетворение всех этих стремлений и побуждений может быть обретено лишь а *созерцании Божественной истины*. Высшее благо — Бог; но Бог есть истина; истиной же наслаждаются, когда ее созерцают и покоятся в этом созерцании. Всякое побуждение воли, таким образом, составляет только путь к этому покою, достигнув которого оно прекращается. И последняя задача воли состоит в том, чтобы молчать при действии благодати Божественного Откровения, — оставаться спокойной, когда на нее нисходит созерцание истины, даруемое ей свыше.

Здесь, противореча его учению об индивидуализме воли, соединяются как христианская идея абсолютной причинности Бога, так и созерцательная мистика новоплатоновцев. И с той, и с другой стороны действует одна и та же тенденция понимать спасение человека, как действие в нем Бога, как наполнение и просвещение через высшую истину, как невольное созерцание одного бесконечного

бытия. Конечно, Августин сильно выдвинул на вид (именно в том и высказалась всеобъемлющая ширь его личности и его умственного кругозора) практические следствия действия благодати в земной жизни — очищение настроения и строгость образа жизни, и возвел в этическое учение свежесть энергии своей собственной мужественной натуры; и, конечно, это учение, далеко от вызванного пресыщением жизнью уединения от света новоплатоновцев, ставить человека в качестве мужественного борца за небесное царство в самую середину мировой борьбы между добром и злом. Но все-таки высшая награда, которая улыбается Божьему борцу, заключается, по мнению Августина, не в неустанной деятельности воли, а в спокойствии созерцания. *Для вечнои жизни* Августин требует полного, никогда не покоящегося напряжения борющейся и действующей души; *для вечности* же он ей обещает покой погружения в Божественную истину. Правда, он обозначает состояние того, кто уже достиг блаженства, как одну из высших добродетелей, как любовь<sup>1</sup> (charitas); однако, при вечном блаженстве, когда уже нет надобности преодолевать сопротивления мира и греховной воли, когда любви не приходится удовлетворять какой-либо потребности, эта любовь уже ничто иное, как упивание себя созерцанием Божества.

Так же и в этом дуализме августиновской этики старое и новое тесно соприкасаются друг с другом. В напряженной энергии воли, требующейся для земной жизни, и в перенесении этической оценки во внутрь настроения проявляется новый человек; но в понимании высшей цели жизни одерживает верх античный идеал духовного созерцания.

Здесь в учении Августина лежит противоречие с понятием об индивидуализме воли, здесь в самом решительном месте удерживается аристотелевский, новоплатоновский элемент; и это внутреннее противоречие развивается дальше в задачах средних веков.

---

<sup>1</sup> В его системе над практическими и дианоэтическими добродетелями греческой этики стоят три христианские: вера, надежда и любовь.

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

### ФУЛЛЕ

#### История схоластики

##### Конспект истории схоластики.

**Общие признаки схоластической философии.** Главной отличительной чертой науки, развившейся в средневековых духовных школах, была связь, более или менее тесная, богословия с философией. Этот преобладающий признак обуславливает и ее характер: с одной стороны, отсутствие свободного отношения к основным принципам, нерушимо закрепленным догматами; с другой — свобода в способе толкования. — Этот способ толкования принимает два главных направления: во-первых, направление логическое или диалектическое, второе — мистическое. Первые произведения древности, бывшие в распоряжении схоластов, были логические трактаты и из них на первом плане аристотелевский «*Органон*». Эти трактаты изучаются и комментируются; употребление умозаключения переходит даже в злоупотребление; это злоупотребление рождает мелочность, страсть к делениям и подразделениям, низводит рассуждение на степень механизма. — Одновременно развилось мистическое направление, как естественное последствие таинственного элемента, вносимого религией, и созерцательного образа жизни верующих. — Три периода схоластики: 1) подчинение философии и диалектики богословию и мистицизму; 2) слияние этих двух элементов; 3) их разединение и взаимная вражда.

**Первый период схоластики.** При возникновении схоластики в ней господствует влияние новоплатоновского и христианского мистицизма. Ирландец *Скотт Эригена* (IX в.) по большей части воспроизводит учения Платона и Плотина. 1. — *Спор номиналистов и реалистов. Диалектики.* — Вскоре воскрес вопрос, разъединивший Платона и Аристотеля: теория идей. Обладают ли всеобщие понятия, как напр., «человечество» (*humanitas*), объективным существованием помимо выражающего их субъекта (Платон), или они существуют лишь в самих субъектах (Аристотель)? вот — великая задача о природе идей, обнимающая собой и вопрос о происхождении вещей, и она должна была волновать все средние века. — Первоначально вопрос был решен в платоновском смысле: понятия соответствуют сущностям, обособленным от нашей мысли и от природы; таково учение *реалистическое*, наиболее выдающимся пред-

тавителем которого был св. Ансельм (XI в.). Св. Ансельм воспроизводит платоновскую диалектику и, кроме того, присоединяет к ней новый аргумент в пользу бытия Бога: аргумент онтологический. Он считает противоречием отрицать существование наисовершеннейшего, так как само бытие уже есть совершенство и, отрицая его, пришлось бы признать совершенство несовершенным. — Рядом с этим платоновским реализмом, признающим идеал наиреальнейшим бытием, развивается другая доктрина, которая, воспроизводя и доводя до крайности некоторые аристотелевские возражения Платону, отвергает какую бы то ни было реальность во всеобщих понятиях. По *Росцеллину*, эти идеи не более, как слова и имена (*nomina*). Таков *номинализм*. *Вильгельм* из Шампо опровергает *Росцеллина*, доводя реализм до крайних пределов. Между этими двумя крайними учениями стоит *концептуализм* *Абеляра*, по которому всеобщие понятия суть порождения мысли, обусловленные самой ее природой, теория — сходная с аристотелевской. Свободомыслие *Абеляра* и независимость его диалектики навлекли на него осуждение Церкви. 2. — *Мистики первого периода*. — *Святой Бернард* противопоставляет мистическое благочестие смелости рационалистической диалектики. — То же стремление — в школе св. *Виктора*. (*Гуго* и *Ричард* из аббатства св. *Виктора*). Наконец и мистики доходят до признания некоторой свободы духа, идущей вразрез с предписаниями церковного авторитета. — В ответ на расширение свободы мысли Церковь возводит на костер массы еретиков и передает анафеме творения *Аристотеля* (1209). — А немного времени спустя *Аристотель* становится высшим авторитетом в делах человеческих, *praecursor Christi in rebus naturalibus*.

**Второй период схоластики.** *Арабы* перевели и комментировали греческих писателей: их главными философами перипатетиками были врач *Авиценна* (XI в.) и *Аверроэс* (XII в.). Учения арабов были переданы христианам пришедшими из Испании евреями, которые выставили и несколько своих выдающихся философов; наиболее замечательный — *Маймонид* (XII в.). На Западе вскоре познакомились с главными аристотелевскими сочинениями: *Физикой*, *Метафизикой* и *Этикой*. Отсюда — поток новых мыслей и могущественное воздействие на умы. *Доминиканец Альберт Великий* съезжает магом за свои научные знания. — Ученик его, св. *Фома*, *ангел школы* (*doctor angelicus*), пробует примирить аристотелевскую философию с христианством. В своем учении о воле он ограничивает человеческую свободу *физическим содействием Божиим* (творению), в силу которого Бог вечно желает, чтобы мы совершали то или иное действие, но в то же время желает, чтобы мы совершали его свободно. В своем учении о принципе *индивидуализации* (преобладающий в то время вопрос) он умаляет индивидуальность личности, основывая ее на материи или теле, а не на свободной воле. — В своем определении Бога св. *Фома* выдвигает признак разума предпочтительно перед признаком воли и как бы ставит наряду с Божественной волей независящую от нее неизбежную истину. Для него Бог совершеннее по природе, нежели по свободной воле. В области этики и права св. *Фома* не признает собственности естественным правом, но вместе с тем и не считает ее противоречащей этому праву; он допускает рабство и отвергает свободу мысли. Теория государства св. *Фома*, заимствованная у *Аристотеля*, довольно либеральна в своих принципах. — II. Противником ордена доминиканцев, в котором преобладал дух повиновения, был орден францисканцев, где господствовали более свободные стремления. Тут были и наблюдатели души, подобные мистикам св. *Бонавентуре* (XIII век), и наблюдатели природы, предшественники новейшей науки, каковы — *Роджер Бэкон* и *Раймунд Луллий*. *Роджер Бэкон* обогатил науку вообще, и оптику в особенности, новыми теориями. — В ордене францисканцев ярким противником св. *Фома* и чистейшим метафизиком является *Дунс Скотт* (*doctor*

subtilis). В свободе действия он видит проявление личного начала: в Божестве, как и в человеке, возвышает волю над разумом.

**Третий период схоластики.** Свобода духа, проявившаяся в начале XIV в., была началом упадка схоластики. Последнюю ниспровергают одновременно и диалектики и мистики. — Подобным представителем чистой диалектики был францисканец и скоттист *Иоанн д'Оккам*, возобновивший с большим блеском великий спор реалистов и номиналистов; сам он становится в ряды последних. — После него школьная диалектика постепенно исчезает, разменявшись на мелочи и тонкости. Параллельно с отвращением к логике и к рационалистической метафизике растет наклонность к мистицизму; представители его: Петрарка в Италии, Экгарт и Таулер в Германии, Герсон во Франции. — Мистицизм народный нашел свое высшее выражение в «*Подражании Христу*», произведении неизвестного автора.

### Общие признаки схоластической философии.

В средние века хранителями прежнего образования были монастыри, и они же располагали наибольшим досугом для приобретения нового знания. Монахи списали множество рукописей; далее, они основали школы, соперничавшие с епископальными. В Великобритании уже при самом начале ее истории были образцовые монастыри. Из ее школы вышли Бэда Достопочтенный, Алкуин — советник и друг Карла Великого, поставленный им во главе Паплатинской Академии, и важнее всего — Скотт Эригена, который был почти что творцом схоластики.

Господствующую особенность средних веков составляет более или менее тесная связь богословия с философией.

В первый период схоластики философия была лишь прислужницей богословия, ancilla theologiae. Во втором периоде философия и богословие находятся в союзе и тесном единении, хотя и различны; в третьем — философия мало-помалу освобождается от богословия, пока, наконец, не становится вполне независимой.

Отсюда происходят и другие общие черты, присущие средневековой науке. Так как в основании философского умозрения лежали в то время религиозные догматы, и так как эти догматы были предписаны религиозным авторитетом, то средневековой философии недостает того, что наиболее дорого каждой науке — свободы, а вместе с тем в ней мало и оригинальности, мало творчества. Мысли, не внушенные религиозным авторитетом, внушаются ей авторитетами древности, преимущественно Аристотелем. Она противопоставляет эти два авторитета друг другу, и лишь таким образом, мало-помалу научается разрушать их один посредством другого, пока мысль новых веков не противопоставит авторитету — свободы.

Так как основные принципы закреплены догматами, то свобода ума могла заявлять себя исключительно в методах их развития и приложения. На это и была направлена вся умственная деятельность средних веков.

В то время обнаружилось в умах два различных направления, давшие начало двум соответственным методам.

Единственными произведениями древности, которые первоначально были в распоряжении схоластов, служили некоторые части аристотелевского «*Органа*» с Введением (Εἰσαγωγή) Порфирия и несколько трактатов Боэция (Boethius), Кассиодора, Исидора Севильского. Уже поэтому с самого начала должны были преобладать логические исследования. Умы, более внимательные к форме, нежели к сущности, находили в этих источниках удобный метод, чтобы комментировать религиозные истины. Отсюда — первоначальное средневековое направление и первоначальный средневековой метод: *диалектика*. Схоласты только обсуждают, систематически доказывают, выводят до бесконечности следствия, не проверяя оснований, которые остаются вне исследований. Вся их логика сведена к силлогизму, как наиболее точному способу дедукции. Индукция и наблюдение находятся в пренебрежении. Злоупотребление силлогизмом влечет за собой мелочность, страсть к делениям и подразделениям, низводит логическое рассуждение к словесной механике, способствует чрезмерной заботливости о внешнем выражении мысли в ущерб самой мысли, словом — рождает формализм. — Но при всем своем злоупотреблении диалектикой средние века подготавливали в ней для мысли новых веков могучее орудие; прилагаемое сперва к вопросам второстепенным, оно должно было впоследствии послужить для решения вопросов существенных. От формы мысль должна же была постепенно перейти к самой сущности вещей, от рассмотрения следствий — к оценке оснований.

Одновременно с направлением диалектическим развивается в средние века и мистицизм, как естественное последствие, с одной стороны, веры в тайны, предложенные и освященные религией, а с другой — созерцательного образа жизни монахов. Отчасти же это был также и отголосок александрийских преданий, перешедших к средним векам через посредство Отцов Церкви и Скотта Эригены. Наконец, мистицизм, как культ созерцания и любви, являлся часто реакцией против мелочных рассуждений и бесплодных состязаний диалектиков.

В первом периоде схоластики диалектика и мистицизм, эти два противоположные течения, развиваются порознь. Далее, в самом блестящем средневековом периоде, они соединяются вместе, умеряя друг друга. И наконец, в период упадка они снова разъединяются.

Справедливо было сказано, что мистицизм и диалектика составляли душу и тело схоластики и что их разделение было для нее смертью. Лишенная мистического элемента, диалектика распалась в прах и запуталась в тонкостях чисто словесных различений. Мистицизм же, со своей стороны, чуждаясь все более и более логического рассуждения и даже разума, утратил чувство действительности и потерялся в экстатическом благочестии. Таков был конец средних веков.

Подобно тому, как диалектика являлась свободой в приложении к обсуждению, так мистицизм — свободой в приложении к созерцанию. Оба эти метода различными путями склонялись к полной независимости как по отношению к догматам, так и по отношению к основам внешнего культа: ведь и мистицизм и логика обходятся без авторитетов. Таким образом, уже в самой схоластике заключены были зародыши освобождения человеческого духа.

### Первый период схоластики.

I. При первом возникновении схоластики в ней преобладает влияние платонизма и особенно новоплатонизма.

Скотт Эригена, т.е. Ирландец (IX в.), призванный в Палатинскую Академию Карлом Лысым и преследуемый затем за ересь, переходит в Оксфорд по приглашению Альфреда Великого. Ученость его громадна для того времени: он в совершенстве владел греческим языком и, может быть, арабским. Своим переводом *Дионисия Ареопагита* он способствовал распространению в школах новоплатоновских идей, так как сам Дионисий Ареопагит есть ничто иное, как верный отголосок этих идей.

По учению Скотта Эригены, так же как и по учению Дионисия и новоплатонцев, Бог есть бытие, мыслимое в его абсолютном единстве, нераздельное и чуждое отрицательных признаков. Мир — бытие раздельное и ограниченное; творение — развитие и расчленение того, что включает в себе Божественное единство. Отсюда и заглавие книги, написанной Скоттом: *De divisione naturae*. Все сотворенное, отделившись от Бога, возвращается к нему по закону возврата. Так как все исходит от Бога, то всему предназначено вернуться в Бога (*De divisione naturae*, I, 16). Таким образом, существует всеобщее предназначение, но предназначение к спасению. Все падшие ангелы, все падшие люди, все существа вернуться к Богу. Наказания будущей жизни — чисто духовные и состоят лишь в последствиях самих поступков согласно установленному Богом закону (*De divina praedestinatione*, 2—4). Эти мысли в связи с теми, которые высказаны Дионисием Ареопагитом и блаженным Августином, ввели платонизм в схоластическую философию.

Вскоре появилась задача, разъединившая Платона и Аристотеля: проблема идей. Порфирий, в своем Введении к аристотелевскому «Органону», выставил эту задачу, спрашивая себя, имеют ли роды



самостоятельное существование помимо предметов, в которых они выражаются, или они существуют лишь в самих предметах. Например, существует ли «человечность» (humanitas), как самостоятельность, помимо отдельных людей, или она существует только в этих отдельных личностях и только в силу их существования. Как известно, первого мнения держался Платон, второго — Аристотель. Этому великому вопросу о природе идей, обнимающему собою и вопрос о происхождении вещей, суждено было разъединять и волновать людей в продолжение многих веков — все средневековье.

Сначала решили вопрос в смысле платоновском: общие понятия или, как тогда говорили, *universalia* соответствуют сущностям, обособленным от нашей мысли и от всей природы. Последние имеют свое высшее осуществление в Божественной сущности, в Божественной мысли. Истинная «человечность» с присущими ей совершенствами находится не в отдельных человеческих личностях, но в Боге, который творит вещи своею мыслью. Точно так же содержит Бог в своей вечности и все то общее (универсальное), что развивается и обнаруживается во времени. Это учение, допускающее вечную реальность родовых понятий, называется вследствие этого *реализмом*.

Замечательно полное развитие этого учения находим мы у Ансельма (XI в.)<sup>1</sup>, прозванного вторым Августином и заимствовавшего много платоновских доктрин от этого римского Отца Церкви.

«Когда Всевышний дух обращается с словом к самому себе, — говорит Ансельм, — он одновременно с тем изрекает и все то, что было сотворено Им; ибо все вещи и до своего сотворения, и после, и тогда, когда они погибают или терпят перемены, всегда пребывают в Нем, но не такими, каковы они сами по себе, а такими, каков Он. И в самом деле — сами по себе они представляют естество, подвергающееся перемене, сотворенное в силу неизменной мысли; в Нем же — они *первичные сущности и истинное начало бытия*». По учению св. Ансельма, какое-либо качество потому лишь может принадлежать известному субъекту, что оно существует *само по себе* где-то, откуда истекает в него и откуда он его почерпает. Никакое существо не может быть справедливо иначе, как в силу существования справедливости самой по себе; и *первое* существо, которое, следовательно, *само по себе* обладает всем тем, что в нем есть, должно быть *самой* справедливостью, рассматриваемую независимо от всего другого. Повторение этого соображения относительно каждого из известных нам качеств дает такое заключение: *само существо* Бога составляет то, что другие вещи содержат в себе лишь как *качество*.

Восходя таким образом от видимых предметов к их идеям и от идей к Всевышнему Единству, Ансельм воспроизводит диалектическое доказательство бытия

<sup>1</sup> Родом из Аоста, был аббатом Бека в Нормандии, потом архиепископом Кентерберийским.

Бога в том виде, как оно было задумано Платоном. Кроме того, он выводит отсюда еще способ указания признаков Бога: этот способ состоит в том, чтобы выводить все эти признаки из самого определения Бога, таким образом, чтобы они вмещались один в другом, и все в высшем единстве.

Таково учение, изложенное Ансельмом в его *Monologium sive exemplum meditando de ratione fidei*: Монолог или пример, как размышлять об основаниях своей веры.

Кроме того, с именем Ансельма связано так называемое доказательство бытия Бога, основанное на законе противоречия — доказательство *онтологическое*. Он силится показать, что отрицание Бога является мыслью, самой себе противоречащей. «Даже безумец принужден признать, что у него в уме есть мысль о таком существе, превыше которого нельзя себе вообразить ничего более великого: действительно, когда он слышит изложение этой мысли, он ее понимает; а то, что может быть понято, находится в уме. Далее, этот предмет, превыше которого ничего нельзя помыслить, несомненно находится не в одном только уме; потому что если бы он был только в *уме* — *in intellectu*, то оставалась бы возможность хотя бы лишь предположить, что он существует и в *действительности* — *in re*. А это составит новое условие, обуславливающее уже мысль о таком существе, что оно будет еще более великим, нежели то, которое существует только в одном лишь уме. Итак, если бы этот предмет, выше которого *нет ничего*, существовал *только* в уме, он все же был бы таков, что нечто было бы еще выше его, — заключение, которое никоим образом не может считаться правильным. Итак, несомненно, есть и в действительности существо, выше которого ничего нельзя себе представить ни как находящееся в нашей мысли, ни в действительности».

Второе его сочинение озаглавлено *Proslogium seu Fides quaerens intellectum*: Предисловие, или Вера, ищущая разумения. Ансельм и тут старается построить на рассудочном основании доказательство существования Бога. Желание построить такое доказательство неустанно преследовало его и овладевало его мыслью даже в торжественные минуты богослужения.

В этом-то *Proslogium* (ср. 13. v. 1) и изложен аргумент, с которым связано имя Ансельма, известный под названием *онтологического доказательства*. Платоновское понимание Бога, как высшего единства, в котором все объединяется, и в котором мысль сливается воедино с бытием, должно было привести Ансельма к тому, чтобы считать возможность и действительность, иначе говоря бытие в мысли (*in intellectu*) и бытие в действительности (*in re*), безусловно неотделимыми в случае, если дело идет о понятии Бога. Он полагает, что все наши понятия завершаются понятием наивысшим, в котором уже исчезает всякое различие возможности и действительности. А с этой точки зрения было бы противоречием, по мнению Ансельма, говоря об этом верховном понятии, прибавлять, что оно выражает лишь простую возможность без действительности: ведь это значило бы говорить, что мы мыслим высшее совершенство и в то же время мыслим его несовершенным. — На все это, конечно, можно возразить так: противоречие заключается, может быть, в

самом понятии о действительно существующем совершенстве, особенно же если допустить, что всякая действительность есть как бы какое-то усилие, поступательное движение, прогресс. Далее, сам первоначальный источник вещей, в котором совпадает возможное с действительным — может и не быть совершенным. И наконец, нельзя доказывать существования игрой абстрактных мыслей, в сочетании которых и изощряется Ансельм.

Один монах из Мармутье — Гаунилон, выступил против аргумента Ансельма в маленьком сочинении, озаглавленном: *Книга в защиту безумца* (к которому обращается Ансельм): *Liber pro insipiente*. По мнению Гаунилона, мысль отличается от бытия, и можно помыслить существо без того, чтобы оно существовало. Можно ли от мысли о заколдованном острове, будто бы существующем на открытом океане, прийти к заключению о действительном существовании такого острова? — Аргумент Ансельма будет впоследствии воспроизведен Декартом, Спинозой и Лейбницом; Кант признает в нем *gesühne* всей онтологии и покажет, что можно без всякого внутреннего противоречия считать Бога несуществующим.

Итак, в то время, как Ансельм указывал на последний принцип, к которому примыкает вся онтология — окончательное единство мысли и бытия, Гаунилон предварял Канта, веско противопоставляя тому, что находится в мысли, такую реальность, на которую мысль не может претендовать.

Так как все учение Ансельма было основано на *реальности идеи* или на тождестве мысли и бытия, то оно было реализмом, различные части которого находились в тесной связи.

Не следует забывать, что в средние века под словом реализм скорее понимали то, что ныне зовется идеализмом, т. е. учение, признающее наибольшую реальность за идей или мыслью.

Наряду с этим платоновским реализмом развивается система, которая, воспроизводя и доводя до крайности часть аристотелевских возражений Платону, отрицает у общих понятий какую бы то ни было реальность. По мнению Росцеллина (около 1092), каноника из Компьеня (*Compiègne*), одни лишь индивидуумы обладают действительностью; общие же идеи (*universalia*) суть не более, как собрания индивидуумов, обозначенные нарицательными именами. Их нельзя даже считать настоящими концептами нашего ума: ибо попробуйте помыслить человечность вообще, не помыслив того или иного человека, животность вообще, не помыслив то или иное животное; вам это не удастся. Думая о человечности, вы не представляете себе предмета общего, к которому бы относилось ваше понятие: в уме вашем не более как знак, слово, имя. А из этого следует, что и общие понятия не более как слова, звуки голоса, *nomina, flatus vocis*. Таков «*номинализм*» Росцеллина.

Росцеллин применяет это философское учение и к богословию: в Боге он считает действительно сущим только отдельные три лица, а единая сущность, объединяющая их по учению Церкви в единого Бога, не более как название. Суасонский собор осуждает эту ересь, и номинализм предается анафеме. Реализм благоприятствовал идеям о единстве Церкви, о таинственном общении, о всемирной Церкви и ее всемирном главенстве, и стал поэтому правоверным учением католицизма.

Самым горячим противником Росцеллина был Вильгельм (*Guillaume*) из Шампо (XIV.), который довел реализм до последних пределов, пошел далее платонизма Ансельма и дошел даже почти до пантеизма.

Он, напротив, рассматривает самые индивидуумы, как имена и видимости: одни лишь общие понятия обладают действительным бытием. Так, напр., существует лишь один человек — человек универсальный и вечный. Все индивидуумы в сущности тождественны и различаются лишь случайными особенностями их общей сущности, которая одна только является действительностью. *Universalia* существуют ранее вещей, а не обратно: *universalia ante rem, non post rem*.

Между этими двумя крайними учениями стоит учение Абеяра (XII в.). Он считает, что *universalia* существуют не до, не после вещей, но в самих вещах, *in re*. Отдельно же от вещей они уже не суть действительности, как утверждает реализм, и не простое название, как полагают номиналисты: они порождение (*conceptio*) ума, имеющее свою собственную цену и выражающее существеннейшее свойство мысли. Отсюда происходит название концептуализма, данное учению Абеяра. Это учение напоминает аристотелевское, которое, по-видимому, было отгадано Абеяром по некоторым чертам Органона, хотя *Метафизика* и не была ему известна.

Абеяр родился в 1079, умер в 1142. Смотри характеристику Абеяра у *Victor Cousin* в его *Fragmente de philosophie scholastique*, p. 2. «Абеяр из Палэ около Нанта, получив первоначальное образование на родине и объездив школы нескольких провинций, чтобы увеличить свои познания, явился для дальнейшего усовершенствования в Париж, где из ученика вскоре сделался соперником и победителем всех тогдашних учителей; знаменитостей: он как бы царствовал в диалектике. Позднее, когда он присоединил богословие к философии, он стал привлекать такое множество слушателей из всех частей Франции и даже Европы, что, по его собственному свидетельству, не доставало гостиниц, чтобы их поместить, не хватало земли, чтобы их прокормить. Куда бы он ни шел, он, казалось, нес за собой шум и толпу; пустыня, в которую он удалялся, мало-помалу превращалась в огромную аудиторию... Он не только блистал в школе; он волновал Церковь и Государство, был предметом прений на двух великих соборах, имел противником св. Бернарда; в числе же его учеников и друзей был Арно из Бреснии. Наконец, как бы для того чтобы еще более увеличить странность его жизни и популярность его имени, этот диалектик, затмивший Росцеллина и Вильгельма из Шампо, этот богослов, против которого поднялся Босюэт XII-го века, был красив, был поэтом и музыкантом; он слагал на народном языке песни, забавлявшие

школьников и дам; и, будучи соборным каноником, монастырским профессором, он был любим до безграничной преданности той благородной личностью, которая любила, как святая Терезия, писала иногда, как Сенека, и чья прелесть, должно быть, была неодолима, так как она очаровала самого св. Бернарда. Герой романа в церковной обстановке, *bel esprit* в варварское время, глава школы и едва не мученик за убеждение: все это содействовало к тому, чтобы сделать из Абельяра необыкновенную личность». — *V. Abélard par M. de Rémusat, 2 vol., 1845.*

Мнение Абельяра о Троице было осуждено. Но проклятия Церкви были направлены не столько против основ его учения, сколько против метода. Абельяр был прежде всего диалектиком; он хотел во всем дать себе отчет силою рассудка и свободно обсуждать вопросы веры. Он отвергал исключительную нетерпимость богословов: он доходил даже до вопроса о том, почему бы могло быть отказано языческим философам в вечном блаженстве из-за того, что они не имели возможности знать Христа. «Неужели населили бы мы ад такими людьми, чья жизнь и учение изобличают совершенство чисто евангельское и апостольское и ни в чем, или почти ни в чем, не отступают от христианской религии?»<sup>1</sup> Школа Абельяра сохранила традицию свободомыслия, предвещавшую уже будущую независимость философии от богословия.

В вопросе о Троице Абельяр сводит три лица к трем существенным атрибутам Божества: могуществу, мудрости и благодати. Эти три атрибута: мочь, знать и желать, в отдельности ничто; вместе же они образуют Существо совершенное. Это — ересь единства личности, противоположная ереси Росцеллина, признававшего как бы трех богов.

II. К такому же либерализму, со своей стороны, пришли и философы мистики, несмотря на то, что их стремления и метод были противоположны стремлениям и методу диалектиков.

Поддерживая правоверие и преследуя Абельяра своими проклятиями, Бернард в то же время ополчается против недостойного духа господства и насилия, двигавшего в то время папством. «Вот голос Господа в Евангелии: *Цари народов владеют ими; между вами да не будет так.* Значит, очевидно, что апостолам воспрещено господствовать... Вот что вам запрещено; посмотрим, что вам приказано: *кто между вами больший, да будет как меньший, и первый да будет вам слугою*» (*De consideratione, I, II, 6.*)

Бернард склонялся к мистицизму и не доверял умозрительной диалектике, ставшей таким опасным орудием в руках Абельяра.

Такое же мистическое направление замечается и в школе св. Виктора, во главе которой стояли Гуго и Ричард, настоятели аббатства св. Виктора в Париже. Природу Божества, насколько послед-

<sup>1</sup> *Theologia christiana, I, II.*

няя может быть объяснима, Ричард объясняет посредством природы любви.

Бог есть любовь. А любовь требует любимого предмета; поэтому у Бога вечно любящего есть предмет вечно любимый, Его Сын. Этой концепцией Ричард возводил христианскую теорию к высшему ее выражению. Вместе с тем он описывал последовательные ступени, посредством которых наша любовь может возвыситься до отождествления с любовью божественной, и конечный предел которых — экстаз (*excessus*).

Также после Ричарда школа св. Виктора продолжала восставать против диалектических тонкостей рассуждения и против нескончаемых споров, в которые запутывались богословы. Все проблемы школы были собраны Петром Ломбардским в его *Книге решений* (*Liber sententiarum*), ставшей одним из употребительных руководств средних веков. Самые ничтожные вопросы переплетаются в ней с вопросами важнейшими — смесь глубины и наивности, довольно хорошо передающая дух времени.

Как согласовать Божеское предведение со свободой творения? Где находился Бог до творения? Каким образом злые духи проникают в людей? Какого роста был Адам при своем появлении на земле? Мог ли бы Бог сделаться женщиной подобно тому как он воплотился в мужчину? Причащается ли мышь, съедающая освященный хлеб, тела Спасителя? и т. д., и т. д.

Совокупное действие диалектической независимости и независимости мистической вело к успеху свободной мысли, и схоластическое богословие, казалось, уже распадалось. Церковь возвела на костер массы еретиков и предала анафеме творения Аристотеля, которые уже начинали изучаться, и позднейшие, все более и более смелые, последователи Абеляра были обвинены в том, что из этих-то творений они и заимствовали свое учение (1209).

Однако Аристотель, осужденный Церковью, вскоре когда его творения были лучше узнаны, все-таки сделался великим авторитетом средних веков. Платоновскому влиянию, преобладавшему в первом периоде, наследует во втором влияние перипатетическое. Аристотель вливает новую жизнь в эту философскую науку, недостаточно независимую, чтобы быть творческой и чтобы обуславливать своими собственными силами возможность своего существования. Церковь, принужденная принять мало-помалу в свое лоно философию, предпочла принять философию законченную и сведенную к неизменяемой системе; Аристотель же, как ей казалось, давал ей в руки такую систему. И этот философ был принят за верховного учителя в делах человеческих, его стали называть предтечей Христа в делах природы, *praecursor Christi in rebus naturalibus*; подумывали даже о том, чтобы причислить его к лику святых. А подчиняясь, таким образом, авторитету мыслителя, бывшего в свое время одним

из свободнейших умов, вводили бессознательно и в самый авторитет семя свободы: ведь, поклоняясь Аристотелю, благоприятствовали одновременно как влечению к метафизическому анализу, так и влечению к наблюдениям природы.

## Второй период схоластики.

Через арабов познакомились на Западе с главнейшими памятниками философии Аристотеля, от которого до тех пор имели только *Органон*, присланный еще Карлу Великому из Константинополя.

Арабы перевели и комментировали греческих писателей. Главные их философы-перипатетики были врач Авицен (XI в.) и Аверроэс (XIII в.). Учения арабов были переданы христианам пришедшими из Испании евреями, которые и сами дали нескольких выдающихся философов. Самый замечательный из них — Маймонид (XIII в.). Вскоре узнали на Западе аристотелевскую *Физику*, его *Метафизику*, *этические сочинения* и его *Политику*; все это — с арабскими комментариями. Отсюда — поток новых мыслей и могучий толчок, данный умам того времени.

Изучение Аристотеля одновременно благоприятствовало и опытным исследованиям природы и метафизическому умозрению. Оба эти стремления находим у доминиканца Альберта Великого (XIII в.), которого считали кудесником за его ученость в области явлений природы. Но вскоре вкус к метафизике и логике одержал верх в ордене доминиканцев. Славнейшим представителем этого ордена был Фома Аквинат (XIII в.), ангел школы, *doctor angelicus*.

1225—1274. Родившись в Аквине, около Неаполя, в благородной семье, Фома предпочитает религиозные занятия жизни сензора и, несмотря на сопротивление отца, поступает в орден св. Доминика. Братья похищают его в то самое время, когда он хочет удалиться из Италии в Париж. Его удерживают пленником в родном замке. По истечении двух лет он бежит в Кёльн и делается учеником Альберта Великого.

Труд св. Фомы представляет самое могучее усилие средних веков, чтобы согласовать в энциклопедической системе два различные элемента: философию человеческую и философию божественную, Аристотеля и христианство. Построить науку неподвижную и законченную, заранее ответить на все вопросы, установить все подробности правоверия религиозного и правоверия философского, — такова цель его *Summae*. В сущности же в пос-

леднем не найти истинно самобытной метафизической мысли; это труд искусственный, блистающий только силой логического распорядка.

У Фомы преобладает более умственная и рассудочная сторона, нежели понятие свободы и любви: это скорее философия разума, нежели философия воли. В вопросе об идеях он признает, согласно Аристотеля с Платоном (т.е. в действительности с блаженным Августином), что общие понятия вечно существуют в Божественном Уме и выражают в Нем вечные возможности вещей. В вопросе о воле он пробует согласить свободу с детерминизмом посредством своего учения о природном предрасположении (*premotio physica*) или природном предопределении; но в конце концов его способ понимания детерминизма, по-видимому, исключает свободу. Все наши действия совершаются по хотению и предвидению Божию; Бог хочет, чтобы они были такие-то и такие, но вместе с тем Он хочет, чтобы они были свободными. Например, Бог хочет, чтобы я свободно совершил такое-то действие: значит мое действие Бог желал таковым, как оно есть, но вместе с тем желал его свободным; и оно действительно таково. Таким образом, я движим заранее по природе, как и указывает выражение — природное предрасположение или преддвижение (*premotio physica*); я предназначен Богом, но предназначен к тому, чтобы свободно действовать таким или иным образом. — В итоге это решение делает из наших свободных хотений — хотения Бога, и все-таки неизвестно, каким образом наши действия могут быть одновременно и вынужденными, и свободными.

Имея лишь слабое понятие о воле, Фома не мог понять действительной основы личности. Что обуславливает собственное и обособленное существование каждого отдельного существа? Эта великая задача была неизбежным следствием вопроса о реализме и номинализме: чтобы открыть природу *universalis* и, было необходимо одновременно отыскивать и природу индивидуального существования. Вот почему значение вопроса об индивидуальности (или индивидуализации) стало общепризнанным особенно во времена Фомы и Дунса Скотта. По мнению Фомы, форма существ, рассматриваемая независимо от всякой материи — всеобща: напр., мысль, отделенная от всякой материи, уже не является той или иной мыслью того или иного существа, но мыслью всеобщей. Что же составляет различие отдельных индивидуумов? Материя, в которой проявляется форма, иначе говоря — ограничения, отношения в пространстве и во времени.

Доказательства бытия Бога заимствованы Фоמוю у Аристотеля и у платоновцев. Что же касается сущности Божеской природы, то Фома вносит и в этот вопрос свое рационалистическое и де-



терминистическое направление. Является ли Бог преимущественно и первоначально волей, так что ум с его необходимыми законами ничто иное, как исходящее от этой воли выражение, или наоборот, воля Божья подчинена Его разуму? Фома принимает последний ответ. Его Бог — Бог Платона, который вечно обретает в себе готовую истину, добро в его полном завершении, совершенство во всей полноте, и который, созерцая в себе самом эту вечную необходимость вещей, осуществляет ее в мире. Бог Фомы скорее совершеннейшая природа, нежели воля, сама себя делающая совершенной.

Нравственность и право, в учении Фомы, построены тоже на чисто умственных и рассудочных началах. Фома понимает гражданский закон по образцу стоиков и платоновцев. «Это — приказание разума, издаваемое для общего блага тем, на ком лежит забота об общественной жизни, и сделавшееся известным достаточно широко»<sup>1</sup>. «Право есть соразмерение одной вещи к другой»<sup>2</sup>. Это соразмерение имеет целью установить равенство, которое составляет предмет справедливости. — Не трудно узнать здесь теорию Аристотеля, усовершенствованную римскими юрисконсультами — стоиками.

Собственность, по мнению Фомы, так же как и по учению Отцов Церкви, не является правом естественным, но и не противоречит естественному праву: она к нему присовокупляется по изобретению человеческого ума (*per adiuvationem rationis humanae*)<sup>3</sup>. Рабство же — право естественное, так как оно основано на вытекающей из него обоюдной пользе для раба и для господина<sup>4</sup>. Право свободно думать и говорить в деле религии не существует. «Если фальшивые монетки и прочие злодеи, — говорит Фома, — справедливо наказуемы светскими князьями, то убежденные еретики тем более должны быть не только отлучаемы, но и казнимы смертью (*juste occidi*). Церковь сначала проявляет свою милость в обращении заблудших; ибо она осуждает их лишь после двукратного увещания. Но если виновный упорствует, Церковь, отчаиваясь в его обращении и охраняя других, отделяет его от Церкви своим приговором отлучения и предаст светскому суду, чтобы он был разлучен с этим миром смертью». «Ибо, — как говорит блаженный Иероним, — гниющая плоть должна быть отрезана, а овца паршивая отделена от стада, из

<sup>1</sup> Summa, I, II, q. 90. a. 4.

<sup>2</sup> II, II, q. 46, a. 1.

<sup>3</sup> II, II, q. 46, a. 1.

<sup>4</sup> II, II, q. 46, a. 3.

опасения, чтобы весь дом, все тело, все стадо не заразилось, не испортилось, не сгнило и не погибло. Арий был не более, как искрой в Александрии. Но так как эта искра не была потушена сразу, она охватила пламенем вселенную»<sup>1</sup>. Такова была официальная доктрина богословия, и напрасно старались иногда свалить ответственность за религиозные преследования на исполняющую их руку.

Учение Фомы о государстве, как заимствованное у Аристотеля, довольно свободно по своим принципам. Существеннейший признак главенства заключается в законодательной власти; власть же эта принадлежит всей народной массе или тому, кто ее собой представляет (*vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem*)<sup>2</sup>. Поэтому при правильном правлении все должны иметь в нем долю участия (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*)<sup>3</sup>. Когда власть несправедлива, подданные имеют право ее низвергнуть, если имеют к этому возможность. «Тиранический образ правления несправедлив, так как он направляется требованиями не общего блага, но лишь требованиями блага того, кто правит; и, следовательно, низвержение такого рода правления по существу не есть мятеж... Мятежником здесь является скорее тиран»<sup>4</sup>. Но в конце концов право отрешать подданных от послушания князьям, которые, приняв веру, изменили ей, находится во власти Церкви. В опровержение приводят пример Юлиана Отступника, которого Церковь не лишила власти; но Фома отвечает: в то время Церковь не была достаточно могущественна, чтобы принуждать князей земли, и вот почему она потерпела, чтобы подданные продолжали повиноваться Юлиану Отступнику<sup>5</sup>.

Словом, всемирный авторитет, выраженный в католицизме, играет преобладающую роль в философии Фомы: его система представляет искусную организацию, отражающую и в самой философии организацию и строй средневекового католицизма. Доминиканцы свято сохранили традицию Фомы: они всегда оставались защитниками авторитета в ущерб частной воле и, как позднее иезуиты, они противились всяким новым веяниям.

II. Другое направление находим у францисканцев, постоянных противников доминиканцев. Монашеские ордена были в средние

<sup>1</sup> II, II, q. art. 3.

<sup>2</sup> I, II, q. 80, a. 3.

<sup>3</sup> I, II, 105, a. 1.

<sup>4</sup> II, II, 42, 3.

<sup>5</sup> Comment. sententiarum, X, 10, XII, 2.

века настоящим отечеством: у каждого из них были свои стремления, свои образцы, свои святые и свое особенное направление. Борьба орденов была жизненным фактором для схоластики.

В ордене францисканцев находятся и наблюдатели души, и наблюдатели природы; те и другие равно воодушевленные каким-то относительно свободным духом.

Францисканец Иоанн де Фиданца, известный под именем св. Бонавентуры (XIII в.)<sup>1</sup>, — ум вдумчивый и мистически настроенный. В своем сочинении — *Пути души к Богу* — он описывает все ступени любви. Пылкость его увлечения заслужила ему название серафического доктора (*doctor seraphicus*).

Одновременно появляются в ордене Франциска наблюдатели природы и предшественники науки новых веков. Открытия арабов, частью переданные Западу, возбудили соревнование схоластов.

Роджер Бэкон оксфордский профессор (XIII в.)<sup>2</sup> в своем «*Большом труде*», *Opus majus*, представляющем величайший из научных памятников средних веков, настаивает на бесполезности отвлеченной диалектики, на потребности изучать природу посредством наблюдения и подчинить ее законам математического вычисления. Он обогатил науку вообще, и оптику в особенности, новыми теориями; и на расстоянии трех веков назад он во многих отношениях превзошел своего однофамильца, канцлера Бэкона. Духовная власть преследовала и на двенадцать лет заключила в темницу, как колдуна, того, который был назван чудесным доктором (*doctor mirabilis*).

Другой францисканец Раймунд Луллий, родом из Пальмы на острове Майорке (XIII—XIV в.)<sup>3</sup>, был одним из отважнейших и причудливейших умов своего времени. После разнузданной юности он покаялся и предался научным занятиям. Движимый желанием обратить неверных, он трижды отправлялся в Африку и в последний раз принял там мученичество. Раймунд Луллий задался целью ввести науку арабов в круг общераспространенных знаний и создать всемирный метод, который он называл великим искусством — *ars magna*. Этот метод состоит в размещении и обозначении всех разрядов мысли, всех родовых и видовых понятий со всеми их возможными комбинациями. Посредством кругов, вращающихся вокруг общего центра, разнообразные подлежащие и определения придвигаются одно к другому, образуя предложения; предложения сплетаются в умозаключения: словом, это — мыслительная машина.

<sup>1</sup> 1221—1274.

<sup>2</sup> 1214—1292.

<sup>3</sup> 1234—1315.

Его восторженные последователи, отыскивая философский камень и превращения металлов, научаются изучать книгу природы в такой же мере, даже еще больше, чем книга Аристотеля.

Великим соперником Фомы, диалектиком и чистейшим метафизиком был в ордене францисканцев англичанин Дунс Скотт, *doctor subtilis*, бывший профессор в Оксфорде и в Париже и умерший тридцати четырех лет от роду, написав двенадцать томов *in folio* (XIII в.)<sup>1</sup>. Он занимался физикой, оптикой и астрономией; но больше всего он выдавался в метафизике. Философия Фомы была философией ума. У Дунса Скотта она уже является философией воли.

Все симпатии Дунса Скотта на стороне индивидуума. Поэтому и вопрос об индивидуализации в высшей степени его занимает. По его мнению, не одно лишь начало отрицания и ограничения, как то думают фомисты, различает одну личность от другой: это сводилось бы исключительно к разнице материи и унизило бы индивидуальное существование до степени низшего рода существований. Индивидуальность играет роль положительного начала деятельности. А сущность бытия, следовательно, заключается в воле, а не в разуме, скованном в своих неподвижных рамках, подчиненном общепределенным правилам и необходимости.

Если так, то как же мыслить Бога? — Мыслить его вместе с фомистами, как могущество, поработанное разумом, это значит считать самого Бога существом условным, потому что это значило бы подчинить его внутреннему року. Необходимость — существенная черта разума, а сама она (т.е. необходимость) относительна: одна лишь воля безусловна. Итак, не следует говорить, что Божеская воля находит готовый закон и следует ему; она сама постановляет закон; она сама — закон. Истина не предшествует Божественной воле, а Божественная воля постановляет и производит истину; и даже нравственный закон, поскольку он закон, не предшествует Божественной воле: не потому Бог хочет добро, что признает его таковым; но добро таково потому, что так хочет Бог<sup>2</sup>.

Точно так же, когда Бог творит, он творит безусловно свободно: для Бога нет ничего необходимого; и необходимость есть то, что Бог своей волей свободно делает необходимым.

Поэтому мы не можем постичь Бога прямым лучом, но скорее отражением луча, *non radio directo, sed reflexo*. И действительно, Бог,

<sup>1</sup> 1274—1308.

<sup>2</sup> In magistrum sententiarum, I, distinctio 39, questio 1.

каков он в природе своей воли, не есть предмет, доступный исследованиям ума, и рациональное богословие не может рассчитывать постичь истину Божества.

Эти вероучения обличают в Дунсе Скотте метафизическую своеобразность, возвышающую его над Фомою; но Скотт своего Бога представляет себе уж слишком как волю равнодушную, а не как волю нравственную; произвол не есть истинная свобода.

Борьба между скоттистами и фомистами длилась в продолжение всех средних веков: первые заявили себя более передовыми, менее рабами авторитета; в них было более глубокое, хотя еще очень несовершенное, чувство индивидуальной свободы.

### Третий период схоластики.

С духом свободы, обнаружившимся в начале XIV века, совпадает и начало упадка схоластики. Ее ниспровергают одновременно и диалектики и мистики.

Истым диалектиком был францисканец и скоттист Иоанн д'Оккам (XIV в.). В метафизике он с блеском возобновляет великий спор номиналистов и реалистов, превративший европейские школы в настоящие поля битв. Сам Оккам номиналист: он отвергает воображаемые сущности реализма, потому что сущности без необходимости не должны быть разножаемы. *Entia non multiplicanda sunt praeter necessitatem; frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* Общие понятия получаются чрез отвлечение.

Оккам, родом из Англии, профессорствовал в Париже при Филиппе Красивом. Писал за Филиппа против притязаний Папского Престола и Бонифация VIII. Писал также за Людовика Баварского, которому говорил: «защитай меня мечем; а я буду защищать тебя пером». Подвергаясь преследованию, он укрылся при императорском дворе и умер в Мюнхене в 1345 г. Он носил прозвание непобедимого доктора, *doctor invincibilis*.

После Оккама школьная диалектика все более и более теряется в мелочах: это — разложение схоластики.

Отвращение к этой логике и к этой онтологии склоняет большое число умов к мистицизму. Петрарка, на закате дней, пишет трактаты созерцательной философии, проникнутые новоплатонизмом. Около того же времени возникает на берегах Рейна метафизическое и умозрительное мистическое учение, проникнутое германской смелостью; сразу поставив себя посредством созерцания в недра абсолютного Существа, оно выводит из Него весь мир, как поток явлений, и возводит в высшее благо отождествление себя с Богом. Это — мистицизм мастера Экгарта, Таулера и фламандца Рюйсброка.

Во Франции мистицизм психологичнее и научнее. Герсон (XIV в.), как и школа св. Виктора, основывает этот мистицизм на внешнем наблюдении и на внутреннем опыте. В своем трактате — *Мистическое богословие* он представляет его не как отвлеченную науку, но как науку опытную, опирающуюся на душевные состояния, известные всякой благочестивой душе.

Герсон родился в Реймсе, в 1363 г., ученик и преемник в качестве канцлера университета ревностного номиналиста Петра д'Альи, он был выслан или выселен добровольно в Лион, где сделался школьным учителем маленьких детей, как то видно из его трактата *De parvulis ad Deum ducendis*; умер в 1429. Ему приписывают некоторые «*Подражание Христу*».

Все еще слишком ученый мистицизм Герсона не мог удовлетворить утомленные схоластикой души: поэтому возник мистицизм народный, прекраснейшим выражением которого было «*Подражание Христу*», приписанное монаху Фоме Кемпийскому, действительный же автор которого остается неизвестным. Вся схоластика рушится от дуновения этого горячего благочестия, предпочитающего науке любовь. «Лучше испытать умиление, нежели знать его определение». «Всякий человек естественно стремится знать; но что в знании без страха Божия?»<sup>1</sup> И самый страх есть лишь начало мудрости; довершение ее — любовь: «Любовь сильна как смерть».

Но как ни удивительно прекрасна эта книга по глубокому знанию созерцательной жизни, она далеко не дает точного и полного понятия о действительной жизни, особенно о жизни гражданской и политической. Это скорее нравственные правила монаха, давшего обет послушания, нежели свободного человека и гражданина. «Изведай то или другое — спокойствие ты найдешь лишь в смиренном подчинении власти своего главы». «Сколь велико не принадлежать самому себе, *sui juris non esset*» — здесь отвергается идея права, исключаются сношения с людьми, внушается отвращение к общественной жизни. Такое учение — лишний стимул для печали и бездействия: предавшись исключительно одной заботе — приблизить человека к Богу, оно остается равнодушным перед величайшими общественными несправедливостями. Но этим самым оно верно выражает истинный дух средних веков. Успех был неожиданный, быстрый, громадный. *Подражание* было переведено на все языки: оно являлось ответом на всеобщее требование, оно ставило «верную душу» в прямое общение с Христом, без посредничества богослова.

<sup>1</sup> De Imit. Christi, I, 1, 2.

Рим усмотрел в этом опасность и запретил чтение книги. Но общественное мнение так решительно высказалось в ее пользу, что Рим принужден был уступить.

Итак умиравшая схоластика вернулась к мистицизму, из которого она вышла. Примирить этот мистицизм с аристотелевской философией — такова была ее задача. Аристотель и блаженный Августин — вот центр всех этих изучений, так редко приводивших к самобытным мыслям. Так как и сам блаженный Августин заимствовал свою философию от новоплатоновцев, то истинными вдохновителями всех средних веков были Платон и Аристотель. Единственными идеями, обнаружившими прогресс за этот долгий период, были идеи воли и любви. Но, под влиянием догмата о милости, воля Божья рассматривается всегда как произвольная. В человеке также воля рассматривается, как безразличная свобода, во всех тех случаях, когда она изображается не как предназначение и необходимость. Наконец, любовь является у них скорее чувством благочестивым и созерцательным, чем деятельным благотворением, которое жаждало бы справедливости на столько же, как и братства. Она — добродетель монашеская, а не гражданская: еще не поняли цены человека, как человека, как существа свободного или предназначенного к свободе; не поняли, что на этой цене основано право, делающее ненарушимой нашу свободу, поскольку она не нарушает свободы других.

---

---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вторичное возникновение номинализма и некоторые другие явления служили резко заметными признаками разложения схоластики. После этого философия должна была вступить на новый путь. Различные условия, как-то: возрождение знания древнего мира, научные открытия и другие, определили те течения, которые должна была пережить философия при ее переходе от схоластической формы к новой форме. Как и какие именно очевидные проблески новой философии сказывались уже у некоторых схоластов, начиная с Николая Кузанского (1401—1464г.); какие течения возникли в ней во времена возрождения; как зародилась новая, свободная от службы и подчинения интересам католической церкви, философия; как развивалась она, находясь под влиянием жизни других наук, а в то же время, не сознавая этого, претендовала быть главенствующей наукой; как, наконец, в лице Канта она сознала свои границы и свои особые задачи; каковы были ее судьбы после того вплоть до настоящего времени, включая сюда и наших современников: Вундта, Спенсера и др., — все это уже составляет предмет другого отдела истории философии, именно — Истории Новой Философии.

*А. Введенский.*



## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН — ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ

Курсивные цифры означают страницы, на которых приводится перечень сочинений писателя, а также и те, где излагается его учение или биография.

- Абеляр 320.323.324.339.346.347.348.  
Августин 24.81.292.311.313.315.317.319.321.  
322.325---337.342.350.357.  
Аверроэс 201.339.349.  
Авицен 339.349.  
Аделяр из Бата 323.  
Агриппа 277.278.279.  
Адраст 254.  
Акузилай 36.  
Александр Великий 199.200.203.274.  
Александр Афродизский 24.195.254.  
Алексин 122.123  
Алкивиад 114.  
Алкидаманд 104.111.  
Алкмеон 98.99.100.203.233.  
Алкуин 322.340.  
Альберт Великий (доминиканец) 339.  
349.  
Альфред Великий 342.  
Амафиний 268.  
Амброзий 321.  
Амелий 299.  
Аминт 197.  
Аммоний Саккас 296.299.300.  
Аммоний, сын Гермия 308.  
Анаксагор 32.37.38.45.47.67.70.71.72.73.  
78---84.85.86.87.88.93.95.96.97.98.99.  
101.102.111.114.126.135.136.140.142.143.  
151.152.170.171.172.187.195.263.  
Анаксарх 148.151.274.275.  
Анаксимандр 35.44.46---49.50.54.55.59.  
66.71.81.82.  
Анаксимен 44.49---51.94.  
Анатолий 306.  
Андроник из Родоса 201.206.207.254.  
Анит 114.  
Анникерид 129.131.153.  
Ансельм Кэнтерберрийский 320.323.324.  
339.343---344.345.346.  
Антигон из Кариста 255.  
Антимоир 104.  
Антипатр стоик из Тарса 255.  
Антисфен 121.125.126.127.128.129.179.259.  
Антиох из Аскалона 192.280.281.  
Апелликон 206.  
Апеллес 293.  
Аполлинарий 290.  
Аполлодор, писат. хроники 49.  
Аполлодор стоик 255.  
Аполлоний Тианский 283.284.285.  
Апулей 23.151.287.  
Ареопагит, см. Дионисий  
Арей Дидим 280.  
Арета 129.  
Аристей 286.  
Аристид Афинский 289.  
Аристипп старший 121.127.129---133.148.  
268.270.  
Аристипп младш. 129.  
Аристобул 286.  
Аристоксен 135.151.175.251.253.  
Аристон из Хиоса (стоик) 255.258.

- Аристон из Кеоса 254.  
 Аристон из Коса 254.  
 Аристотель 18.19.21.22.36.37.38.43.44.46.  
 47.48.52.53.54.56.66.67.68.69.70.71.74.75.  
 77.78.79.80.81.83.84.88.89.90.91.93.96.98.  
 101.102.103.104.106.109.111.112.116.117.119.  
 121.122.123.126.127.134.135.138.140.141.143.  
 144.147.152.154.155.156.158.162.167.169.171.  
 173.175.187.191.192.193.195.197—247.249.  
 250.252.262.264.266.279.284.286.307.308.  
 309.318.327.338.339.340.342.348.349.350.  
 351.352.354.357.  
 Аристофан 104.115.117.  
 Аристофан из Византии 157.  
 Аркезилай 192.275.276.  
 Арно из Бресции 346.  
 Арнобий 295.  
 Арриан 257.  
 Архагор 104.  
 Архелай 84.96.111.  
 Архит 89.154.192.193.195.283.  
 Аспазий 254.  
 Асклепий 309.  
 Асклепиодот 308.  
 Атений 23.196.  
 Афинагор 290.  
 Базилид 291.292.293.294.  
 Бардезан 291.292.  
 Беренгар Турский 224.  
 Бернард Клервосский 321.324.339.346.  
 347.  
 Бернгард Шартрский 320.323.  
 Биас 31.  
 Близон 62.  
 Бонаventura (св. Иоанн де Фиданца)  
 339.353.  
 Боэт стоик 256.  
 Боэт перипатетик 254.  
 Боэций (Boethius) 309.319.322.  
 Бризон 274.  
 Бада Достопочтенный 322.340.  
 Бэкон Роджер 339.353.  
 Валентин 291.292.293.294.  
 Вальтер из Мортаня 323.  
 Вальтер из св. Виктора 325.  
 Варрон 280.281.  
 Вильгельм из Шампо 320.323.339.346.  
 Вильгельм из Конхеса 323.  
 Галлен 23.282.  
 Гаунилон 323.345.  
 Гегезий 129.132.  
 Гегий 308.  
 Гезихий 24.201.  
 Гекатей 35.51.  
 Геланик 100.  
 Гераклид Понтский 192.193.195.  
 Гераклид Лембос 254.  
 Гераклит Эфесский 26.30.51.52.57.  
 58—62. 63.65.66.67.72.73.74.76.78.80. 83.  
 87.90.91.92.96.99.107.108.114.139.143.151.  
 152.263.264.  
 Гераклит стоик 257.  
 Герберт (папа Сильвестр II) 321.324.  
 Гериал 255.258.  
 Гермарх 268.  
 Гермес Трисмеггист 287.  
 Гермин 254.  
 Гермипп 201.254.  
 Гермий Атарнейский 198.200.  
 Гермий новоплатоновец 308.  
 Гермодор платоновец 151.  
 Гермотим 37.  
 Геродот 35.100.  
 Герсон 340.356.  
 Гесиод 32.36.  
 Гикет 97.195.  
 Гильдеберт 324.  
 Гипатия 305.306.  
 Гиппарх 254.  
 Гиппас 96.  
 Гиппис из Региума 100.  
 Гипсий 103.105.110.  
 Гипподам 101.111.  
 Гиппократ 34.97.136.137.198.  
 Гиппон 98.  
 Гиерокл 307.308.

- Гомер 28.84.226.  
 Готшаак 323.  
 Горгий 56.78.101.104.105.106.108.109.  
 125.126.129.  
 Гуго из св. Виктора 325.339.347.  
 Дамасций 307.308.  
 Деметрий Фалерейский 254.  
 Деметрий циник 257.  
 Демокрит 38.84.85.87.88.97.99.104.107.  
 127.133.134.135.136----151.162.165.168.172.  
 174.179.187.188.189.191.203.220.224.229.  
 231.233.253.267.269.271.272.273.275.  
 Демонакт 257.  
 Дексипп 306.  
 Дикеарх 31.251.253.  
 Диагор 112.  
 Диоген из Аполлонии 26.94----96.100.  
 Диоген циник 125.126.127.128.  
 Диоген из Селевкии 255.  
 Диоген Лаертский 23.24.31.33.38.40.51.55.  
 60.62.67.68.71.78.88.89.105.108.112.121.122.  
 123.124.126.127.128.130.131.132.133.135.136.  
 137.138.139.141.145.152.193.196.200.201.202.  
 252.255.266.267.269.272.275.  
 Диодор Крон 122.  
 Диодор Тирский 137.254.  
 Диокл из Кариста 99.  
 Диокл флиунтинец 89.  
 Дионисий Ареопagit 320.323.342.  
 Дионисий логограф 35.  
 Дионисий старш. и младш. 129.153.154.  
 Дионисодор 109.  
 Дион из Сиракуз 153.154.  
 Дунс Скотт 339.350.354.355.  
 Дурид 254.  
 Евсевий 23.48.49.52.54.121.129.130.150.292.  
 Еренний 299.  
 Жильберт из Пуаре 324.  
 Жосцеллан 324.  
 Зенодот 308.  
 Зенон элеец 53.56.68----70.71.84.85.102.106.  
 122.124.  
 Зенон из Кития (стоик) 122.255----256.  
 258.  
 Зенон Тарсийский 255.  
 Зенон эпикуреец 267.268.  
 Идэй из Гимеры 94.  
 Ипполит 23.46.49.54.55.292.294.301.  
 Иреней 292.293.294.295.  
 Исидор новоплатоновец 308.  
 Исидор Севильский 319.322.341.  
 Исократ 39.197.199.  
 Итаген 71.  
 Иоанн Дамаскин 319.322.  
 Иоанн Салисберрийский 323.325.  
 Иоанн д'Оккам, см. Оккам  
 Иоанн де Фиданца, см. Бонавентура  
 Кадр 35.  
 Каллик 104.111.  
 Каллипп 230.  
 Каллисфен 199.  
 Капелла, см. Марциан Капелла  
 Карл Великий 322.340.349.  
 Карл Лысый 322.323.342.  
 Карнеад старший 192.275.276.277.278.281.  
 Карпократ 291.292.293.  
 Кассиодор 319.322.341.  
 Катон старш. 261.  
 Кевис 89.  
 Кердон 293.  
 Керинг 293.  
 Клеант 255.256.264.  
 Клеарх 254.  
 Клидем 98.  
 Климент (Клемент) Александрийский  
 23.52.131.137.150.196.292.296.  
 Клиний 89.  
 Клитомах 275.  
 Колот 267.268.  
 Коракс 78.104.  
 Корнут 257.  
 Крантор 192.193.196.  
 Кратет циник 125.255.  
 Кратет академик 192.193.275.  
 Кратил 96.102.152.  
 Кратин 101.

- Критий 104.112.  
 Критолай 254.281.  
 Ксантиппа 113.  
 Ксант из Сард 100.  
 Ксениад 104.107.125.  
 Ксенократ 192.193.194.195.196.199.203.255.  
 Ксенофан 37.40.51.52----56.60.62.65.67.77.  
 226.  
 Ксенофил 89.  
 Ксенофонт 101.103.110.112.113.115.116.117.  
 118.119.120.128.133.160.  
 Ксут 96.  
 Лакид 275.  
 Лактанций 289.  
 Ланкфранк 324.  
 Левкипп 67.70.71.84.85----88.93.104.  
 136.139.140.143.  
 Ликон 114.  
 Ликон из Трояды 254.  
 Ликофрон 104.109.111.  
 Лисий 40.89.197.  
 Лонгин 299.  
 Лукиан 23.257.  
 Лукреций 23.137.143.267.268.271.272.273.  
 Луллий Раймунд 339.353.  
 Максим Исповедник 323.  
 Максим из Эфеса 305.  
 Мавр 322.  
 Марин 307.308.  
 Марциан Капелла 319.322.  
 Марк Аврелий 256.257.290.  
 Маркион 293.  
 Маймонид 339.349.  
 Мелет 114.  
 Мелисс 56.71.  
 Мелитон 290.  
 Менедем из Эретрии 124.  
 Менипп 125.  
 Метон 78.  
 Метродор из Лампсака 37.84.101.  
 Метродор из Хиоса 150.  
 Метродор эпикуреец 267.268.  
 Метрокл 125.  
 Минуций Феликс 290.  
 Мназей 255.  
 Мнесарх 38.  
 Модерат 283.  
 Музоний Руф 257.  
 Навзифан 151.271.275.  
 Нелей 206.  
 Нигидий Фигул 283.  
 Николай из Дамаска 254.  
 Никомах отец Аристотеля 197.  
 Никомах, ученик Аристотеля 208.  
 Никомах из Геразы 283.  
 Нумений 283.285.298.300.  
 Окелл 89.  
 д'Оккам Иоанн 340.355.  
 Олимпиодор старший 308.  
 Олимпиодор младший 152.309.  
 Ориген платоновец 299.  
 Ориген патрист 23.288.292.295.295----298.  
 299.300.301.311.313.323.326.329.330.  
 Панэций 256.279.281.  
 Парменид 34.62----68.68.70.71.72.73.74.75.  
 76.78.79.85.86.91.92.102.151.186.  
 Пасикл 254.  
 Петрарка 355.  
 Петр д'Альи 356.  
 Петр Ломбардский 324.348.  
 Петр из Пуатье 324.  
 Пeregрин Протей 257.  
 Перикл 84.102.  
 Персей 255.  
 Персий 257.  
 Пиндар 101.  
 Пиррон 151.274.275.276.278.  
 Питтак 29.31.  
 Пифагор 33.38.----41.53.61.62.78.193.252.  
 283.284.285.290.  
 Пифия 199.  
 Платон 21.22.23.26.31.38.57.59.67.70.82.  
 84.88.89.93.96.97.99.101.102.103.104.105.  
 106.108.110.111.112.113.114.115.116.117.118.  
 119.120.123.129.131.133.134.135.136.138.140.  
 142.145.148.151----191.192.193.194.195.196.

- 197.198.199.200.203.209.210.212.214.216.  
218.220.224.226.229.231.233.238.243.250.  
252.276.279.280.284.285.291.300.307.309.  
338.339.342.343.344.350.351.357.
- Плиний младший 33.
- Плотин 298.299----305.307.308.309.310.313.  
326.329.330.
- Плутарх Херонейский 23.33.42.44.46.  
47.50.51.54.55.73.85.138.142.145.146.147.200.  
206.272.287.
- Плутарх Афинский 307.
- Полемон 192.193.196.255.
- Поликрат ритор 153.
- Полимаст пифагореец 89.
- Пол 104.
- Порфирий 24.39.300.305.306.309.310.319.  
322.341.342.
- Посидоний 256.279.
- Потамон 280.
- Приск 306.
- Присциан 309.
- Продик 103.105.112.
- Прокл 299.307----311.
- Проксен 197.
- Прор 89.
- Протагор 84.85.87.88.103.104.105.106----  
107.108.109.110.129.134.135.136.139.142.  
145.151.152.163.164.166.191.278.
- Протарх, ученик Горгия 104.
- Птоломей Лаг 129.
- Птоломей 201.
- Рабан 322.
- Раймунд Луллий, см. Луллий
- Ремигий 322.
- Риссель Алан 324.
- Ричард из св. Виктора 325.339.348.
- Роберт Пулл 324.
- Роджер Бэкон, см. Бэкон
- Росцеллин 320.323.339.345.346.
- Руфин 296.
- Рюйсброк 355.
- Саллюстий 305.306.
- Сатир 254.
- Сатурнин 291.292.293.
- Свида 71.193.
- Секстий отец 278.282.283.
- Секстий сын 282.283.
- Секст Эмпирик 23.53.54.55.61.81.94.106.  
108.109.112.122.130.133.140.142.145.147.150.  
156.194.196.275.276.277.278.
- Сенека 23.139.257.282.
- Сильвестр II, см. Герберт
- Симмий 89.
- Симон 115.
- Симонид 101.
- Симплиций 24.43.44.47.48.49.53.54.55.69.  
70.71.80.90.95.257.307.308.
- Синезий 306.323.
- Сириан 308.
- Скотт Дунс, см. Дунс Скотт
- Скотт Эригена 320.322.323.338.340.341.  
342.
- Сократ 17.20.31.38.42.67.88.96.101.102.103.  
105.110.112----121.122.124.125.126.129.131.132.  
136.137.149.151.152.153.155.156.158.160.163.  
164.165.166.178.209.258.259.290.
- Солон 31.37.152.
- Сопатр 306.
- Сосиген 254.
- Сотион перипатетик 254.
- Сотион Александрийский 282.283.
- Софокл 101.
- Софроник 113.
- Спевзипп 67.192.193.194.196.203.226.260.
- Стилон 121.122.123.124.125.255.274.
- Стойей Иоанн. 24.46.55.81.105.140.148.264.
- Страбон 67.137.206.
- Стратон 252.253.
- Сфэр 255.
- Татиан 294.295.
- Таулер 340.355.
- Телет 256.
- Темистий 24.307.308.
- Теодект 207.
- Теоэбий 308.
- Теофил 290.

- Теофраст 22. 44.48.55.81.88.139.141.144.145.  
 147.149.199.206.251.252.253.276.  
 Тертуллиан 24.292.294.295.  
 Тизий 78.104.  
 Тимон 53.274.275.  
 Тираннион 201.206.  
 Тразилл 138.157.  
 Тразимах из Халкедона 111.  
 Тубер 277.  
 Фаворин 23.  
 Фалей 111.  
 Фалес 31.33.44—46.48.49.98.  
 Фаний 254.  
 Фантон 89.  
 Федон 124.  
 Федр эпикуреец 267.268.  
 Феликс Минуций, см. Минуций Феликс  
 Феодор математик 104.129.147.  
 Феодор атенст 129.131.132.133.  
 Феодор Асинский 305.307.  
 Ферекид 37.39.  
 Фестия 197.  
 Фигул Нигидий, см. Нигидий  
 Филипп макед. 199.  
 Филипп Опунтский 163.192.193.  
 Филодем 267.268.273.  
 Филолай 67.70.89.96.98.  
 Филон из Лариссы 192.280.  
 Филон Александрийский 283.284.285.  
 286.291.294.295.296.298.  
 Филопон Иоанн 307.309.  
 Филострат Флавий 23.283.  
 Фома св.Аквинат 339.349—352.354.  
 Фома Кемпийский 356.  
 Фотий 24.277.308.  
 Фредегизий 322.  
 Фукидид 100.  
 Фульберт 324.  
 Фэнарета 113.  
 Халкидий 319.  
 Хамелеонт 254.  
 Харон из Лампсака 100.  
 Хризипп 255.256.257.258.265.266.  
 Хрисангий 306.  
 Цельс платоновец 296.  
 Цицерон 23.31.45.105.112.121.122.128.129.  
 132.138.143.154.156.196.202.254.256.267.  
 268.272.275.280.281.282.283.321.  
 Эватл 104.  
 Эвбулид 122.123.  
 Эвгемер 129.133.  
 Эвдем 198.207.208.251.253.  
 Эвдокс 192.193.195.230.  
 Эвдор 280.  
 Эвен 104.  
 Эвклид 122—123.124.152.153.179.  
 Эвнапий Сардский 306.  
 Эврипид 101.  
 Эврит 89.  
 Эврифон 34.  
 Эвсебий новоплатоновец 306.  
 Эвтидем 109.  
 Эдезий 306.  
 Экгарт 355.  
 Экфант 96.195.  
 Эмпедокл 34.47.59.67.70.71.72.73—78.80.  
 81.82.83.84.86.87.88.95.99.104.135.140.143.  
 144.145.231.273.  
 Энесидем 277.278.  
 Эномай Гадарский 257.  
 Эпиктет 256.257.309.  
 Эпикур 88.151.267—273.275.  
 Эпименид 36.  
 Эпихарм 101.  
 Эратосфен 255.  
 Эригена, см. Скотт Эригена  
 Эрик 322.  
 Эсхил 101.  
 Эсхин, последователь Сократа 115.  
 Эхекрат 89.  
 Юлиан 306.307.352.  
 Юстин Мученик 23.289—290.291.292.  
 Ямблих 39.89.92.96.299.305.306—307.308.  
 309.310.

---

---

## ОГЛАВЛЕНИЕ

А. Тихолаз Вильгельм Виндельбанд — историк философии. . . . .	5
Предисловие к русскому переводу. . . . .	12
Послесловие автора. . . . .	16

### Виндельбанд. История древней философии

Prolegomena. . . . .	17
----------------------	----

#### А. Греческая философия

Введение: Условия возникновения философии в духовной жизни Греции в VII и VI в.в. до Р.Х. . . . .	28
1. Милетская натурфилософия. . . . .	44
2. Метафизическое основное противоположение. Гераклит и элейцы. . . . .	52
3. Примиряющие попытки. . . . .	72
4. Греческое просвещение. Софистика и Сократ. . . . .	94
5. Материализм и идеализм. Демокрит и Платон. . . . .	133
6. Аристотель. . . . .	191

#### В. Эллинско-римская философия

1. Борьба школ. . . . .	251
2. Скептицизм и синкретизм. . . . .	273

3. Патристика. . . . .	287
4. Новоплатонизм.	298

### I. Виндельбанд. Августин и средние века

Общий обзор средневековой философии. . . . .	312
Метафизика внутреннего опыта (философия Августина). . .	325



### II. Фулье. История схоластики

Конспект истории схоластики. . . . .	338
Общие признаки схоластической философии. . . . .	340
Первый период схоластики. . . . .	342
Второй период схоластики. . . . .	349
Третий период схоластики.	355
Заключение А.Введенского.	358

Указатель имен — древних и средневековых.	359
---	-----





НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

В.ВИНДЕЛЬБАНД

# ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

Сдано в набор 03.01.95. Подп. в печать 21.03.95. Формат 60х84/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Академическая. Печать офсетная.

Тираж 5000 экз. Зак. 5-100.

Издательство ПК ООО "Тандем"

Отпечатано с оригинал-макета АО «Книга».  
254655, ГСП, Киев-53, ул. Артема, 25.

