

527176 348.  
Г. АРНИМЪ.

ИСТОРИЯ  
АНТИЧНОЙ  
ФИЛОСОФИИ.

О.....О.....О  
АВТОРИЗОВАННЫЙ ПЕРЕВОДЪ  
СЪ НѢМЕЦКАГО

С. И. ПОВАРНИНА  
ПР.-ДОЦ. С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО  
УНИВЕРСИТЕТА.

О.....О.....О

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.  
ИЗДАНИЕ О. БОГДАНОВОЙ.

А. Мануэловна  
19<sup>14</sup>/<sub>8</sub> 20

Г. АРНИМЪ

# Исторія Античной Философіи

Авторизованный переводъ съ нѣмецкаго

**С. И. ПОВАРНИНА**

Пр.-доц. С.-Петербургскаго Университета



С.-ПЕТЕРБУРГЪ  
ИЗДАНИЕ О. БОГДАНОВОЙ  
1910.

## Отъ переводчика.

Русская литература по исторіи древней философіи очень не богата. Эпоха классицизма въ нашей школѣ не только не подняла интереса къ классической философіи, а, кажется, даже заглушила его. Одно время изучающимъ философію приходилось довольствоваться университетскими лекціями, такъ какъ старые переводы отчасти вышли изъ продажи, отчасти не удовлетворяли новымъ требованіямъ (напр., излюбленный „Льюисъ“). Русскихъ оригинальныхъ руководствъ не было. Поэтому первое изданіе „Исторіи древней философіи“ Виндельбанда, по инициативѣ и подъ редакціей проф. А. И. Введенскаго, было важнымъ событіемъ въ исторіи изученія этой дисциплины у русскихъ. Съ тѣхъ поръ прошло шестнадцать лѣтъ; интересъ къ философіи выросъ очень значительно; въ другихъ областяхъ ея (напр. въ психологіи, исторіи новой философіи, логикѣ) нельзя пожаловаться на недостатокъ переводовъ. Но кто желаетъ ознакомиться съ исторіей древней философіи, долженъ ограничиваться (помимо общихъ изложеній исторіи философіи) тѣмъ же Виндельбандомъ, или же самостоятельнымъ, не такъ давно вышедшимъ, краткимъ руководствомъ С. Трубецкаго.

Этотъ пробѣлъ въ русской философской литературѣ особенно сталъ замѣтенъ въ послѣднее время. Чувствуется настоятельная необходимость въ болѣе подробномъ изложеніи, которое могло бы служить дополненіемъ къ руководствамъ Виндельбанда и Трубецкаго. Особенно это относится къ послѣ-аристотелевскому періоду, изложенному у Виндельбанда чрезвычайно коротко (занимаетъ менѣе четверти всего руководства). Кромѣ того и многіе взгляды Виндельбанда раадѣляются далеко не всѣми изслѣдователями.

По всѣмъ этимъ соображеніямъ мнѣ было пріятно принять на себя предложенный мнѣ издательствомъ переводъ „Исторіи древне-европейской философіи“ Г. Фойт-Арнима, недавно появившейся въ широко задуманномъ нѣмецкомъ изданіи „Die Kultur der Gegenwart“ (Teil I, Abteilung V). Сочиненіе это не содержитъ подробныхъ біографическихъ и бібліографическихъ свѣдѣній, не снабжено учеными примѣчаніями, не касается связи исторіи философіи съ культурой, а посвящено исключительно изложенію философскихъ ученій и выясненію логической ихъ связи. Это даетъ возможность автору довольно подробно изложить содержаніе философскихъ ученій въ сравнительно небольшой книжкѣ. Написана „исторія“ очень ясно. Изложеніе не только тщательно передаетъ мысли философовъ, но очень часто представляетъ близкій переводъ соответственныхъ текстовъ. Авторъ стоитъ на высотѣ современнаго уровня изслѣдованія. Изложенію послѣ-аристотелевской философіи удѣлено достаточно мѣста, и оцѣнка ея не такъ низка, какъ у Виндельбанда. При изложеніи ученій Платона и Аристотеля достаточно и отчетливо выдѣлены главные элементы ихъ, изображенъ генезисъ основныхъ возрѣній, отмѣчены важнѣйшія противорѣчія. Все это дѣлаетъ „Исторію древне-европейской философіи“ Арнима очень полезнаю для ознакомленія именно съ содержаніемъ древней философіи.

Всѣ примѣчанія въ русскомъ изданіи книги принадлежатъ переводчику.

*Переводчикъ.*

---

## ВВЕДЕНИЕ.

Исторія древней европейской философіи цѣликомъ сводится къ исторіи греческой философіи. Тотъ кругъ философскихъ мыслей, которымъ обладалъ античный міръ въ послѣдніе вѣка древней культуры—кругъ, унаслѣдованный имъ отъ прошлаго и переданный послѣдующимъ временамъ—создали одни только греки, да прямые продолжатели ихъ культуры эленизированные народы. Ни одинъ изъ прочихъ народовъ не внесъ въ него ничего самостоятельнаго. Эллинизмъ римлянъ оказался въ области философіи еще менѣе творческимъ, чѣмъ въ остальныхъ областяхъ идеальнаго творчества—въ литературѣ, наукѣ и искусствѣ. Римскіе писатели - философы, за немногими исключеніями, довольствовались тѣмъ, что знакомили своихъ читателей съ избранными мыслями греческихъ мыслителей.

Греческая философія, ходъ развитія которой будетъ въ главныхъ чертахъ изображенъ на послѣдующихъ страницахъ, и по своему понятію, и по объему не вполне совпадаетъ съ тѣмъ, что разумѣютъ подъ этимъ названіемъ въ наше время. Смыслъ, который мы влагаемъ въ терминъ „философія“, совершенно еще чуждъ эпохѣ Платона и Сократа. Это слово приближается къ современному значенію впервые у Аристотеля. Въ дѣйствительности же лица, которыхъ мы причисляемъ къ греческимъ философамъ, захватывали или болѣе узкую область, чѣмъ философы позднѣйшихъ временъ, или болѣе широкую. Первое имѣло мѣсто въ начальныхъ стадіяхъ развитія философіи. Тогда по одиночкѣ открывались отдѣльныя части этой науки и подвергались одновременной или послѣдовательной разработкѣ; объединены онѣ были только въ системахъ, относящихся уже ко времени высшаго расцвѣта греческой философіи, и тогда лишь стали

разсматривать ихъ, какъ нераздѣльныя части одной науки. Но и въ эпоху расцвѣта и позже ея, наряду съ систематиками, которые охватывали всю область этой науки, продолжали существовать философы, понимавшіе задачу философіи гораздо уже. Это были тѣ учителя мудрости, которые хотѣли просто обосновать и сообщить людямъ практическое жизнепониманіе, не обращая вниманія на какую бы то ни было метафизику, на теорію познанія и ученіе о природѣ. Право ихъ на названіе философовъ не оспаривалось никогда.— Съ другой стороны, греческіе философы часто занимались такими вопросами, которые мы теперь уже не относимъ къ специальности философа. Это объясняется тѣмъ, что отдѣльныя науки лишь постепенно развились изъ философіи, своей общей матери. Точной общей формулы, которая охватывала бы все это развитіе не существуетъ; можно охарактеризовать лишь эволюцію каждой отдѣльной дисциплины. Иныя дисциплины долго остаются въ связи съ философіей и поодино выдѣляются изъ ея цѣлаго; другія вступаютъ въ связь съ нею лишь начавъ уже свое развитіе.

Строго говоря, историческое пониманіе философскихъ системъ возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы можемъ установить, какимъ запасомъ положительныхъ знаній (знаній, относящихся къ отдѣльнымъ наукамъ) владѣли отдѣльные философы. Это особенно касается натурфилософскихъ ученій классической древности; они становятся понятны только на такой почвѣ. Съ другой стороны и исторія отдѣльныхъ наукъ, въ свою очередь, во многихъ отношеніяхъ обуславливается исторіей философіи. Попытки прослѣдить это постоянное взаимодѣйствіе между философіей и отдѣльными науками сильно затрудняются недостаточностью дошедшихъ свѣдѣній, особенно, когда дѣло касается древнѣйшаго періода. При современномъ положеніи научнаго изслѣдованія рѣшеніе этой задачи невозможно.

Мало того, мы на основаніи дошедшихъ до насъ свѣдѣній до сихъ поръ еще не въ силахъ окончательно установить содержаніе философскихъ ученій Греціи, не въ силахъ изобразить ихъ во временной послѣдовательности появленія, какъ моменты одного эволюціоннаго ряда. Собраніе и критическая обработка историческихъ свидѣтельствъ, относящихся къ основному досократовскому періоду, лишь въ

последнее время достигли такихъ результатовъ, что могутъ дать прочный фундаментъ для историческаго изслѣдованія философскихъ ученій; а для части послѣаристотелевской философіи и для философіи IV столѣтія, исключая Платона и Аристотеля, такого фундамента еще не существуетъ и до сихъ поръ. Въ подобныхъ сборникахъ фрагментовъ матеріалъ представленъ въ полномъ видѣ, приведенъ въ порядокъ и просѣянъ. Основываясь на нихъ, исторія философскихъ ученій должна будетъ частью ставить новые вопросы, частью заново изслѣдовать старые, пока мы не придемъ къ окончательному завершенію нашего знанія.

Исторія древней философіи можетъ ставить себѣ очень различныя цѣли и соотвѣтственно этому будутъ различаться ея обработка и изложеніе. Если разсматривать ее во взаимодействіи съ прочими элементами античной культуры, какъ необходимую составную часть послѣдней, то получится одно изображеніе; если имѣть въ виду только философскія проблемы, да прогрессъ въ ихъ разработкѣ и рѣшеніи, оцѣнивая этотъ прогрессъ съ точки зрѣнія современной науки и самаго изслѣдователя — изображеніе получить иной характеръ. Можно, наконецъ, ограничить тему, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, но обрабатывать ее съ исторической точки зрѣнія имманентной послѣдовательности. Тогда изображеніе приметъ новый видъ. Съ первой точки зрѣнія самыми важными приходится считать тѣ философскія ученія, которые оказали наибольшее вліяніе на общую жизнь античнаго міра. Для изслѣдователя, стоящаго на второй точкѣ зрѣнія, самыми значительными философами будутъ тѣ, которые уже въ то время обосновали извѣстныя положенія, принимаемая нами теперь за истину, или, если и не обосновали, то, по крайней мѣрѣ, предвосхитили ихъ въ предчувствіи истины. Съ третьей же точки зрѣнія всего важнѣе философскія ученія, послѣдовательно развитыя изъ предпосылокъ, исторически данныхъ ихъ автору. Рамки этой книги слишкомъ тѣсны для изображенія зависимости между философіей и общей культурой, а оцѣнка философскихъ ученій съ точки зрѣнія современной науки затемнила бы историческую картину развитія греческой философіи. Между тѣмъ эта картина сама по себѣ обладаетъ высокою цѣнностью. Поэтому мы для своего изложенія избрали третью точку зрѣнія.

Исторія греческой философіи дѣлится на тѣ же періоды, какъ и исторія греческой литературы. Мы можемъ различать въ ней доаттической, аттической и эллинистической періодъ; къ послѣднему примыкаетъ и философія римской эпохи. Въ доаттической періодъ, т. е. въ VI столѣтіи и въ первой половинѣ V вѣка, носителями философскаго движенія являются іонійскіе греки въ Малой Азіи и западные греки въ Сициліи и Южной Италіи. Затѣмъ слѣдуетъ аттической періодъ, въ теченіе котораго и въ философіи господствовали Аѣины, духовная столица Греціи. Въ это время греческая философія достигла высшаго пункта своего развитія въ формѣ ученій Платона и Аристотеля. Въ эллинистической періодъ главнымъ мѣстомъ философскаго изслѣдованія остаются Аѣины, въ которыхъ пребываютъ самыя значительныя школы философіи. Но направленіе, въ которомъ развиваются эти послѣаристотелевскія школы, налагающія свой отпечатокъ на весь философскій духъ того времени, отчетливо противоположно аттической философіи. Онѣ снова примыкаютъ къ іонической философіи: Стоя къ Гераклиту, Эпикуръ къ Демокриту.

---

## ГЛАВА I.

### ФИЛОСОФІЯ ІОНІИ И ЗАПАДНОЙ ГРЕЦИИ.

(6—5 вѣкъ до Р. X.).

#### *I. Основатели трехъ главныхъ направлений древне-греческой философіи.*

(VI в. до Р. X.).

Въ доаттическій періодъ выступаютъ три различныхъ главныхъ направленія философіи и несмотря на многообразное взаимодѣйствіе другъ съ другомъ дѣйствуютъ на послѣдующіе время какъ особые самостоятельные факторы: а) іоническая натурфилософія, б) элейское ученіе о бытіи и діалектика понятій, с) пифагорейское ученіе о числахъ и религіозная мистика. Іонійская натурфилософія основана тремя милетцами: Thalесомъ, Анаксимандромъ и Анаксименомъ, продолжена и углублена Гераклитомъ, достигла вершины развитія въ тройномъ созвѣдїи—Эмпедокла, Анаксагора и Левкиппа и доходитъ въ лицѣ своихъ послѣдователей и продолжателей до IV столѣтія. Элейское ученіе о бытіи въ лицѣ Ксенофана отвѣтвляется отъ іонической философіи, получаетъ затѣмъ систематическую обработку у Парменида, и усердно защищается Зенономъ съ помощію эристической діалектики. Пифагорейство, основатель и первоначальныя формы котораго скрыты отъ насъ глубокой тьмою неизвѣстности, систематически обработано Филолаемъ и получило у него ту форму, въ которой дѣйствовало впослѣдствїи. Платонъ, при помощи изслѣдованія этическихъ понятій, созданнаго Сократомъ, основателемъ аттической философіи, соединилъ элементы всѣхъ трехъ только что названныхъ доаттическихъ направленій. Во всѣхъ нихъ есть

одна общая особенность: собственный предмет ихъ изслѣдованій—природа. Это относится и къ Пифагорейцамъ и къ Пармениду не меньше, чѣмъ къ іонійцамъ. Они касаются человѣка только въ связи съ изученіемъ природы. Науки о жизни и о задачахъ человѣка еще нѣтъ; основы ея закладываетъ впервые софистическое движеніе и значительнѣйшій его представитель—Сократъ. Пифагорейское ученіе о душѣ и пифагорейскія правила жизни—религіозная мистика, а не наука.

1. *Милетскіе натурфилософы*. Ионическая натурфилософія VI вѣка—продуктъ Ионическаго „просвѣтительства“. Малоазійскіе города, которыми владѣли Іонійцы, отбросили унаслѣдованные отъ греческаго средневѣковья формы аристократическаго государства и сословное дѣленіе общества раньше, чѣмъ отбросилъ ихъ остальной эллинскій міръ. Разрывъ съ традиціей на политической и соціальной почвѣ привелъ къ стремленію дать новыя рациональныя основы и всему міровоззрѣнію и жизнепониманію,—процессъ, который повторился столѣтіе спустя въ области аттической культуры. Благодаря этому знаніе отдѣльныхъ явленій природы, выросшее изъ практическихъ потребностей жизни, стало примѣняться для построенія представленій о вселенной, для догадокъ о ея возникновеніи и устройствѣ. Тотъ моментъ, когда разумъ, не довольствуясь болѣе служеніемъ непосредственнымъ практическимъ потребностямъ жизни, обращается къ чисто теоретическимъ вопросамъ космогоніи и космологіи (*περατέρω τῆς γῆς*—какъ говорить Аристотель о Фалесѣ), есть моментъ рожденія философіи. Новое стремленіе отличается отъ предшествовавшихъ мистическихъ космогоній тѣмъ, что носитъ рационалистическій характеръ. Предъ іонійскими мыслителями могъ рисоваться лишь одинъ идеаль: построить свое міровоззрѣніе на фактахъ опыта при помощи очевидныхъ выводовъ разсудка. Поэтому, задача историческаго изслѣдованія—указать, гдѣ можно, тѣ дѣйствительные или мнимые факты опыта и тѣ основательныя или неосновательныя умозаключенія, которыя привели къ выводамъ, извѣстнымъ намъ изъ доксографовъ <sup>1)</sup>.—Космологическія гипотезы возникли

<sup>1)</sup> Доксографами называются позднѣйшіе греческіе писатели, излагавшіе мнѣнія греческихъ философовъ по различнымъ вопросамъ

изъ неполныхъ, неправильныхъ или ложно истолкованныхъ наблюдений при помощи смѣлыхъ обобщений и умозаключеній по аналогіи. Всѣ онѣ имѣють цѣлью наглядное представленіе вселенной, ея прошедшаго, настоящаго и будущаго состоянія. Задача нашего изслѣдованія возсоздать это представленіе. Но она не всегда разрѣшима.

Міръ представляется непосредственному созерцанію съ трудомъ обозримымъ многообразіемъ качественно различныхъ тѣлъ и веществъ, различнымъ образомъ движущихся и намѣняющихся. Физиологи же<sup>1)</sup> стремятся упростить эту картину міра и свести все многообразіе его къ немногимъ принципамъ, предпочтительно къ одной первоосновѣ. Такая попытка представить и объяснить міръ, какъ цѣлое, сейчасъ же приводитъ къ проблемѣ матеріи. Наблюденіе показываетъ, что тѣла природы подвержены измѣненіямъ. Кипящая вода, напр., обращается въ паръ, плавящіеся металлы переходятъ изъ твердаго въ жидкое состояніе; такимъ образомъ одно и то же вещество можетъ принимать различныя формы. Это обстоятельство навело на мысль, что вообще все эмпирическое многообразіе веществъ возникло изъ одного первовещества путемъ измѣненій. Тогда явился вопросъ о свойствахъ этой первоматеріи. Ее можно было искать или въ числѣ эмпирически извѣстныхъ веществъ, или въ видѣ какого нибудь гипотетическаго вещества. Рассказъ о томъ, какъ возникъ изъ первовещества міръ, заключаетъ въ себѣ не одно только генетическое объясненіе современнаго состоянія міра; іонійскіе философы думали, что высказываютъ нѣчто и о самой первоматеріи, объ истинно сущемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ остальные вещи возникли изъ первоматеріи и при разрушеніи снова въ нее обратятся, то, значить, продолжительное существованіе присуще только ей одной, въ противоположность измѣнчивымъ продуктамъ быванія (Werden). Вселенная же только возникла изъ первоматеріи: первоматерія сама субстанція міра, истинно сущее, лежащее въ основѣ всѣхъ явленій міра.

Кромѣ того первоматерія должна въ самой себѣ заключать и причины движенія и измѣненій. Она измѣняется и

---

и черпавшіе свои матеріалы прямо или косвенно изъ сочиненія Теофраста *Φυσικῶν ἀεθῶν σφ.*

<sup>1)</sup> Такъ Аристотель называетъ іонійскихъ натурфилософовъ.

движется, а вѣдь наряду съ ней не можетъ быть никакой второй одинаково изначальной сущности, которая была бы причиною этого. Іонійскіе мыслители основывались на непосредственномъ созерцаніи и на опытѣ; имъ не могло притти въ голову допущеніе имматеріальной причины движенія. Съ этимъ мнѣніемъ ихъ легко связывается другое: первоматерія производитъ изъ себя все живущее; значитъ во внутреннѣйшей своей сущности она сама есть нѣчто живое. Такимъ образомъ появляется гиллозоизмъ <sup>1)</sup> Благодаря этимъ соображеніямъ было желательнѣе найти такую первоматерію, которая была бы не только проста, подвижна и легко измѣнчива, но и могла бы служить принципомъ для объясненія органической и психической жизни. Thalесъ принималъ за первоматерію воду, Анаксименъ воздухъ, Гераклитъ огонь; всѣ трое исходили при этомъ изъ только что указанныхъ мотивовъ.

а) Thalесъ. Старшій изъ трехъ милетцевъ, основавшихъ іонійскую натурфилософію — Thalесъ (около 585 г. до Р. Хр.). Ни одинъ изъ дошедшихъ до насъ древнихъ авторовъ не зналъ подлинныхъ сочиненій Thalеса. О соображеніяхъ, заставившихъ его объявить первоматеріей влажный элементъ, правильную догадку дѣлаетъ Аристотель: для жизни растений необходимъ сокъ (они умираютъ, когда засохнутъ); для жизни животныхъ необходима кровь; сѣмя животныхъ влажно и даже пламя питается влажностью. Есть извѣстіе, что Thalесъ считалъ весь міръ, возникшій изъ влаги, одушевленнымъ (или „полнымъ душъ“); если онъ считалъ влажный элементъ, какъ сказано выше, носителемъ жизни, то это извѣстіе очень правдоподобно. Иллюстраціей того, каково было у Thalеса наглядное представленіе міра, служить для насъ одно лишь его мнѣніе: земля казалась ему плоскимъ дискомъ, плавающимъ благодаря своей формѣ на поверхности воды; землетрясенія онъ объяснялъ движеніемъ воды.

Не слѣдуетъ представлять себѣ Thalеса философомъ по призванію. Ученіе о первоматеріи и космологическія воззрѣнія являлись у него побочнымъ продуктомъ эмпирическаго ознакомленія съ различными областями природы. Не

---

<sup>1)</sup> Особый взглядъ на матерію, по которому она является одушевленной и сама по себѣ обладаетъ способностью къ движенію.

на нихъ основывается справедливое высокое уваженіе, которымъ онъ пользовался у своихъ современниковъ. Последнее можно объяснить такими фактами въ жизни Фалеса, какъ предсказаніе солнечнаго затмѣнія 28 мая 585 года. Предсказаніе это было сдѣлано, однако, не на основаніи правильнаго пониманія причинъ явленія, а на основаніи расчета періодовъ, заимствованнаго изъ вавилонской науки.—Фалесъ игралъ нѣкоторую роль и въ исторіи математики. Самый достоверный изъ нашихъ историческихъ источниковъ приписываетъ ему открытіе теоремъ, что діаметръ дѣлитъ кругъ пополамъ; что въ равнобедренномъ треугольникѣ углы при основаніи равны; что вертикальные углы равны; что треугольники имѣющіе соответственно равныя одну сторону и два примыкающихъ къ ней угла, при наложеніи совпадаютъ. Фалесъ не былъ далекимъ отъ міра ученымъ: это человекъ практической дѣятельности, расширившій свое образованіе далекими путешествіями, которыя предпринималъ въ качествѣ купца. Онъ игралъ роль и въ политической жизни. Уже на примѣрѣ Фалеса подтвердилась истина, что изслѣдованіе, переходящее за предѣлы практической потребности, часто является чрезвычайно полезнымъ именно для этой послѣдней.

б) Анаксимандръ (около 547 г.), соотечественникъ Фалеса, былъ вѣроятно ученикомъ его. Въ 547/8 г., въ возрастѣ 64 лѣтъ, онъ написалъ сочиненіе, извѣстное еще въ позднѣйшіе вѣка античнаго міра. По мнѣнію Анаксимандра первоматерія не есть какое нибудь изъ данныхъ въ опытѣ элементарныхъ веществъ; первоматерія—это „безпредѣльное“ (τὸ ἄπειρον), т. е. матерія вѣчная во времени (безначальная и безконечная) и безграничная въ пространствѣ. Въ качественномъ отношеніи она характеризуется тѣмъ, что изъ нея вслѣдствіе вѣчнаго движенія выдѣляются противоположности—теплое и холодное, влажное и сухое. Значитъ, безпредѣльное содержитъ въ себѣ первоначально эти качества въ неопредѣльномъ единствѣ. У Фалеса первоматерія тоже безначальна и неразрушима; но она не безпредѣльна пространственно; Анаксимандръ же думалъ, что необходимо принять безпредѣльность матеріи. Еслибъ она была не безпредѣльна, то въ концѣ концовъ прекратилось бы когда нибудь бываніе, возникновеніе новыхъ вещей (ὡνα μὴ ἔλλείπει

ἡ γένεσις). Вѣчное движеніе, по мнѣнію Анаксимандра, есть неотдѣлимое свойство матеріи; какого рода это движеніе Анаксимандръ ближе не опредѣлилъ.—Изъ безконечной матеріи возникаютъ одновременно и послѣдовательно безчисленные міры, и разрушаясь вновь обращаются въ перво-матерію. Такая смѣна происходитъ въ извѣстные промежутки времени и обусловлена закономъ природы. Анаксимандръ уподобляетъ этотъ законъ правосудію, опредѣляющему возмездіе за вину<sup>1)</sup>. Но въ этомъ—такъ же какъ въ томъ, что Анаксимандръ называетъ міры богами—не слѣдуетъ видѣть возвращенія къ теологическимъ воззрѣніямъ. Жизнь безконечной вселенной состоитъ въ вѣчномъ круговоротѣ космическаго возникновенія и уничтоженія.—Анаксимандръ думаетъ, что нашъ міръ (космосъ) имѣетъ круглую, сферическую форму, такую, какая представляется нашимъ взорамъ; значить и движеніе, приведшее къ возникновенію нашего міра, онъ долженъ былъ считать круговымъ. Сначала вслѣдствіе этого кругового движенія изъ первоматеріи выдѣлилось то вещество, которое должно было произвести теплое и холодное (τὸ ἐκ τοῦ αἰθέρος γένεσθαι θερμῆς τε καὶ ψυχρῆς). Оно облегаетъ все остальное въ видѣ полаго шара. Въ дальнѣйшемъ процессѣ выдѣленія теплое отдѣляется отъ холоднаго; огненная сфера охватываетъ снаружи холодную воздушную сферу, какъ кора облегаетъ дерево. Такимъ же образомъ въ оставшейся внутри части отдѣляется влажное отъ сухого и въ видѣ водяной сферы облекаетъ находящуюся въ срединѣ землю. Земля имѣетъ не шарообразную форму а цилиндрическую и, находясь въ самой срединѣ міра, не можетъ упасть ни въ какую сторону, а носится свободно, не нуждаясь ни въ какой опорѣ (какъ то было у Фалеса). При дальнѣйшемъ круговомъ движеніи отдѣльные слои огненной сферы лопнули и свернулись въ трубки. Ихъ облекъ вокругъ темный воздухъ и такимъ образомъ получились полныя кольца изъ темнаго воздуха, наполненныя огнемъ и удерживающія свое круговое движеніе. Въ нихъ имѣются отверстія, сквозь которыя виднѣется

<sup>1)</sup> Анаксимандръ говоритъ: „изъ чего вещи возникли, въ то онѣ и уничтожатся, по закону необходимости. Ибо онѣ расплавляются другъ съ другомъ наказаніемъ и искупленіемъ за свою неправду, по опредѣленному порядку времени“.

находящійся въ кольцахъ огонь, образуя такимъ образомъ солнце, мѣсяцъ и звѣзды. Эти незримыя кольца, окружающія землю и носящія свѣтила, должны были объяснять движенія послѣднихъ. Тутъ мы видимъ самую первоначальную форму теоріи сферъ, господствовавшей въ космологіи всего древняго міра.— Самое большое и самое внѣшнее кольцо то, которое носитъ въ себѣ солнце: за нимъ слѣдуетъ кольцо мѣсяца; еще ближе къ землѣ находятся звѣзды и планеты.— Благодаря дѣйствию солнца часть водяной сферы высохла; море это остатокъ ея. Возникшіе при испареніи пары дѣйствуютъ въ воздушномъ пространствѣ, какъ причины метеорологическихъ явленій. На этой же ступени міровой эволюціи возникли изъ ила и живыя существа. Люди, въ частности, жили сперва во влажномъ элементѣ, какъ рыбы, и только при дальнѣйшемъ развитіи достигли того, что сбросили чешую и перешли къ жизни на сушѣ.

с) Анаксименъ (около 546 г.). Высшій расцвѣтъ дѣятельности Анаксимена изъ Милета относится приблизительно къ 546 году; умеръ онъ между 528 и 525 годами. Этотъ философъ въ своемъ ученіи пролагаетъ совершенно иные пути, чѣмъ Анаксимандръ. Онъ считаетъ первоматеріей воздухъ. Воздухъ этотъ по своей массѣ и протяженію такъ же безконеченъ, какъ и безпредѣльное Анаксимандра; онъ, является уже не только начальнымъ веществомъ, изъ котораго возникъ міръ, но и постоянною субстанціей міра. Путемъ сгущенія и разрѣженія изъ него образовались всѣ существующія вещества, такъ что міръ во всѣхъ своихъ частяхъ состоитъ изъ воздуха, міръ по сущности своей — воздухъ. Въ этомъ преимущество анаксименовскаго ученія о сгущеніи и разрѣженіи надъ выдѣленіемъ противоположностей у Анаксимандра. Такимъ путемъ удовлетворяется философское требованіе единства матеріи; въ началѣ развитія полагается нѣчто дѣйствительно сущее; наконецъ, понятіе самого развитія строится такъ, что нисколько не противорѣчитъ неразрушимости и (въ извѣстномъ смыслѣ слова) неизмѣнности первоматеріи. Плюрализмъ, кроющійся въ первоматеріи Анаксимандра, замѣненъ строгимъ монизмомъ. Путемъ разрѣженія изъ воздуха образуется огонь; посредствомъ постепеннаго сгущенія—сначала вѣтеръ, потомъ облака, вода, земля, камень. Такимъ образомъ перво-

матерія не является ни верхнимъ концомъ этой лѣстницы измѣненій, ни нижнимъ.—Опредѣленіе Анаксимена, что перво-матерія воздухъ, основывается прежде всего на его мнѣніи о душѣ, примыкающемъ къ народнымъ представленіямъ объ этомъ предметѣ: человѣческая душа, по его мнѣнію, состоитъ изъ воздуха; а если такъ, то воздухъ — жизненное начало. Кромѣ того и непосредственное чувственное воспріятіе приводитъ къ мысли, что воздухъ окружаетъ и поддерживаетъ весь міръ.—Анаксименъ не выводитъ изъ безпредѣльности перво-матеріи существованіе безчисленныхъ міровъ, какъ сдѣлалъ Анаксимандръ; онъ знаетъ только одинъ космосъ и мыслитъ его окруженнымъ и носимымъ безпредѣльнымъ воздухомъ.—Ученіе о сгущеніи и разрѣженіи—предварительная ступень атомистической физики; болѣе отчетливое изслѣдованіе этихъ понятій необходимо должно было привести къ послѣдней. Причиной сгущенія и разрѣженія Анаксименъ считаетъ вѣчное движеніе; оно есть вѣчный, изначальный атрибутъ воздуха, какъ у Анаксимандра оно было изначальнымъ атрибутомъ безпредѣльнаго. Противоположность теплаго и холоднаго Анаксименъ выводитъ непосредственно изъ разрѣженія и сгущенія; холодное возникаетъ изъ воздуха путемъ сгущенія, теплое — путемъ разрѣженія. Значитъ, онъ долженъ былъ считать, что самый воздухъ находится внѣ этой противоположности.—При возникновеніи міра прежде всего вслѣдствіе сжатія воздуха образовалась земля; она представляетъ изъ себя плоскій дискъ поддерживаемый воздухомъ. Воды ея постоянно испарялись, испаренія обратились въ огонь и изъ нихъ возникли солнце, мѣсяцъ и звѣзды; эти свѣтила также представляютъ изъ себя плоскіе, поддерживаемые воздухомъ, диски. Они, поэтому, могутъ находиться только надъ землею. Представляя себѣ міръ, нашъ философъ понимаетъ верхъ и низъ въ обычномъ смыслѣ слова и не хочетъ допустить, что послѣ захода звѣзды движутся по кругу подъ землею; онъ думаетъ, что звѣздное небо (кристальный сводъ, на которомъ неподвижныя звѣзды прикрѣплены, какъ гвозди) движется вокругъ земли вродѣ того, какъ шляпа вокругъ головы. Послѣ смѣлаго размаха Анаксимандра эти воззрѣнія необходимо признать шагомъ назадъ, возвращеніемъ къ представленіямъ Фалеса. Оба философа предста-

вляли себѣ космосъ въ видѣ полусарія.— Чтобы сохранить за воздухомъ роль всеобщаго двигателя, Анаксименъ объяснял движеніе небесныхъ тѣлъ и кристалльнаго свода, несущаго на себѣ звѣзды, воздушными теченіями. Онъ называлъ воздухъ божествомъ потому, что считалъ его жизненнымъ принципомъ и духомъ. При этомъ Анаксименъ признавалъ, повидимому, и множество отдѣльных боговъ воздуха.

Ученіе этихъ трехъ милетцевъ представляетъ начальную ступень перваго главнаго направленія доаттической философіи. Прослѣдить дальнѣйшее его развитіе можно будетъ лишь послѣ того, какъ мы познакомимся съ возникновеніемъ двухъ другихъ главныхъ направлений— элейскаго и пифагорейскаго ученій.— И Ксенофанъ и Пифагоръ происходили изъ области іонической культуры, первый изъ Колофона, второй изъ Самоса. Обоиъ были хорошо извѣстны мысли милетскихъ философовъ. Обоихъ внѣшнія условія жизни забросили на далекій западъ. Они занесли сѣмена іонической философіи въ Италію и тамъ, въ Элеѣ и Кротонѣ, эти сѣмена развились въ новыя явленія.

2. Ксенофанъ изъ Колофона, (родившійся около 580 г.) былъ, по очень вѣроятнымъ извѣстіямъ, ученикомъ Анаксиямандрѣ и на немного лѣтъ младше Анаксимена. Двадцати пяти лѣтъ отъ роду онъ былъ изгнанъ изъ отечества, жилъ потомъ довольно долго въ Занкле и Катанѣ на Сициліи и около 540 года переселился въ только что основанную Элею. Жизнь Ксенофана была подвижная, бродячая; онъ путешествовалъ по всей Греціи и въ качествѣ рапсода исполнялъ свои собственныя стихотворенія. Прожилъ онъ до 480 года, т. е. цѣлое столѣтіе.— Ксенофанъ проявилъ себя въ различныхъ формахъ поэзіи; но здѣсь не мѣсто распространяться о его литературномъ значеніи. Мы должны ограничиться его философіей. Анаксимандръ и Анаксименъ облекали свои мысли въ прозу, первый—въ торжественную второй—въ простую; Ксенофанъ же облекъ свое ученіе въ стихотворную форму, въ размѣръ героическаго стиха. Этотъ выборъ формы характеренъ для всего его направленія. Хотя часть его ученій и движется по колеямъ, проложеннымъ іонійцами, но въ глубочайшей своей сущности онъ не трезвый изслѣдователь природы, а скорѣе спекулятивный теологъ, исполненный паѳосомъ пророка.—Это свойство Ксено-

фанъ раздѣляетъ со своимъ на немного лѣтъ младшимъ соперникомъ, Пиагоромъ, ученіе котораго въ тоже самое время стало распространяться въ нижней Италіи и Сициліи. Въ VI столѣтіи въ Греціи возникло религиозное движеніе, стремившееся къ возрожденію народной религіи. Это движеніе рѣшающимъ образомъ подѣйствовало на направленіе обоихъ мыслителей, которые сдѣлались и духовными вождями его, соединивъ низовое, народное теченіе съ наукой.— Изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ свѣдѣній о космологическихкихъ и физическихъ ученіяхъ Ксенофана приходится заключить, что въ этомъ отношеніи онъ впередъ не пошелъ, а скорѣе сдѣлалъ шагъ назадъ по сравненію съ представленіемъ о мірѣ у Анаксимандра. Всѣ его взгляды на этотъ счетъ можно здѣсь опустить. Важно только ученіе Ксенофана о единствѣ и вѣчности бога. Для него богъ—совокупность истиннаго бытія. Богъ все и богъ единое. Какъ сущее онъ вѣченъ, т. е. безначаленъ и непреходящъ; ибо сущее не можетъ возникнуть ни изъ подобнаго ему, ни изъ различнаго, — ни изъ сущаго, ни изъ не-сущаго. Какъ богъ—онъ единъ. Понятіе бога тождественно съ понятіемъ самаго могущественнаго существа; поэтому, къ нему нельзя приложить признакъ множественности, не впадая въ противорѣчіе. Богъ пространственно ограниченъ и имѣетъ сферическую форму (по другимъ, противорѣчающимъ этому свѣдѣніямъ онъ ни ограниченъ, ни неограниченъ). Онъ неподвиженъ и неизмѣненъ (по другой формулировкѣ ни подвиженъ, ни неподвиженъ). Онъ — чистый духъ, видящій и слышащій и мыслящій всѣмъ своимъ существомъ.—Изображая такъ божественную сущность, Ксенофанъ впалъ въ рѣзкое противорѣчіе и съ народной религіей и съ іонической „физиологіей“. Въ народной религіи онъ борется съ политеизмомъ, антропоморфизмомъ, нравственной шаткостью; отъ іонической же натурфилософіи отдѣлило его то обстоятельство, что онъ считаетъ абсолютное не первоматеріей, изъ которой путемъ измѣненій возникаетъ множественность вещей, а единымъ вѣчнымъ, духовнымъ богомъ. Хотя этотъ богъ все,—но онъ не міръ, въ которомъ мы живемъ. Изъ собственныхъ выраженій Ксенофана видно, что онъ приписываетъ міру всѣ тѣ свойства, которыя отрицаетъ у своего божества. Какъ относится этотъ міръ опыта ко

всеединому существу — неясно. Только въ одномъ отрывкѣ дидактическаго стихотворенія (фр. 25, Дильсъ) сказано о богѣ такъ: „безъ труда движеть онъ все мыслями своего разума“.

3. Пифагоръ изъ Самоса былъ изгнанъ изъ отечества, по всей вѣроятности тираномъ Поликратомъ, около 532 г. до Р. Хр. и основалъ въ Кротонѣ свой философскій союзъ. У него, также какъ у Ксенофана, научныя стремленія слиты съ религіозными. Та форма сліянія обоихъ этихъ элементовъ, которая оказала позднѣе рѣшительное вліяніе на Платона, начало свое ведетъ отъ Пифагора. — Съ іонійской философій могъ познакомить Пифагора учитель его Ферекидъ изъ Сироса. Представленіе міра у послѣдняго носитъ слѣды вліянія Анаксимандра. — Пифагоръ черпалъ религіозныя импульсы изъ широкаго народнаго движенія, стремившагося въ то время возродить религію, освятить жизнь и весь народъ сдѣлать участникомъ культа. Особенно на него повліяла та форма движенія, которая выразилась въ культѣ мистерій. Отличительнымъ признакомъ ея была вѣра, что жребій человѣческой души послѣ смерти зависитъ отъ поведенія человѣка при земной жизни; при этомъ давались и соответствующія указанія, каково именно должно быть поведеніе. Эта религія распространялась среди низшихъ классовъ народа. Пифагорейскія же оргіи отличаются отъ прочихъ культовъ мистерій именно тѣмъ, что подняли ее до высшихъ круговъ общества, соединили ее съ научными стремленіями и такимъ путемъ сдѣлали пріемлемой для знатныхъ и образованныхъ. Господству знати грозили демократія и тираннія: основанный Пифагоромъ въ Кротонѣ союзъ и многочисленныя его отдѣленія, быстро образовавшіяся во всѣхъ греческихъ городахъ нижней Италиі, должны были приспособить новую религію для возрожденія знати и поддержанія господства послѣдней. Діонисіевскія мистеріи искали очищенія души, потребнаго для ея блаженства, въ экстаическомъ опьяненіи и въ энтузіазмѣ; пифагорейскія оргіи искали его въ воспитаніи души, пріученіи души къ мѣрѣ, порядку, гармоніи. Въ видѣ средства для этого примѣнялась музыка прямо противоположная діонисіевской. — Музыка — связующее звено между религіозно-этическими стремленіями пифагорейцевъ и научными. Въ практическомъ

отношеній она—средство гармонически сформировать душу; теоретическое же разсмотрѣніе ея приводитъ къ выводу, что гармонія зависитъ отъ числа и мѣры; отсюда уже путемъ смѣлаго обобщенія, дѣлается дальнѣйшій шагъ: число и мѣра правятъ всѣмъ міромъ. Онѣ даже составляютъ сущность его, обуславливаютъ его цѣнность.—Если Милетцы, были наслѣдователями природы, то Пифагоръ — философствующій математикъ. Милетцы односторонне принимали за принципъ матерію, изъ которой состоятъ вещи; онъ съ меньшей односторонностью считаетъ сущностью вещей форму, основанную на мѣрѣ и числѣ. У самого Пифагора несомнѣнно преобладали арифметическія соображенія. Отношенія пространственныхъ величинъ выразимы въ числахъ; поэтому, онъ безъ дальнѣйшихъ разсужденій сами эти величины разсматриваетъ, какъ числа. Основными элементами чиселъ Пифагоръ, считаетъ четъ и нечетъ; четное при этомъ онъ отождествлялъ съ неограниченнымъ, а нечетное съ ограниченнымъ. Но въ то же время четное было для него и лучшее. Такимъ образомъ онтологическая точка зрѣнія связывалась съ аксіологической<sup>1)</sup>. Другую аксіологическую точку вносило въ его арифметическое міросозерцаніе понятіе о гармоніи и слѣдующее связанное съ нимъ разсужденіе. Извѣстныя отношенія чиселъ обуславливаютъ соединеніе высокихъ и низкихъ тоновъ въ аккордъ. Тоже самое имѣетъ силу и по отношенію ко всѣмъ остальнымъ противоположностямъ міра: и ихъ связуетъ въ единство нѣкоторая гармонія, основанная на отношеніяхъ чиселъ.—До насъ не дошло свѣдѣній, какъ Пифагоръ выводилъ изъ этихъ принциповъ элементарныя вещества и космическія отношенія и какъ онъ при этомъ представлялъ себѣ картину міра въ частностихъ. Древній міръ не имѣлъ подлинныхъ сочиненій Пифагора. Пифагорейская система намъ извѣстна лишь въ той формѣ, которая была придана ей Филолаемъ въ второй половинѣ V вѣка, и въ которой она излагалась другими пифагорейцами до IV столѣтія, напримѣръ, Лизисомъ и Архитомъ. Трудная задача вывести при помощи обратныхъ умозаключеній дальнѣйшія частности ученія, принадлежащаго самому Пифагору, лежитъ внѣ предѣловъ этого очерка. Во

<sup>1)</sup> Онтологія—ученіе о сущемъ, какъ таковомъ, о наиболѣе общихъ и основныхъ признакахъ сущаго; аксіологія—ученіе о цѣностяхъ.

всякомъ случаѣ тѣ ученія, которыя мы только что изложили, можно съ увѣренностью приписать основателю пивагорейской школы. На основаніи ихъ мы имѣемъ право признать его основателемъ третьяго главнаго направленія древнегреческой философіи, на ряду съ іонійской фізіологіей и элейскимъ ученіемъ о всеединствѣ.

## II. Парменидъ и Гераклитъ

(около 500 г. до Р. Хр.).

Слѣдующее поколѣніе захватываетъ уже часть V столѣтія. Среди него мы опять встрѣчаемъ двухъ значительныхъ философовъ, связанныхъ рѣзкою противоположною основными точками зрѣнія. Парменидъ и Гераклитъ развили еще рѣзче тѣ противорѣчія, которыя существовали между ученіями Ксенофана и Милетцевъ. Парменидъ сводитъ отношеніе между субстанціальнымъ бытіемъ и многообразіемъ міра, даннаго въ опытѣ, къ противоположности между истиной и простымъ представленіемъ; Гераклитъ же, наоборотъ, борется съ наклонностью ученія о первовеществѣ развиться въ ученіе о субстанціи и полагаетъ, что сущность первоматеріи заключается именно въ возможности становиться всѣмъ, что имѣется въ мірѣ. Оба изслѣдователя понимаютъ бытіе и бываніе какъ двѣ противоположности, абсолютно исключаютія другъ друга. Это ихъ общая исходная точка. Но Парменидъ хочетъ сохранить единство, вѣчность и неизмѣнность сущаго. Чтобы достигнуть этого онъ низводитъ многообразіе и измѣненія, данныя въ мірѣ опыта, на степень чего то просто кажущагося, простой видимости. Гераклитъ же, наоборотъ, не признаетъ никакого постояннаго бытія, лежащаго въ основѣ всякой смѣны; онъ дѣлаетъ принципомъ само это вѣчное бываніе. У трехъ важнѣйшихъ философовъ послѣдующаго поколѣнія—у Эмпедокла, Анаксагора и Левкиппа—проявляется общесъ стремленіе примирить эти крайнія и неудовлетворительныя по своей односторонней парадоксальности ученія. Такое же стремленіе является однимъ изъ исходныхъ пунктовъ платоновской метафизики.

1. Парменидъ около 500 г. до Р. Х. былъ родомъ изъ Элеи и далъ своему родному городу законы. Зрѣлый

возрастъ его приходится на послѣдніе годы VI вѣка и на первые годы V-го. Въ платоновскомъ діалогѣ „Парменидъ“, юный Сократъ выведенъ лично бесѣдующимъ съ Парменидомъ; но это анахронизмъ. Учителемъ Парменида, кромѣ Ксенофана, былъ пивагореецъ Амейній. Элейскаго философа прямо и называютъ пивагорейцемъ и пивагорейское вліяніе въ его ученіи несомнѣнно; но оно касается только его космологіи, т. е. того рода познанія, который онъ считалъ чисто человѣческимъ представленіемъ. Въ строго научной части своего ученія онъ является послѣдователемъ Ксенофана.—Сочиненіе его такъ же, какъ у Ксенофана, написано эпическимъ размѣромъ. Въ первой части этого сочиненія, „Истинѣ“, Парменидъ указываетъ, что „сущее“ необходимо должно мыслиться невозникшимъ, непреходящимъ, неизмѣняемымъ, недѣлимымъ и неподвижнымъ. Если приложить къ нему противоположные предикаты, то получится логическое противорѣчіе: всѣ они въ сущее привносятъ небытіе. Онъ полемизируетъ противъ философовъ, которые и не-сущему приписываютъ въ извѣстномъ смыслѣ бытіе и думаютъ, что сущее можетъ возникнуть изъ бытія и изъ небытія. При этомъ онъ имѣетъ въ виду Пивагора и дуализмъ ограниченного и неограниченного, свойственный ученію послѣдняго. У Пивагора міръ возникаетъ благодаря постепенному ограниченію неограниченного; значить, послѣднее играетъ роль небытія.—„Сущее“ Парменидъ мыслить, какъ нѣкоторую духовную сущность. Въ ней субъектъ и объектъ совпадаютъ. Если бъ оно было только субъектомъ мышленія или его объектомъ, то, значить, существовало бы нѣчто и кромѣ „сущаго“; а это противорѣчило бы ранѣе доказанному положенію, что сущее едино и недѣлимо.—Несмотря на духовность своего сущаго Парменидъ приписываетъ ему пространственное протяженіе и мыслить его наполненнымъ (значить матеріальнымъ), ограниченнымъ и имѣющимъ сферическую форму. Ограниченное кажется Пармениду болѣе совершеннымъ, чѣмъ неограниченное; въ этомъ видно пивагорейское вліяніе; форму же сферы (шарообразную форму) онъ считаетъ совершеннѣйшей изъ формъ, такъ какъ она во всѣхъ направленіяхъ имѣетъ одинаковое протяженіе. Такимъ образомъ, Парменидъ образовалъ понятіе высшаго духовнаго бытія, отвлекая отъ тѣлъ ихъ отдѣльныя ствойства, но при

этомъ остановился на поль-дорогѣ: оставилъ въ качествѣ признаковъ бытія протяженіе и заполненіе пространства.— За онтологіей первой части въ стихотвореніи Парменида слѣдуетъ вторая часть, „Представленіе“—космогонія и космологія по образцу іонійскихъ фізіологовъ<sup>1)</sup>. Парменидъ убѣжденъ, что разумное мышленіе приводитъ къ ученію о всеединствѣ, убѣжденъ, что одно только это ученіе истина. Но онъ не оспариваетъ, что какъ скоро мы исходимъ не изъ понятія „сущаго“, то необходимо должны притти къ другому взгляду на міръ. Задача, свести и этотъ многообразный, подверженный движенію, измѣняющійся міръ видимости къ принципамъ его, кажется Пармениду заслуживающей труда. Но въ мірѣ „Представленія“ владычествуютъ противоположности; поэтому, рѣшеніе такой задачи необходимо приводитъ, по его мнѣнію, вмѣсто монизма къ дуалистическому возрѣнію. Въ этой области пифагорейскій дуализмъ имѣетъ основанія.— Вмѣсто пифагорейской пары „ограниченнаго и неограниченнаго“ нашъ философъ принимаетъ другую пару—огонь и землю. Изъ нихъ возникаютъ противоположности теплаго и холоднаго, свѣтлаго и темнаго, легкаго и тяжелаго, мужскаго и женскаго и т. д. Вся правая сторона въ этой таблицѣ противоположностей представляетъ истинно сущее, вся лѣвая не-сущее. Наличие послѣдняго отличаетъ міръ „представленія“ отъ „истины.“—Мы не можемъ здѣсь прослѣдить, какъ развивается эта картина міра въ отдѣльныхъ частностяхъ. Съ одной стороны ея можно пользоваться для обратныхъ умозаключеній о представленіи міра у Пифагора, съ другой стороны она указываетъ на зависимость отъ Анаксимандра. Упомянемъ только, что Парменидъ считаетъ находящуюся въ центрѣ космоса землю круглою. Самъ космосъ также имѣетъ сферическую форму. Извнѣ, какъ стѣна, его окружаетъ огненная сфера. Оба эти мнѣнія были, можетъ быть, уже у Пифагора.—Важно также, что Парменидъ вводитъ при образованіи міра мифологическое существо, богиню, примиряющую противоположности.

1) Подлинныя слова Парменида:

Этимъ я заканчиваю достовѣрныя рѣчи и мысли объ истинѣ. Узнай теперь членвческія мнѣнія, внимая обмачивому строю моихъ стиховъ.

Она—олицетвореніе гармоніи пифагорейцевъ и предшественница эмпедокловской Филіи (любви).

2. Гераклитъ изъ Эфеса былъ современникомъ и даже сверстникомъ своего философскаго антипода. Зрѣлый возрастъ его приходится также около 500 г. до Р. X. Послѣ того онъ прожилъ еще два десятилѣтія V вѣка. Возможно, что въ сочиненіяхъ его и Парменида имѣются указанія другъ на друга, но нельзя доказа въ этого съ достовѣрностью. Милетскіе предшественники Гераклита исходили изъ отчетливыхъ описаній фактовъ опыта и стремились притти отъ нихъ къ общему наглядному представленію міра и его возникновенія; Гераклитъ же, наоборотъ, не изслѣдователь природы, а спекулятивный философъ. Мысли его возникаютъ путемъ интуиціи, выражаетъ онъ ихъ при этомъ въ формѣ изреченій оракула, отказываясь отъ трезвыхъ умозаключеній и и доказательствъ. Благодаря темнотѣ и отливающей разными цвѣтами неопредѣленности этихъ изрѣченій, ихъ можно было толковать, какъ откровенія глубочайшей мудрости; яркая парадоксальность ихъ однимъ читателямъ внушала мысль, что онѣ выше уровня здраваго разсудка, другимъ— что онѣ ниже его. Въ этой формѣ Гераклитъ изрекалъ свои мнѣнія не только о мірѣ и богахъ, но и о жизни человѣческой; но въ послѣднемъ нельзя видѣть начатковъ науки о „человѣческихъ вещахъ.“—Сохранившіяся дословныя цитаты изъ сочиненія Гераклита представляютъ въ сборникѣ Дильса 126 по большей части очень коротенькихъ предложеній; по нимъ мы не можемъ воспроизвести ходъ мысли Гераклита. Въ нашемъ очеркѣ придется ограничиться тѣми мыслями, которыя имѣютъ значеніе, какъ дальнѣйшее развитіе предшествовавшей натурфилософіи или какъ предварительная ступень послѣдующей.

Гераклитъ называетъ первоматеріей огонь, какъ Анаксименъ воздухъ; но у него это ученіе имѣетъ существенно иной смыслъ, чѣмъ у Анаксимена. Нельзя сказать, что Гераклитъ смотритъ на огонь, какъ на субстанцію, которая существуетъ и сохраняется при всякой смѣнѣ явленій. Огонь имѣетъ передъ прочими веществами одно только преимущество: онъ стоитъ въ началѣ и въ концѣ развитія. Міръ образуется изъ изначальнаго огненнаго шара и потомъ опять разрѣшается въ него. И это событіе повторяется отъ вѣчности къ

вѣчности закономѣрно, въ опредѣленный промежутокъ времени (великій годъ). Огонь проходитъ на этомъ „пути внизъ“ и „пути вверхъ“ много ступеней измѣненія, но изъ свойствъ его сохраняются на нихъ только два: вѣчная живость и измѣняемость; благодаря этимъ свойствамъ онъ производитъ изъ себя всея противоположности. Такимъ образомъ, нашъ философъ выбралъ въ качествѣ первовещества огонь ради этихъ двухъ его свойствъ; онъ смотрѣлъ на нихъ, какъ на сущность міра и сущность первоосновы его.—Въ этомъ смыслѣ ученіе Гераклита о первоматеріи приходитъ къ отрицанію субстанціи. Первоматерія имѣетъ одинъ только неизмѣнный признакъ: законъ, который опредѣляетъ ея бваніе и измѣненіе. Живость ея абсолютна. Она не знаетъ покоя и неподвижной устойчивости. Ея созиданіе есть разрушеніе; разрушеніе—созиданіе. Поэтому нѣтъ во всемъ мірѣ устойчиваго бытія, хотя чувства наши и даютъ намъ иллюзію таковаго; вездѣ одинъ вѣчный потокъ бванія.—Гераклитъ мыслитъ процессъ бванія какъ переходъ въ противоположность. Когда какая нибудь вещь измѣняется, въ ней слѣдуютъ другъ за другомъ противоположныя качества: теплое становится холоднымъ, сухое влажнымъ, живое мертвымъ и т. д. Мало того, противоположныя качества выступаютъ въ вещахъ не только другъ за другомъ, но и вмѣстѣ, въ одно и то же мгновеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если вещи непрерывно измѣняются и измѣненіе надо понимать, какъ переходъ въ противоположность, то значить, каждое мгновенное состояніе вещи есть состояніе перехода отъ одного противоположнаго состоянія къ другому; а если такъ, то оно содержитъ въ себѣ въ одинаковой мѣрѣ оба ихъ. Напр., данная вещь въ одно и тоже время и тепла и холодна. Тепла она, какъ противоположность холодной, изъ которой перешла въ это состояніе; холодна—какъ противоположность еще болѣе теплой, которою она становится. Такимъ образомъ относительность способныхъ постепенно усиливаться свойствъ понимается какъ сосуществованіе противоположностей. Съ этой же точки зрѣнія Гераклитъ поималъ и противоположныя отношенія вещи къ другимъ вещамъ, находящимся внѣ ея. Одна и таже пища, напр., здорова для одного живаго существа и вредна для другого. Въ этомъ случаѣ, по мнѣнію Гераклита, также проявляется сосуществованіе противоположно-

стей.—Послѣдованіе и сосуществованіе противоположностей служить Гераклиту и для доказательства того, что нѣтъ устойчиваго, качественно опредѣленнаго бытія. Всякое бываніе въ природѣ состоитъ въ томъ, что изъ чуждаго различій единства выступаютъ противоположности и потомъ снова разрешаются въ это единство. Противоположности эти взаимно обусловливаютъ другъ друга. Гармонія возможна только благодаря несогласію, міръ — благодаря борьбѣ и войнѣ. Война отецъ всѣхъ вещей. Родъ человѣческой для продолженія своей жизни долженъ расколотся на двѣ противоположности—на мужской и женскій элементъ; соединеніе ихъ обусловливаетъ продолженіе рода. Въ музыкѣ гармонія получается только благодаря противоположности высокихъ и низкихъ тоновъ. Теченіе времени движется отъ дня къ ночи, отъ лѣта къ зимѣ. Такимъ же образомъ и нравственная жизнь человѣка основывается на противоположностяхъ справедливаго и несправедливаго, добраго и злого. Съ точки зрѣнія цѣлаго и несправедливое и злое необходимы; безъ нихъ не существовало бы справедливаго и добраго. Нравственная жизнь поддерживается тѣмъ, что производитъ эти противоположности, стремится ихъ сгладить и снова вызываетъ къ существованію.—Само собой бросается въ глаза, что это ученіе о гармоніи возникло не безъ вліянія Пифагора.

Значеніе Гераклита основывается на этихъ общихъ мысляхъ; объясненіе имъ отдѣльныхъ явленій природы не представляетъ важности. Поэтому, намъ нѣтъ необходимости останавливаться на его космогоніи. Къ тому же она неполнѣ намъ извѣстна и бѣдна плодотворными мыслями. Слѣдуетъ только упомянуть вкратцѣ о томъ, какъ онъ думалъ о человѣкѣ и о человѣческой душѣ. Человѣкъ—микрокосмъ. Въ немъ имѣются тѣ же вещества, что и въ космосѣ, и подвержены той же смѣнѣ. Душа, которую онъ носитъ въ себѣ—искра божественнаго огня, какъ бы отводокъ божественнаго міроваго разума; она не пламя, а сухая теплая пневма <sup>1)</sup>, питающаяся испареніями крови. Дѣятельность ея усиливается связью съ окружающимъ воздухомъ, пу-

<sup>1)</sup> Пневма—буквально значитъ движущійся воздухъ, дуновеніе. Самъ Гераклитъ еще не примѣняетъ этого слова къ душѣ. Впослѣдствіи оно стало обычнымъ терминомъ.

темъ дыханія и воспріятія съ помощью ви́шнихъ чувствъ. Эта связь прерывается только во снѣ. Потому въ бодрственномъ состояніи душа способна къ разумному мышленію, а во снѣ не способна.—Гераклитъ принималъ, что душа продолжаетъ существовать послѣ смерти, но не вѣчно. Вѣчное существованіе ея, или по крайней мѣрѣ индивидуальное безсмертіе, исключается уже тѣмъ, что міръ долженъ сгорѣть.—Жребій душъ въ потустороннемъ мірѣ, по мнѣнію Гераклита, обусловленъ поведеніемъ ихъ на землѣ. Этическихъ воззрѣній Гераклита основываются на понятіи закона. Всея вселенной правитъ божественный законъ. Солнце не осмѣливается отклониться на шагъ отъ своего пути,—иначе достигнуть его эринніи, помощницы богини справедливости (Дике). Наше познаваніе должно согласоваться съ всеобщимъ разумомъ и впадаетъ въ заблужденіе, какъ только вступаетъ на тропу субъективнаго произвола. Точно также и дѣйствія наши должны опредѣляться однимъ основаннымъ на всеобщемъ разумѣ закономъ.

### *III. Продолженіе трехъ главныхъ направленій*

(V вѣкъ до Р. X.).

Въ слѣдующемъ поколѣніи, около половины V вѣка, философія получила болѣе широкое распространеніе. Въ философскую эволюцію Греціи вступили Аѳины, городъ стоявшій во главѣ національной греческой жизни. Элейское и пифагорейское ученія продолжали развиваться и имѣли значительныхъ послѣдователей: главными представителями элейской философіи были Зенонъ и Мелиссъ, а пифагорейской Филолай. Но основныя мысли этихъ ученій оставались безъ измѣненія. Къ древне-іонической фізіологій стояли въ подобномъ же отношеніи Діогенъ изъ Аполлоніи и Архелай. Но въ то же время Анаксагоръ, Эмпедоклъ и Левкиппъ въ трехъ новыхъ системахъ подняли ее на высшую ступень, использовавъ плодотворныя мысли элейцевъ и представителей пифагорейства. Принадлежность этихъ трехъ системъ къ одному историческому моменту и происхожденіе ихъ изъ однихъ и тѣхъ же задачъ философскаго изслѣдованія сам собою бросаются въ глаза.—Наконецъ, въ этомъ періодѣ

начинается занятіе проблемами человѣческой жизни; начало ему полагается такъ называемое софистическое движеніе. Это движеніе и значительнѣйшій представитель его, Сократъ, выдвигаютъ наряду съ натурфилософіей науку о духѣ, какъ самостоятельную дисциплину. Первую попытку охватить то и другое въ единую науку сдѣлали Платонъ и Сократъ.

1. *Младшіе Элейцы*: а) Зенонъ изъ Элеи, ученикъ Парменида, достигъ зрѣлаго возраста около 460 г. до Р. Х. Въ первой части парменидовскаго стихотворенія содержится прямое доказательство единства и неподвижности сущаго; Зенонъ дополнилъ его косвеннымъ. Онъ пытался доказать, что допущеніе множественности вещей, необходимо приводитъ къ нелѣпымъ слѣдствіямъ, точно также и допущеніе пространственнаго движенія. При этомъ Зенонъ имѣлъ въ виду только защиту парменидовскаго ученія о всеединствѣ. Второй частью стихотворенія Парменида и отношеніемъ ея къ первой онъ, повидимому, не занимался въ своихъ изслѣдованіяхъ.—Первое доказательство Зенона, направленное противъ множественности, развивается такимъ образомъ: если истинно существующія вещи представляютъ изъ себя множество, то онѣ должны одновременно быть и бесконечно малы и бесконечно велики. А) Онѣ необходимо будутъ бесконечно малы.—Каждая изъ многихъ вещей тождественна самой себѣ и едина; а если она едина, то не можетъ имѣть никакой величины. Вѣдь (согласно предположенію противника) все, обладающее величиной, имѣетъ части, значитъ представляетъ изъ себя множество. Но если отдѣльныя единства не имѣютъ величины, а изъ нихъ складывается множественность вещей — то значитъ и множество не имѣетъ величины. В) Въ тоже время вещи должны быть бесконечно велики.—Каждая изъ многихъ вещей необходимо имѣетъ нѣкоторую величину; если бы она не имѣла ее, то и вообще не существовала бы. Вещь, которую можно прибавить къ чемунибудь и она не увеличитъ того, къ чему прибавлена, отнять — и она не уменьшитъ его величины, — не существуетъ, не есть. Значитъ, если существуетъ много вещей, то онѣ должны имѣть какуюнибудь величину и толщину, т. е. одинъ предѣлъ каждой изъ нихъ долженъ отстоять на нѣкоторое разстояніе отъ другого. Но совершенно то же разсужденіе относится и къ самому предѣлу вещи: и онъ

долженъ имѣть величину и свои предѣлы<sup>1)</sup> и т. д., до безконечности. Отсюда заключеніе: если вещи представляютъ изъ себя множество, то онѣ необходимо должны быть и безконечно малы и безконечно велики.—Такимъ образомъ цѣль этой аргументаціи показать, что нельзя принимать пространственные величины за множества, т. е. считать ихъ суммой единствъ. Если сами эти единства не имѣютъ величины, то и сумма ихъ не дастъ никакой величины; если же единства имѣютъ величину, то они такія же единства и въ томъ же смыслѣ слова, какъ и образованныя изъ нихъ суммы—не болѣе. Зенонъ, по примѣру Парменида, считаетъ единствомъ только „все“. Единство, какъ элементъ чувственного, наглядно воспринимаемаго множества—единство, черезъ повтореніе котораго возникаетъ это множество—Зенону кажется понятіемъ противорѣчивымъ.

Первый аргументъ Зенона касался пространственнаго протяженія многихъ вещей; второй—числа ихъ. А) Если существуетъ множественность вещей то ихъ должно быть столько, сколько есть—ни больше, ни меньше. Но если ихъ столько, сколько есть, то значить число ихъ ограничено (очевидный паралогизмъ, у котораго совершенно нѣтъ логическихъ основаній). Б) Если есть множественность вещей, то число ихъ безконечно. Въ промежуткѣ между вещами всегда находятся другія вещи, между этими послѣдними еще вещи и т. д., такъ что число ихъ безконечно. Эта вторая часть доказательства основывается на предположеніи, что если даны двѣ отдѣльныя вещи, то между ними всегда должно быть, существовать что нибудь, что ихъ отдѣляетъ другъ отъ друга.—Послѣдующій аргументъ Зенона, повидимому, имѣетъ въ виду такое возраженіе противниковъ: всеединое не можетъ быть единственно существующимъ, потому что оно находится въ пространствѣ; значить, кромѣ него должна существовать по меньшей мѣрѣ еще одна вещь—пространство. Зенонъ аргументируетъ такъ: если все существующее существуетъ въ пространствѣ, а пространство есть нѣчто существующее, то и оно должно, въ свою очередь, существовать въ нѣкоторомъ пространствѣ и т. д., до безконечности.—Этотъ аргументъ не имѣетъ никакого

<sup>1)</sup> Иначе, согласно предыдущему, онъ не существовать бы.

прямого отношенія къ опроверженію множественности вещей. Не имѣетъ его и разговоръ съ Протагоромъ о шумѣ, который производитъ мѣра падающаго зерна и одно зерно. Зенонъ доказываетъ Протагору, что и одно зерно производитъ при паденіи шумъ и шумъ этотъ такъ относится къ шуму отъ паденія цѣлой мѣры зеренъ, какъ масса одного этого зерна къ массѣ цѣлой мѣры ихъ. Это доказательство, что существуетъ невоспринимаемый нами шумъ, направлено, повидному, противъ сенсуализма Протагора. Оно представляетъ единственный дошедшій до насъ аргументъ, не имѣющій въ виду защиты парменидовской онтологіи.—Наоборотъ, доказательства, направленные противъ возможности движенія, являются, повидному, частью этой защиты. Въ первомъ изъ нихъ Зенонъ показываетъ, что части пути, которыя должно пройти движущееся тѣло, необходимо разсматривать, какъ безконечный рядъ формы  $\frac{a}{2} + \frac{a}{4} + \frac{a}{8} + \frac{a}{16}$  и т. д. и что въ конечное время невозможно пробѣжать безконечное множество такихъ частей. Въ этомъ аргументѣ, какъ показалъ уже Аристотель, количественная безконечность смѣшивается съ дистрибутивной. Если понимать безконечность въ одномъ и томъ же дистрибутивномъ смыслѣ, то время потребное для движенія будетъ такъ же безконечно, какъ и части пути. — Третій аргументъ, получившій названіе „летающей стрѣлы“ повидному предупреждаетъ подобное возраженіе. Стрѣла въ каждое данное „теперь“ можетъ находиться лишь на одномъ мѣстѣ. Но то, что находится на одномъ мѣстѣ, неподвижно. Значитъ стрѣла въ каждое данное „теперь“, т. е. во всякое отдѣльное мгновеніе полета, неподвижна. А если такъ, то она неподвижна во время всего полета. Это доказательство основано на томъ, что непрерывность пространства понимается, какъ сумма отдѣльныхъ пространственныхъ точекъ, а непрерывное время, какъ сумма соотвѣтственныхъ пунктовъ времени.—За эти и подобныя имъ доказательства Аристотель называлъ Зенона изобрѣтателемъ діалектики. Они принесли пользу за предѣлами ближайшей цѣли, которую ставилъ имъ Зенонъ. Въ нихъ обнаружались трудности заключающіяся въ понятіяхъ единства и множества, пространства, времени и движенія—трудности, для преодоленія

нія которыхъ требовалось болѣе точное изслѣдованіе этихъ понятій. А кромѣ того эристическая діалектика софистовъ слѣдовавшая по стопамъ Зенона, послужила причиной воанікновенія научной логики.

б) Мелиссъ изъ Самоса (около 450 г.). Среди представителей элейской философіи въ Іоніи мы встрѣчаемъ Мелисса изъ Самоса, который будучи навархомъ одержалъ въ 441 году до Р. Хр. морскую побѣду надъ афинянами. Мелиссъ, какъ и Зенонъ, примыкаетъ только къ онтологіи Парменида. И онъ спекулятивный философъ, а не физикъ. Онъ твердо держится единства, вѣчности и неизмѣнности сущаго. — Но Парменидъ мыслилъ сущее ограниченнымъ и придавалъ ему сферическую форму, а Мелиссъ мыслить его безграничнымъ. До насъ дошло доказательство его въ подлинныхъ словахъ. — Отъ временной безконечности Мелиссъ заключаетъ къ пространственной; такое заключеніе уже Аристотель считалъ неосновательнымъ. Отъ безконечности и неограниченности сущаго дѣлается выводъ къ тому, что сущее едино: еслибъ оно не было едино, то должно было бы граничить съ чѣмъ нибудь другимъ. Отъ единичности Мелиссъ заключаетъ въ свою очередь къ духовности и безтѣлесности. Если-бъ сущее имѣло тѣло, то было бы уже не едино. Далѣе выводится, что сущее однородно, неподвижно и неизмѣнно. Измѣнность предполагаетъ свободу отъ болѣзни, страданія и печали, значить полное блаженство вѣчнаго и безпредѣльнаго духа. — Неподвижность сущаго Мелиссъ доказываетъ тѣмъ, что опровергаетъ существованіе пустого пространства. „Нѣтъ пустоты. Пустота ничто, а что есть „ничто“, то не можетъ существовать“. А если такъ, то сущее не можетъ имѣть движенія: вѣдь гдѣ нѣтъ пустоты, тамъ нѣтъ и мѣста, куда бы оно могло подвинуться. Нельзя объяснить движенія и процессами сгущенія и разрѣженія сущаго (по Анаксимену). Разрѣженное — это менѣе полное, по сравненію съ плотнымъ; оно приближается къ пустотѣ. Но вѣдь пустота — не сущее. Значить сущее должно мыслить абсолютно полнымъ; оно не можетъ удѣлять мѣста чему нибудь движущемуся или принимать послѣднее въ себя. — Въ допущеніи, что движеніе возможно только при существованіи пустого пространства, уже видно вліяніе Левкиппа (см. ниже). — „Если есть множественность вещей, то онѣ должны обладать

тѣми же свойствами, какими, по моему утверженію, обладаетъ единое“. Но тѣ многія вещи, которыя мы воспринимаемъ чувственно, не имѣютъ всѣхъ свойствъ, какія должно бы приписать имъ въ качествѣ необходимо требующихся разумомъ предикатовъ истинно сущаго; онѣ находятся въ постоянномъ измѣненіи и переходятъ изъ одного состоянія въ противоположное. (Здѣсь Мелисса тѣсно примыкаетъ къ Гераклиту). Отсюда вытекаетъ, что мы видимъ и слышимъ неправильно. Чувственное воспріятіе обманчиво. Оно намъ не показываетъ истиннаго, постояннаго бытія. — Несомнѣнно послѣднія разсужденія Мелисса готовятъ уже платоновскій синтезъ гераклитизма и элейскаго ученія.

2. *Младшіе пифагорейцы:* а) Филолай (около 450 г.) и другіе. Когда намъ пришлось говорить о Пифагорѣ, мы могли отнести къ нему только общія основныя мысли пифагорейства: вопросъ о томъ, какъ именно онъ представлялъ себѣ міръ, долженъ былъ остаться открытымъ. Для этого не хватаетъ точныхъ и достаточно достовѣрныхъ извѣстій. Въ продолженіе V-го столѣтія, благодаря общей работѣ многихъ изслѣдователей, пифагорейское міропредставленіе выработалось въ ту форму, къ которой примыкаетъ въ своей космологіи Платонъ. Аристотель называютъ эту форму „ученіемъ пифагорейцевъ“; изъ другихъ источниковъ мы знаемъ ее, преимущественно, какъ ученіе Филолая. Пока существовала пифагорейская организація общины, ученіе пифагорейцевъ распространялось путемъ устной передачи; послѣ разрушенія общины Филолай сталъ распространять его въ литературныхъ произведеніяхъ. По сохранившимся отрывкамъ подлинныхъ сочиненій и изъ извѣстій доксогографовъ мы знаемъ о немъ больше, чѣмъ о другихъ пифагорейцахъ. Въ нашемъ очеркѣ придется принять во вниманіе только основныя черты пифагорейскаго міропредставленія; отклоненія въ ученіяхъ отдѣльныхъ его послѣдователей придется опустить.

Пифагорейцы примѣнили ученіе о числахъ къ самымъ различнымъ областямъ природы и человѣческой жизни. По ихъ мнѣнію численныя отношенія составляютъ сущность даже нравственныхъ понятій, напр., „справедливости“, „дружбы“. Благодаря этому каждое число имѣетъ нѣсколько значеній, смотря по тѣмъ областямъ, къ какимъ мы его при-

мѣняемъ. Если мы изслѣдуемъ значеніе и силы какого-нибудь числа, то должны прослѣдить его по всѣмъ этимъ областямъ. За ариѳметическимъ примѣненіемъ числа слѣдуетъ планиметрическое; за нимъ стереометрическое, а за этимъ физическое. Въ музыкѣ, въ медицинѣ, космологіи и психологіи числа и составляютъ собственно предметъ познанія, потому что сами вещи, которыми занимаются эти науки, суть числа и состоятъ изъ чиселъ, какъ изъ какого-нибудь вещества, или же можетъ быть потому, что онѣ являются подобіями чиселъ. Десять — совершенное число: оно соединяетъ въ себѣ всѣ силы чиселъ. Въ извѣстномъ смыслѣ можно то же сказать и о четырехъ (тетрактисъ). — Основные элементы чиселъ — единичность и множественность. Противоположность эта тождественна съ противоположностью ограничивающаго и неограниченнаго и продолжается въ противоположности четныхъ и нечетныхъ чиселъ. Къ ней же сводятся и всѣ реальныя противоположности природы, какъ то: покой и движеніе, свѣтъ и тѣма, мужское и женское. Какъ у „физиологовъ“ міръ возникаетъ изъ вещественныхъ принциповъ, такъ у пифагорейцевъ изъ ограничивающаго и неограниченнаго. При этомъ ограничивающее играетъ роль движущей причины, а неограниченное роль матеріи. Въ концѣ концовъ этотъ дуализмъ завершается этическимъ дуализмомъ совершеннаго и несовершеннаго, добраго и злаго. — Но ограничивающее единство есть принципъ возникновенія міра; значитъ оно должно въ то же время мыслиться, какъ какое то матеріальное тѣло. Филолай и ученики его отождествили это единство съ огнемъ. Физическое же значеніе неограниченнаго у нихъ опредѣленно не установлено, шатко: то это безформенная матерія, то пустое пространство. Созидающій принципъ распространяется изъ центра во всѣ стороны и все больше стягиваетъ въ сферу своего дѣйствія неограниченное. Ограничивая его, онъ обращаетъ его въ истинное бытіе. Такимъ образомъ создается космосъ, имѣющій сферическую форму. Въ концѣ концовъ созидающій принципъ ограничиваетъ космосъ и извнѣ. Поэтому огонь въ чистомъ видѣ является и нижней и верхней границей міра: въ средоточіи міра это центральный огонь, на высшей поверхности — ограничивающая огненная сфера. Между этими предѣлами міра вращаются десять концентрическихъ полыхъ

сферъ: звѣздное небо, пять планетныхъ сферъ, сферы солнца луны, земли и противоземли. Противоземлю пифагорейцы приняли только ради священнаго числа десять. Наша земля вращается вокругъ центрального огня и пробѣгаетъ этотъ путь въ періодъ одного дня; при этомъ она всегда обращена къ огню одною и той же стороною. Потому то мы, живущіе на другой сторонѣ земли, и не видимъ никогда самого центрального огня. Свѣтъ его доходитъ до насъ только при помощи солнца, которое отражаетъ его, какъ зеркало. Всѣ эти сферы при движеніи своемъ звучать; но разстоянія ихъ отъ центра и быстрота движенія каждой распределены по тѣмъ отношеніямъ чиселъ, которыя обуславливаютъ музыкальную гармонію: поэтому и ихъ звуки сливаются въ нѣкоторую гармонію. Конечно, наши уши не могутъ воспринять эту гармонію сферъ. — Арифметически-музыкальная точка зрѣнія, бывшая исходнымъ пунктомъ спекулятивныхъ размышленій пифагорейцевъ, вылилась здѣсь въ форму чувственнаго представленія и является господствующей точкой зрѣнія космологін.

3. *Анаксагоръ, Эмпедоклъ, Левкиппъ*: а) Въ срединѣ V столѣтія за проблему бытія и быванія снова взялись три мыслителя. Изъ нихъ старшій—Анаксагоръ изъ Клазоменъ. Онъ родился въ 500 году до Р. Хр.; съ 464 года жилъ и училъ въ Афинахъ и въ 434 году долженъ былъ оставить этотъ городъ вслѣдствіе обвиненія въ нечестіи. Умеръ въ 428 году.—Гераклитъ подчеркивалъ измѣнчивость всѣхъ предметовъ чувственнаго опыта, а элейская философія наоборотъ требовала признанія неизмѣннаго бытія; Анаксагоръ хотѣлъ своимъ ученіемъ показать, что и то и другое можно соединить безъ всякихъ противорѣчій.—То, что есть—вѣчно и неизмѣнно. Въ этомъ онъ согласенъ съ элейцами. Но допущеніе множественности вещей вовсе не приводитъ къ противорѣчіямъ, какъ они думали.—Чувственный міръ измѣнчивъ. Въ этомъ Гераклитъ правъ. Но Анаксагоръ думаетъ, что объяснить міръ можно и не принимая собственно качественныхъ измѣненій. Достаточно допустить движеніе въ пространствѣ. Всякое кажущееся возникновеніе и уничтоженіе есть на дѣлѣ не что иное, какъ соединеніе и раздѣленіе неизмѣняемыхъ частицъ вещества.—Такъ же думали Левкиппъ и Эмпедоклъ, но особенность Анаксагора въ томъ,

что онъ безусловно вѣритъ въ истинность чувственнаго воспріятія. Это заставляетъ его считать всѣ чувственныя качества, встрѣчающіяся въ опытѣ, свойствами самой субстанции. Качества частицъ вещества не могутъ возникнуть или уничтожиться отъ соединенія и раздѣленія этихъ частицъ; они могутъ только стать доступными нашему воспріятію или исчезнуть отъ насъ. Изъ этого слѣдуетъ, что всѣ имѣющіяся въ нашемъ опытѣ простыя вещества суть первовещества. Дошедшія до насъ извѣстія не позволяютъ рѣшить вопросъ, какія именно вещества Анаксагоръ считалъ простыми, т. е. состоящими изъ однородныхъ частицъ, и какія—смѣсью. Мы видимъ только, что онъ смотрѣлъ на воздухъ и огонь и, конечно, также на землю и воду, какъ на смѣси,—въ полную противоположность эмпедокловскому ученію объ элементахъ, которое позже стало господствовать въ античномъ естествознаніи. Анаксагоръ не стремился вывести многообразіе веществъ изъ нѣсколькихъ основныхъ формъ, а предполагалъ, что это многообразіе первоначально. Въ видѣ примѣра анаксагоровскихъ первовеществъ Аристотель приводитъ органическія субстанции—мясо, кости, мозгъ. Исходной точкой выводовъ Анаксагора были именно наблюденія надъ процессами питанія у животныхъ и растений. Чтобы произвести всѣ составныя части человѣческаго тѣла—мясо, кости, волосы, ногти, кровь,—достаточно человѣку воды и хлѣба. Значитъ все это содержалось уже въ водѣ и хлѣбѣ; при процессѣ питанія происходитъ только разложеніе и соединеніе однороднаго. То же относится и къ питанію растений. Отправляясь отъ этой исходной мысли, Анаксагоръ пришелъ къ представленію о первоначальномъ смѣшеніи всѣхъ веществъ. До начала образованія міра всѣ вещества были перемѣшаны другъ съ другомъ. Эта первобытная смѣсь должна была состоять изъ безконечнаго множества безконечно малыхъ частицъ; она представляла изъ себя такимъ образомъ въ извѣстномъ смыслѣ единую безкачественную матерію, подобную первовеществу Анаксимандра. Путемъ выдѣленія изъ нея возникли качественныя противоположности теплаго и холоднаго, сухого и сырого, свѣтлаго и темнаго и т. д. Такимъ образомъ множественность субстанцій, которая существовала, по мнѣнію Анаксагора, до начала всякаго быванія, приближается къ единству,

лишь потенциально содержащему въ себѣ множество.—Послѣдующее разложеніе этой смѣси было однако не полнымъ; и послѣ него еще все содержится во всемъ. При воспріятіи каждой данной вещи намъ бросаются въ глаза тѣ составныя частицы, которыя въ ней преобладаютъ; онѣ и даютъ этой вещи свое названіе. Анаксагоръ думалъ, что такое допущеніе необходимо; безъ него нельзя, по его мнѣнію, объяснить, какъ все можетъ происходить изъ всего. Изъ огня выдѣляется воздухъ, изъ воздуха вода, изъ воды земля, изъ земли камень, изъ камня снова огонь. Но все можетъ содержаться во всемъ потому только, что нѣтъ предѣловъ для дѣлимости веществъ: и малое и великое можно мыслить, какъ безконечное множество маленькихъ частицъ. Можно бы возразить, что безконечно малыя частицы представляютъ изъ себя ничто. Анаксагоръ опровергаетъ это возраженіе замѣчаніемъ, что отъ дѣленія того, что существуетъ, никогда не можетъ возникнуть несуществующее.—Анаксагоръ отличается отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ тѣмъ, что не считаетъ движеніе, приводящее къ возникновенію міра, имманентнымъ самой матеріи: оно есть дѣйствіе отличной отъ матеріи двигательной причины—разума. Разумъ—единственная вещь, не смѣшивающаяся съ другими, а существующая отдѣльно и независимо; это самая тонкая и самая чистая изъ всѣхъ вещей. Поэтому, разумъ властвуетъ надъ всѣми другими вещами и можетъ познавать ихъ всѣхъ. Онъ даетъ толчекъ къ круговращенію матеріи. Исходя изъ одной точки это круговое движеніе расширяется все дальше и дальше и приводитъ къ раздѣленію веществъ и къ образованію міра.—Подойдя такимъ образомъ къ телеологическому объясненію природы, Анаксагоръ тотчасъ-же обращается всякъ, къ механическому способу пониманія. Только этотъ первый толчекъ къ движенію обусловленъ цѣлью. Всѣ остальныя стадіи развитія возникаютъ изъ естественныхъ причинъ. Лишь тамъ, гдѣ послѣднія отказываются служить, нашъ философъ снова обращается за помощью къ „разуму“.—Вслѣдствіе круговращенія вещества раздѣлились, а это привело къ соединенію однородныхъ частицъ вмѣстѣ. Сначала образовались двѣ большихъ массы матеріи: все плотное, сырое, темное, холодное, тяжелое соединилось въ срединѣ міра, а все тонкое,

сухое, свѣтлое, теплое, легкое оказалось въ выпсихъ, внѣшнихъ его областяхъ. Мы можемъ назвать эту первую массу воздухомъ, вторую эфиромъ—огнемъ и указать на ихъ родство съ первоэлементами космогоніи Парменида. Отъ дальнѣйшаго изложенія міропредставленія Анаксагора и данныхъ имъ объясненій для отдѣльныхъ явленій природы мы должны отказаться, хотя они и представляютъ высокій интересъ для исторіи естествознанія.

б) Эмпедоклъ изъ Акраганта (484—424) происходилъ отъ одного изъ знатнѣйшихъ семействъ своего города. Въ то время, какъ Анаксагоръ велъ жизнь далекаго отъ міра ученаго, Эмпедоклъ, наоборотъ, принималъ участіе въ жизни согражданъ. какъ государственный дѣятель, пророкъ и чудотворецъ. Въ созданной имъ философской системѣ соединились вліянія всѣхъ трехъ главныхъ направленій досократовской философіи: іонической фізіологіи, элейской метафизики и пифагорейства. По своему ученію объ элементахъ онъ продолжатель іонійскаго ученія о первоэлементахъ; по своимъ религіозно-эсхатологическимъ взглядамъ онъ пифагореецъ; это же вліяніе сказалось отчасти и въ его представленіи о мірѣ. Изъ элейскаго же ученія онъ вывелъ то же слѣдствіе, которое до него вывелъ Анаксагоръ: возникновенія и уничтоженія въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ быть не можетъ; есть только раздѣленіе и соединеніе неизмѣняемыхъ веществъ.—Эмпедоклъ принимаетъ четыре элемента—огонь, воздухъ, воду и землю. Сами они неизмѣняемы. Изъ смѣшенія ихъ во всѣхъ мыслимыхъ комбинаціяхъ и отношеніяхъ возникаетъ многообразіе эмпирическихъ веществъ и вещей. Въ своемъ стихотвореніи, написанномъ восторженнымъ слогомъ, онъ часто называетъ эти вещества именами боговъ, часто говоритъ о нихъ, какъ о живыхъ существахъ. Но они всетаки остаются у него только веществами и причина движенія лежитъ внѣ ихъ.—Эмпедоклъ согласенъ съ Анаксагоромъ, что причина движенія должна лежать внѣ матеріи. Но разъ приняты два вида движенія, основнымъ образомъ отличающихся другъ отъ друга, — раздѣленіе и соединеніе, — то необходимы и двѣ причины ихъ; и эти причины не интеллектуальнаго характера, какъ „разумъ“ Анаксагора, а стремящіяся и вождѣющія силы: любовь и вражда. Любовью Эмпедоклъ называетъ тенден-

цію производит органическія существа и вмѣстѣ съ этимъ жиаьн и духъ посредствомъ соединенія различныхъ элементовъ въ гармоническихъ отношеніяхъ; вражда же стремится разлагать эти соединенія и отдѣлять элементы другъ отъ друга. Само собою разумѣется, что и наоборотъ, однородныя массы элементовъ раздѣляются любовью, а враждою соединяются.—Оба эти фактора мірового процесса борются другъ съ другомъ за господство въ мірѣ и поочередно, отъ вѣчности къ вѣчности въ правильной смѣнѣ, достигаютъ его. Въ періоды, когда безраздѣльно господствуетъ любовь, элементы находятся въ такомъ совершенномъ смѣшеніи, что качественныя противоположности не выступаютъ нигдѣ. Образуется шаръ (сфайросъ), въ которомъ любовь и четыре элемента совершенно проникаютъ другъ друга; только вражда остается внѣ его. Этотъ шаръ можно сравнить съ первобытною смѣсью Анаксагора: и въ ней также путемъ смѣшенія уничтожались всѣ противоположности. По формѣ же своей и признаку совершенства онъ походитъ на сферообразное единое Парменида.—Но божественный міръ этого всесовершеннаго состоянія вселенной въ концѣ концовъ нарушается: въ сфайросъ проникаетъ вражда. Благодаря ей выступаютъ противоположности: тяжелое и легкое, холодное и теплое, сухое и сырое и т. д., и вмѣстѣ съ этимъ отдѣляются другъ отъ друга элементы. Прежде всего изъ смѣшенія выдѣляется воздухъ и облегаетъ остальной шаръ въ видѣ внѣшней сферы. Самый наружный слой его отвердѣваетъ и обращается въ твердый кристалльный сводъ. Затѣмъ изъ оставшейся массы вещества вырывается съ силою взрыва огонь и прорываетъ окружающій слой воздуха. Но кристалльный сводъ ставитъ границу его стремленію впередъ; поэтому онъ вытѣсняетъ воздухъ изъ верхняго полушарія. Такимъ образомъ получаются два полушарія: одно свѣтлое, огненное, день; другое состоящее изъ темнаго воздуха, ночь. Подъ давленіемъ огня эти полушарія начинаютъ вращаться вокругъ ядра вселенной. Такимъ образомъ объясняется смѣна дня и ночи. Далѣе выдѣляется и вода изъ земли. Вражда достигла своей цѣли: массы элементовъ въ существенномъ отдѣлены другъ отъ друга.—Но какъ только это состояніе достигнуто сейчасъ же начинается противоположное развитіе; въ мірѣ

вторгается „любовь“. Преодолявая все время сопротивление вражды, она начинает снова смѣшивать элементы, сперва въ отдѣльных предметахъ; начинаетъ населять созданную враждой, сцену міра органическими существами: растеніями, животными и людьми и такимъ образомъ подготавливаетъ достиженіе конечной своей цѣли—возстановленіе сфайроса. Возникновеніе органическихъ существъ благодаря дѣятельности любви,—это пунктъ, которымъ завершается натурфилософія Эмпедокла. При настоящемъ состояніи міра, думаетъ Эмпедокль, борются за господство въ немъ двѣ силы: одна созидаетъ жизнь, другая разрушаетъ ее. Первая—добрый, божественный, принципъ, вторая—злой. Этимъ положеніемъ въ фізическое ученіе вносится религіозный моментъ. Въ остальномъ религіозная доктрина Эмпедокла (пифагорейское ученіе о метемпсихозѣ)<sup>1)</sup> нисколько не связана съ его физикой.—Эмпедокль такъ обстоятельно изучалъ міръ органическихъ веществъ, что его можно назвать основателемъ біологическаго изслѣдованія въ Греціи. Такимъ образомъ и ботаника и зоологія раздѣлили участь другихъ наукъ: развились изъ философскихъ зачатковъ.—Мы не можемъ здѣсь останавливаться на интересныхъ ботаническихъ воззрѣніяхъ Эмпедокла. Слѣдуетъ лишь въ короткихъ словахъ коснуться его представленій о возникновеніи животныхъ и людей. Творческой любви не сразу удается создать организмы, способные къ жизни и продолженію рода. Для этого требуется цѣлый рядъ ступеней. Сначала изъ земли вырастаютъ отдѣльные члены тѣла; попытка соединить ихъ не удается любви. Второй опытъ удачливѣе: нѣсколько органовъ соединяются въ тѣло. Но получаются при этомъ какія то странныя промежуточные созданія, подобныя сказочнымъ образамъ народныхъ преданій; они оказываются не жизнеспособными. При третьей попыткѣ возникаютъ животныя и люди, способные къ жизни; но они не способны еще къ половому воспроизведенію. Наконецъ, при четвертой попыткѣ достигается и это. Такимъ образомъ, творческая сила природы лишь постепенно преодолеваетъ противоборствующую ей силу, лишь постепенно получаетъ возможность осуществить выс-

---

<sup>1)</sup> Переселеніе душъ, перевоплощеніе.

шія свои созданія. Въ этомъ основная мысль космогоніи Эмпедокла.

Большое значеніе для эмпедокловскаго пониманія природы имѣетъ его ученіе о порахъ и объ истеченіяхъ вещей. При объясненіи физическихъ и физиологическихъ процессовъ оно играетъ у Эмпедокла главную роль. Поры—это отверстія въ поверхности вещей, проходящія внутрь ихъ. Онѣ представляютъ изъ себя не абсолютно пустое пространство, но тѣмъ не менѣе позволяютъ другимъ веществамъ проникать въ вещи. Благодаря этому становится возможнымъ смѣшеніе веществъ,—основной процессъ эмпедокловской физики. Съ поверхности вещей постоянно отдѣляются частицы вещества и проникаютъ въ поры другихъ вещей. Такимъ путемъ объясняется всякое дѣйствіе на разстояніи, напр., притягательная сила магнита. Этимъ процессомъ пользуются одинаково и любовь и вражда: любовь перемѣщаетъ разлічное къ различному, вражда однородное къ однородному. Но дѣйствіе получается только тогда, когда величина притекающихъ частицъ вещества находится въ правильномъ отношеніи къ величинѣ поръ. Этимъ способомъ Эмпедоклъ объясняетъ не только питаніе и ростъ организмовъ, но дыханіе и чувственное воспріятіе. По мнѣнію Парменида всякое воспріятіе есть состояніе, обусловленное соприкосновеніемъ съ противоположными веществами; Эмпедоклъ же учитъ, что при этомъ процессѣ однородное воспринимаетъ однородное. Ученіе, что чувственное воспріятіе обусловлено истеченіями вещей (*ἀπόρροια*), приходящими въ непосредственное соприкосновеніе съ органами чувствъ, потомъ заимствовали у Эмпедокла атомисты и Эпикуръ.

с) Левкиппъ (жившій около 450 г.) и Демокритъ (род. около 460 г.). Послѣдовательнѣе, чѣмъ Анаксагоръ и Эмпедоклъ, разрѣшилъ проблему бытія и быванія Левкиппъ. Онъ является творцомъ атомистической гипотезы. Хотя Платонъ и Аристотель не цѣнили высоко этого воззрѣнія, оно держится еще до сего дня въ качествѣ подходящей основы для естествознанія. Левкиппъ былъ ученикомъ Зенона и учителемъ Демокрита, дальше разившаго его ученіе. Въ послѣдующемъ изложеніи мы не будемъ приниматьъ во вниманіе тѣ мысли обоихъ этихъ философовъ, въ которыхъ

они расходятся другъ съ другомъ. Демокритъ родился въ 460 г. и жилъ, какъ рассказываютъ о немъ, сто лѣтъ, т. е. захватилъ еще значительную часть IV столѣтія.

Атомистическая гипотеза исходитъ изъ той же основной мысли, что и Анаксагоръ и Эмпедокль: нѣтъ ни возникновенія, ни уничтоженія вещей, ни измѣненія качествъ въ собственномъ смыслѣ слова. Все это намъ только представляется, а на дѣлѣ сводится къ раздѣленію и соединенію вѣчныхъ и неизмѣнныхъ элементовъ матеріи, или же къ перемѣнѣ ими положенія и порядка. Но Левкиппъ ученикъ Зенона и потому представленіе свое объ этихъ элементахъ матеріи больше приближаетъ къ элейскому понятію бытія. Элементы матеріи не только вѣчны и неизмѣнны; они представляютъ изъ себя и недѣлимые единства (атомы). Само собою разумѣется, ихъ существуетъ безконечное множество. При этомъ два или нѣсколько изъ нихъ не могутъ соединяться въ одинъ, вродѣ того, какъ смѣшиваются въ единство первовещества эмпедокловскаго сфайроса или анаксагоровской первобытной смѣси. Атомы остаются всегда множествомъ, даже тогда, когда образуютъ конгломераты. Но множество это не качественное; по свойствамъ вещества атомы не отличаются другъ отъ друга. Такимъ образомъ, представленіе субстанціи получаетъ признакъ единства и начинаетъ удовлетворять научной потребности въ упрощеніи. Для того, чтобы объяснить многообразіе чувственныхъ свойствъ въ вещахъ, достаточно приписать атомамъ различную величину и форму. Чувственные качества—красный, зеленый цвѣтъ, сладкій и горькій вкусъ, не есть нѣчто присущее самимъ вещамъ. Это субъективныя впечатлѣнія. Мы не можемъ воспринимать самую форму и относительныя положенія атомовъ и они вызываютъ въ нашихъ органахъ чувствъ субъективныя впечатлѣнія качества. Значить, эти качества—одна видимость. Но они возникаютъ изъ бытія по опредѣленнымъ законамъ и, потому, если правильно ихъ толковать, могутъ раскрыть намъ самое бытіе. Такимъ образомъ въ философію вводится различіе первичныхъ и вторичныхъ свойствъ тѣлъ.—Атомы настолько малы, что ускользаютъ отъ нашего воспріятія; но они не безконечно малы (какъ анаксагоровскія частицы первовеществъ). Поэтому, недѣлимы они не въ математическомъ смыслѣ, а

только въ физическомъ. Число ихъ бесконечно. Они имѣютъ всѣ мыслимыя вообще формы. Двигутся въ пустомъ пространствѣ, тоже бесконечномъ.—Пустое пространство атомисты принимаютъ, какъ второй принципъ, наряду съ матеріей, не-сущее наряду съ сущимъ; въ этомъ смыслѣ они защищаютъ положеніе, оспариваемое Парменидомъ. Не-сущее, по ихъ мнѣнію, въ нѣкоторомъ смыслѣ существуетъ. Необходимо допустить существованіе пустого пространства; иначе нельзя объяснить движенія: ничто не можетъ двигаться въ заполненномъ пространствѣ. Всѣ сложныя вещи содержатъ въ себѣ пустое пространство. Отсюда объясняется тотъ фактъ, что объемъ тѣла можетъ уменьшиться, въ то время какъ масса остается безъ измѣненія; объясняется различіе между плотнымъ и разрѣженнымъ, отъ котораго ависитъ специфическій вѣсъ тѣлъ.—Въ сложныхъ вещахъ существуютъ свойства, обусловленныя самымъ способомъ ихъ сложенія. Такого рода свойства не чисто субъективны, какъ субъективны, напр. чувственныя качества. Если качество измѣнилось, а масса тѣла при этомъ не увеличилась и не уменьшилась, то измѣненіе объясняется переменю въ порядкѣ и положеніи атомовъ. Левкиппъ хотѣлъ съ помощью этихъ основныхъ физическихъ ученій согласить факты опыта съ постулатомъ субстанціального бытія и устранить трудности, обнаружившіяся въ понятіяхъ единства и множества.

Число атомовъ въ пустомъ пространствѣ бесконечно; поэтому — думаютъ атомисты — во всѣхъ частяхъ пространства должно существовать бесконечное множество міровъ. Міры возникаютъ и переходятъ, и опять смѣняются вновь возникающими мірами. Возникновеніе каждаго такого міра не есть дѣло разума, а просто результатъ вѣчныхъ законовъ природы. По мнѣнію Демокрита въ особой движущей причинѣ нѣтъ необходимости; достаточно принять, что атомы въ пустомъ пространствѣ искони находятся въ непрерывномъ движеніи (поскольку, конечно, этому движенію не препятствуютъ другіе атомы или комплексы атомовъ). Движеніе ихъ не имѣетъ никакого отношенія къ силѣ тяжести. Притомъ атомы и не движутся исключительно сверху внизъ, такъ какъ въ бесконечномъ пространствѣ нѣтъ ни верху, ни низу; движеніе ихъ совершается безъ всякаго

порядка, по всѣмъ направлѣніямъ.—Разсмотримъ какую нибудь отдѣльную большую часть пространства. Мы можемъ представить себѣ, что движущіеся въ ней по различнымъ направлѣніямъ атомы многократно сталкиваются другъ съ другомъ. Одни изъ нихъ, въ зависимости отъ своей формы, отскакиваютъ другъ отъ друга, другіе пристають другъ къ другу и остаются вмѣстѣ. Въ послѣднемъ случаѣ образуется комплексъ атомовъ. При благопріятныхъ условіяхъ онъ разрастается все больше и больше. Толчки другихъ атомныхъ комплексовъ приводятъ его во вращательное движеніе. Разъ получилось такое вращающееся шарообразное ядро, оно начинаетъ втягивать въ свой вихрь все больше и больше атомныхъ массъ. На поверхности вращающейся массы образуется наконецъ кора, которая отграничиваетъ ее отъ мірового пространства и начинаетъ защищать отъ дальнѣйшихъ воздѣйствій извнѣ. Внутри же шара, вслѣдствіе вихреваго движенія, происходитъ въ извѣстной мѣрѣ сортировка атомовъ; атомы сходныхъ видовъ соединяются въ одномъ мѣстѣ. При этомъ изъ большихъ и, благодаря формѣ своей, менѣ подвижныхъ атомовъ образуется въ срединѣ шара земля; изъ болѣе легкихъ и болѣе подвижныхъ вода, воздухъ и огненная сфера. Огненная сфера состоитъ изъ самыхъ тонкихъ, шарообразныхъ атомовъ. Такимъ путемъ атомистическая космологія, выйдя изъ своихъ особыхъ предпосылокъ, приходитъ къ тому пункту, съ котораго можетъ повернуть на пути традиціонной космологіи. Намъ нѣтъ надобности слѣдовать за ней по этой дорогѣ.—Необходимо еще только коснуться вопроса, какъ представляли себѣ атомисты душу. Само собою разумѣется, что они смотрѣли на нее, какъ на вещь матеріальную; въ этомъ они не отличаются и отъ своихъ предшественниковъ въ философіи. Понятіе безтѣлесной и непротяженной субстанции въ тѣ времена не было еще выработано. Даже Мелиссъ считалъ своего бога протяженнымъ, хотя и безтѣлеснымъ. Это матеріальное существо души отличается отъ тѣла, которое само по себѣ лишено чувствъ. Вещество души атомисты отождествляютъ съ огнемъ, какъ дѣлалъ и Гераклитъ. И та и другая мысль не новы. Ново только то, что, по мнѣнію атомистовъ, и душа состоитъ изъ многихъ атомовъ, значитъ, не представляетъ изъ себя единства. Атомы огня—самые тонкіе, са-

мые круглые и гладкіе и потому обладают наибольшей подвижностью. Психическіе процессы — тоже движеніе; они отождествляются съ движеніями атомовъ огня. Чтобы объяснить чувственное воспріятіе атомисты принимаютъ истеченіе вещей, какъ дѣлалъ до нихъ Эмпедокль. Когда человѣкъ смотритъ, эти истеченія дѣйствуютъ на его глаза или непосредственно или черезъ посредство воздуха. При прочихъ чувственныхъ воспріятіяхъ атомы проникаютъ въ органы чувствъ.

---

## ГЛАВА II.

### АТТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

(V—IV столѣтіе до Р. Хр.).

---

#### *I. Софистика и сократовская философія.*

(V—IV столѣтія до Р. Хр.).

Въ то самое время, какъ іоническая „физиологія“ достигла въ атомистической системѣ своей послѣдней и въ извѣстномъ смыслѣ заключительной формы,—въ области аттической культуры, изъ собственнаго корня и въ противоположность іонической философіи, выростала наука „о человѣческихъ вещахъ“. Зачатки ея первоначально коренились въ проблемѣ образованія и воспитанія. Въ демократическомъ государствѣ не происхожденіе, не богатство должны были давать право на высокія требованія, а знаніе и умственное превосходство. Опытъ скоро показалъ, что эти преимущества обусловливаются не только одними природными дарованіями, но и обученіемъ. Обученіе часто усиливаетъ ихъ поразительнымъ образомъ. Благодаря этому въ большинствѣ греческихъ городовъ появились учителя мудрости и знанія (софисты). Особенно ихъ много было въ Афинахъ, духовной столицѣ Греціи. Они брались одновременно обучить своихъ учениковъ и думать и говорить, и имѣли много слушателей. Ученики подъ ихъ руководствомъ упражнялись въ диспутахъ и въ связанныхъ ораторскихъ рѣчахъ. Темою служили отчасти вымышленные единичные случаи, которые могли бы представиться въ судѣ или на политическихъ совѣщаніяхъ, частью болѣе общіе вопросы частной

и государственной жизни.—Стремленія эти сами по себѣ относились къ области воспитанія, но имѣли значеніе и для философіи. Они важны для нея и съ формальной стороны и по существу. Съ формальной стороны, они дали почувствовать необходимость формальной логики, чтобы умѣть разбираться въ обманчивой видимости эристическихъ доказательствъ софистики; по существу же—въ связи съ ними впервые подверглись рациональному изслѣдованію съ помощью доказательствъ и умозаключеній проблемы человѣческой жизни. Но этимъ еще не была создана наука о человѣческой жизни. Для этого не хватало научнаго метода. Кромѣ того, именно самыя значительныя въ философскомъ отношеніи софисты, Горгій и Протагоръ, держались скептическихъ воззрѣній и считали общезначимое знаніе вообще невозможнымъ, слѣдовательно и по отношенію къ „человѣческимъ вещамъ“. Горгій примыкая къ эристикѣ элейца Зенона, училъ и доказывалъ, что сущаго нѣтъ; если оно и есть, то непознаваемо; а если даже и познаваемо, то, во всякомъ случаѣ, знаніе о немъ нельзя передать другимъ.

1. Протагоръ изъ Абдеры (480—410 до Р. Хр.) первый изъ греческихъ философовъ глубже разработалъ гносеологическую проблему. Онъ все знаніе выводилъ изъ чувственнаго воспріятія. Чувственное воспріятіе, по его мнѣнію, есть не что иное, какъ доходящее до нашего сознанія измѣненіе въ матеріальномъ органѣ чувствъ, вызванное соприкосновеніемъ съ матеріальною вещью. Но всѣ матеріальныя вещи находятся въ постоянномъ потокѣ измѣненія; это, по его мнѣнію, доказано Гераклитомъ. Значитъ и воспринимающій органъ и воспринимаемый предметъ непрерывно измѣняются. Отсюда Протагоръ выводитъ слѣдствіе, что каждое ощущеніе истинно, но истинно только для самаго воспринимающаго субъекта, и въ самый моментъ своего возникновенія.—Необходимо считать истиннымъ каждое ощущеніе. Вѣдь всѣ они возникаютъ одинаковымъ образомъ; если усомниться въ истинѣ одного, придется усомниться въ истинѣ всѣхъ. Тогда никакое познаніе вообще не будетъ возможно. Но въ тоже время каждое ощущеніе обусловлено съ двухъ сторонъ: воспринимаемымъ объектомъ и воспринимающимъ субъектомъ. Поэтому, истина его лишь относительна. Оно является истиной только по отношенію

къ данному субъекту. Если другой субъектъ отъ того же самаго предмета получаетъ въ то же самое мгновение противоположное воспріятіе, то и оно одинаково истинно, но истинно только лишь для этого другого субъекта. Но и для одного и того же субъекта ощущеніе истинно только въ моментъ своего возникновенія. Уже въ слѣдующій моментъ можетъ наступить новое измѣненіе субъекта или предмета, и ощущеніе перестанетъ быть истиннымъ. Матерія есть все, что намъ изъ нея является и сознается; но и только, не болѣе этого. Явленіе и есть сущее. Что не является ни для одного человѣка, то и не существуетъ. „Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,—мѣра существующаго, что оно существуетъ, и не существующаго, что оно не существуетъ“. Изъ всего ученія Протагора видно, что въ этихъ словахъ, подъ человѣкомъ, сознание котораго обуславливаетъ, существуетъ или не существуетъ вещь, можетъ разумѣться только отдѣльный единичный человѣкъ. Согласно этому субъективистическому и релятивистическому ученію нѣтъ заблужденій, значить, не существуетъ и общезначимой истины, не существуетъ и науки. Такимъ образомъ и Протагоръ, какъ Горгій, тоже не могъ основать науку о „человѣческихъ вещахъ“. А потребности образованія въ эпоху аттического просвѣщенія приводили къ требованію и исканію такой науки.

2. Сократъ. Это требованіе было впервые выполнено Сократомъ (470 — 399 до Р. Хр.). Исходной точкой была у него, какъ и у прочихъ софистовъ, проблема образованія. Но Протагоръ и Горгій рѣшали эту проблему въ скептическомъ духѣ, въ смыслѣ чисто формальнаго образованія; Сократъ же далъ рѣшеніе въ позитивно-критическомъ духѣ: образованіе должно состоять въ добываемомъ съ помощью методическаго изслѣдованія знаніи обязанностей и задачъ человѣка. Такимъ образомъ онъ сдѣлался основателемъ греческой науки о духѣ.—Сократъ выдвинулъ въ видѣ принципа положеніе, что необходимо оставить занятія натурфилософіей и ограничиться этикой, склонность къ чему была уже заложена въ духѣ того времени. Познаніе природы невозможно—доказывалъ Сократъ. Это ясно изъ того, что лучшіе изслѣдователи природы несогласны другъ съ другомъ въ выводахъ. Кромѣ того знаніе, какъ намъ должно жить—самое необходимое изъ знаній; поэтому

къ нему должно стремиться преимущественно передъ прочими знаніями.—Къ рѣшенію этическихъ вопросовъ Сократъ примѣнялъ діалектическій методъ, отличавшійся отъ существовавшей ему ново-элейской и софистической эристики. И та и другая стремились только опровергнуть противника; сократовскій же методъ имѣлъ въ виду разрушивъ ложное знаніе приобрести истинное, общезначимое. При этомъ Сократъ за исходный пунктъ принимаетъ всегда мнѣнія своихъ собесѣдниковъ. Онъ провѣряетъ, согласуются ли эти мнѣнія съ другими сужденіями, которыя самъ его собесѣдникъ призналъ уже истинными. Если они противорѣчатъ этимъ послѣднимъ, Сократъ вынуждаетъ собесѣдника отъ нихъ отказаться, какъ отъ ложныхъ. При этомъ онъ примѣняетъ индукцію *ἐπαγωγή*. Введеніе индукціи въ науку—заслуга Сократа. Отъ многихъ единичныхъ признанныхъ случаевъ онъ дѣлаетъ заключеніе къ общему сужденію, а изъ этого общаго сужденія выводитъ уже дедуктивнымъ путемъ (силлогистически) то единичное сужденіе, истина котораго не признавалась. Въ тѣснѣйшей связи съ этимъ методомъ стоитъ стремленіе Сократа постигнуть сущность каждой вещи въ ея понятіи и выразить послѣднее въ опредѣленіи. Вѣдь познать, въ какихъ отношеніяхъ логическаго подчиненія стоятъ другъ къ другу понятія, можно только тогда, когда понятія эти точно и неизмѣнно опредѣлены. А на отношеніяхъ логическаго подчиненія основывается и индукція и дедукція.

Сократъ примѣнялъ діалектическій методъ съ тою цѣлью, чтобы дойти до понятій нравственныхъ цѣнностей; а познаніе послѣднихъ должно было привести къ познанію обязанностей и задачъ человѣка. Для того, чтобы направить человѣка къ правильной дѣятельности, достаточно одного этого знанія. Таково было твердое убѣжденіе Сократа. Для него само собою разумѣлось, что человѣкъ дѣлаетъ дурное не добровольно, а потому только, что не знаетъ хорошаго. Такой взглядъ обуславливался двумя предпосылками: съ одной стороны свойствами рѣчи, въ которой „хорошій“=„полезный“; съ другой стороны тѣмъ оптимистическимъ взглядомъ на существо человѣка, по которому единственный отличительный признакъ его—разумъ (раціонализмъ). Но если для того, чтобъ поступки человѣка были правильны, доста-

точно одного знанія, то значить добродѣтель сама есть знаніе и ее можно изучать. Всякое знаніе представляетъ изъ себя единство (вѣдь истины не могутъ противорѣчить другъ другу), слѣдовательно и добродѣтель едина. Чтобъ показать это на отдѣльныхъ случаяхъ Сократъ сводить къ знанію всѣ народныя понятія добродѣтелей: разсудительность, умѣренность, мужество, справедливость. Самая необходимая часть этого знанія—самопознаніе: безъ него нельзя уразумѣть и другія вещи. Изъ самопознанія возникаетъ благоразуміе. Знаніе того, что есть благо, приводитъ къ умѣренности: кто обладаетъ этимъ знаніемъ, тотъ не будетъ больше смѣшивать хорошее съ пріятнымъ и потому перестанетъ быть неумѣреннымъ. Сократъ и практически и теоретически придавалъ большое значеніе отсутствію потребности въ другихъ вещахъ. Не нуждаться ни въ чемъ—удѣлъ божества; нуждаться въ возможно меньшемъ—значить уподобляться богу. Справедливость Сократъ повидимому отождествлялъ съ законностью. Но законность онъ не ограничиваетъ предѣлами государственныхъ законовъ. Къ ея области относятся неписанные законы, имѣющіе значеніе у всѣхъ людей.

Только одинъ изъ учениковъ Сократа—Платонъ—понялъ вполне смыслъ и важность того обновленія философіи, начало которому положилъ учитель; только онъ одинъ, продолжая придерживаясь главныхъ ученій Сократа и работая его методами, попытался создать цѣльную систему философіи, которая охватывала бы всю область этой науки. Остальные частью односторонне и неполно поняли сократовскія ученія, частью не сумѣли развить дальше въ истинно научномъ духѣ. Они мало чѣмъ отличались отъ типа софистовъ предшествовавшаго поколѣнія. Между ними самыя значительныя Антисѣенъ, Аристиппъ и Эвклидъ. Такимъ образомъ главный потокъ научнаго развитія въ IV вѣкѣ направился отъ Сократа черезъ Платона къ Аристотелю. Къ концу этого столѣтія циническая школа, основанная Антисѣеномъ, отбросила однако свою софистическую односторонность и породила новую большую философскую систему—стоическую. Основанная же Аристиппомъ киринейская школа и Эвклидомъ—мегарская такъ и застыли въ своемъ одностороннемъ пониманіи задачъ философіи. Онѣ

существовали однако еще и въ III столѣтїи, не оказавъ замѣтнаго вліянія на общее развитіе философіи.

3. Аристиппъ изъ Килены (около 435—355) можетъ быть названъ послѣдователемъ Сократа только въ одномъ отношенїи: онъ обратился исключительно къ практической философіи и отвергъ натурфилософію въ смыслѣ самостоятельной отрасли изслѣдованія. Онъ пытался дать принципиальное обоснованіе этики, но обосновываетъ ее въ гедонистическомъ духѣ. Истинные послѣдователи Сократа справедливо считали это отпаденіемъ отъ учителя: Мнѣніе, будто сократовское ученіе могло безъ всякаго разрыва развиться и въ гедонизмъ, не имѣетъ основанія.—Уже въ своей теорїи познанія Аристиппъ является послѣдователемъ не Сократа съ его діалектикой понятій, а Протагора съ его сенсуализмомъ и субъективизмомъ. Мы воспринимаемъ не самыя вещи, а только наши собственныя состоянія, вызванныя вещами (πάθη). Мы не имѣемъ возможности утверждать, что данный предметъ бѣлъ или сладокъ; можно только сказать, что мы отъ него получили ощущеніе сладости или ощущеніе бѣлаго цвѣта. Хотя всѣ мы и называемъ наши ощущенія общими словами, но они не обща многимъ лицамъ собственность, а отдѣльное достояніе каждаго единичнаго человѣка. Слѣдовательно, отъ этихъ замкнутыхъ въ субъектѣ ощущеній нѣтъ дороги къ общимъ понятіямъ, имѣющимъ значеніе для всѣхъ людей.—Въ основу практической философіи должно положить ощущенія наслажденія и страданія. Человѣкъ, какъ и всѣ прочія живыя существа, отъ природы и начиная съ перваго своего дыханія, стремится къ удовольствію и противится страданію. Всякое цѣлесообразное дѣйствіе имѣетъ въ виду именно эти ощущенія, возникающія не въ органахъ чувствъ, а внутри нашей души. Первая и послѣдняя наша цѣль—достигнуть удовольствія. Съ физиологической точки зрѣнія удовольствіе есть мягкое ровное движеніе души, а страданіе рѣзкое движеніе. Посрединѣ между тѣмъ и другимъ лежитъ нейтральное состояніе полнаго покоя, которое можно сравнить со сномъ. Оно для этики не имѣетъ значенія. Цѣль хотѣнія и дѣйствованія—единичное движеніе удовольствія и именно удовольствіе настоящаго момента. Счастье—это мыслимая нами совокупность многихъ актовъ удовольствія, и настоящихъ,

и прошедшихъ, и будущихъ. Оно не можетъ быть цѣлью. Не ради этого существующаго въ мысли счастья мы стремимся къ отдѣльному переживанію удовольствія; наоборотъ, къ счастью мы стремимся ради отдѣльнаго удовольствія. Дѣйствительно существуетъ не то, что мыслится, а то, что переживается. — Изъ этого центрального пункта аристипповскаго ученія объ удовольствіи вытекаетъ практическое предписаніе—жить для мгновеній. Печалиться по прошлому—безуміе. Прошлаго вѣдь уже не существуетъ. Забота о будущемъ не служить ни къ чему. Будущее неизвѣстно. Только настоящее мгновеніе—наше. Его надо постоянно ловить и не допускать, чтобъ наслажденіе имъ нарушалось. Слѣдствіемъ приложенія этихъ принциповъ являлась измѣнчивость, постоянное примѣненіе къ даннымъ отношеніямъ, примѣръ которой самъ Аристиппъ показывалъ въ своей жизни. Эта оппортунистическая мудрость (*φρόνησις*) и есть добродѣтель и, какъ средство къ цѣли, благо. Въ ней содержатся и прочія отдѣльныя добродѣтели народной морали. Ни одно дѣяніе само по себѣ и по природѣ ни честно, ни безчестно, ни славно, ни постыдно. Оно дѣлается таковымъ по обычаю и установленію. Однако мудрый будетъ подчиняться этимъ постановленіямъ, чтобы избѣжать наказанія и безчестія. Добродѣтель умеренности состоитъ не въ томъ, чтобы отказываться отъ удовольствія, а въ томъ, чтобы господствовать надъ нимъ въ самомъ наслажденіи и направлять къ желанной цѣли. Для цѣли жизни необходимо закалываніе тѣла; оно тоже принадлежитъ къ числу добродѣтелей.

4. Антисвенъ изъ Аѳинъ (444—369) былъ извѣстнымъ софистомъ и ораторомъ еще до того, какъ подчинился вліянію Сократа. Онъ былъ бѣденъ и низкаго происхожденія и его особенно привлекала та свобода отъ потребностей и низкая оцѣнка внѣшнихъ благъ, которую проповѣдывалъ и осуществлялъ въ своей собственной жизни Сократъ. Антисвенъ односторонне подчеркивалъ эту сторону сократовскаго идеала и создалъ практическую философію жизни не для сыновей людей богатыхъ, какъ прочіе софисты, а для бѣдныхъ и низкихъ по происхожденію. Онъ хотѣлъ показать имъ, что не пользуясь утонченными наслажденіями и ученою образованностью высшихъ сословій, они могутъ

жить лучше и съ большимъ чувствомъ довольства, чѣмъ богатые. Такимъ образомъ въ практическомъ своемъ идеалѣ Антисеенъ примыкаетъ къ Сократу. Но ученіе его о познаніи завершается положеніемъ, въ которомъ оспаривается самый центральный пунктъ сократовской діалектики. Сократъ думаетъ, что знаніе можно пріобрѣсти только путемъ мышленія съ помощью понятій и потому особенно настаиваетъ на опредѣленій понятій; Антисеенъ же учитъ, что простую реальную вещь опредѣлить нельзя; ее можно только назвать. Поэтому фундаментъ всякаго образованія — изслѣдованіе названій. Опредѣленіе, какъ и всякое другое сужденіе, приписываетъ подлежащему сказуемое; но этимъ способомъ никогда нельзя выразить сущность подлежащаго, а только его свойства. Понятія сказуемаго не выражаютъ чего нибудь реального (ὄντα), какъ то дѣлаютъ названія единичныхъ вещей; ими выражается только свойство, т. е. постигнутое мышлею сходство одного реального предмета съ другимъ. А что свойства не реальные вещи, ясно уже изъ того, что мы приписываемъ одному и тому же предмету много свойствъ. Невозможно — говорить Антисеенъ вслѣдъ за элейцами, — чтобъ единое въ то же время было и многимъ. Отсюда слѣдуетъ, что реальна только единичная, чувственно воспринимаемая вещь. Понятія — простыя созданія мысли. Эта номиналистическая логика и онтологія сдѣлали для Антисеена невозможнымъ научное основаніе этики, какъ обосновалъ ее Сократъ. Да онъ и прямо отрицаетъ, чтобъ для пріобрѣтенія добродѣтели требовалось много размышленій и ученья. Тутъ суть въ дѣлахъ, а не въ словахъ. Онъ хотѣлъ научить своихъ учениковъ добродѣтели примѣромъ, давъ имъ образецъ, которому они могли бы подражать. — Добродѣтель — единственное истинное благо и ея одной совершенно достаточно для счастливой жизни. Подъ добродѣтелью же Антисеенъ разумѣлъ пріобрѣтаемую путемъ упражненія (ἀσκησις) крѣпость тѣла и души, благодаря которой человѣкъ сводитъ до минимума свои потребности, и пріобрѣтаетъ вслѣдствіе этого независимость отъ всего внѣшняго, внутреннюю свободу и счастье. Для того, чтобъ пріобрѣсть эту сократовскую крѣпость, надо закалывать упражненіемъ тѣло и душу. Для здоровой жизни нужны работа и трудъ, не только умственные, но и физическіе. По-

Поскольку трудъ (πόνος) есть благо, постольку изнѣживающее удовольствіе — зло. Никогда не должно ставить цѣлью своей удовольствіе. Но то удовольствіе, которое само собой сопровождаетъ трудъ, естественно и безвредно; таковы же удовольствія, вытекающія изъ удовлетворенія истинныхъ потребностей. Богатство, знатное происхожденіе, слава и честь не имѣютъ цѣнности въ глазахъ циниковъ, такъ же какъ и удовольствіе. Безчестіе и худая молва цѣлебны для человѣка. Они закаляютъ душу, какъ физическій трудъ тѣло. Истинно высокорожденъ и истинно богатъ только добродѣтельный. — Съ понятіемъ природы и „установленія“ Антисѣенъ распоряжается совершенно въ духѣ софистическаго Просвѣтительства. Источникъ всѣхъ золъ—противорѣчащія природѣ установленія и условности. Антисѣенъ и циники примѣняютъ это само по себѣ растяжимое положеніе въ такомъ смыслѣ, который кореннымъ образомъ враждебенъ культурѣ. Ихъ критика существующаго государственнаго и общественнаго строя вмѣстѣ съ водой выливаетъ изъ ванны и ребенка. Политическій идеалъ циниковъ—общечеловѣческое государство: е д и н о стадо, е д и н ѣ пастырь. Естественное право вездѣ и для всѣхъ людей одно и тоже. Раазличія положительнаго права возникли только благодаря многочисленнымъ отклоненіямъ отъ естественнаго; они то и раскалываютъ теперь человѣчество на множество воюющихъ другъ съ другомъ народовъ и государствъ. — Въ практической политикѣ циники колебались между анархіей и просвѣщеннымъ абсолютизмомъ. Единобрачіе и семейная жизнь тоже, по ихъ заявленію, противорѣчатъ природѣ. Здѣсь, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, они брали за образецъ животныхъ и хотѣли замѣнить эти общественныя установленія свободной любовью. Въ религіи циники считали политеизмъ народной религіи чистой условностью; естественно, по ихъ мнѣнію, только монотеизмъ.

5. Э в к л и д ѣ изъ Мегары жилъ одновременно съ Антисѣеномъ. Имъ основана Мегарская школа, являвшаяся представительницей видоизмѣненнаго подѣ сократовскимъ вліяніемъ и дополненнаго съ этической стороны элейзма. — Эвклидъ не довѣряетъ чувственному воспріятію, а только мышленію чрезъ посредство понятій: это соответствуетъ и ученію Сократа и ученію Парменида. Вмѣстѣ съ Парменидомъ онъ

принимаетъ единство, недѣлимость, вѣчность и неизмѣнность сущаго; но подѣ сократовскимъ вліаніемъ опредѣляетъ это единое сущее, какъ благо. Онъ называетъ его многими именами, то богомъ, то разумомъ, то мудростью, то именами другихъ добродѣтелей. Какъ въ мірѣ истиннаго бытія есть только одно благо, такъ въ практическомъ отношеніи для человѣка существуетъ только одна добродѣтель, хотя ее и называютъ разными именами. Это ученіе прямо приписывается Эвклиду. Съ нимъ не совмѣстимо допущеніе множественности идей, которое присваивали Эвклиду на основаніи одного ложно понятаго мѣста въ платоновскомъ „Софистѣ“ (είδων φίλοι 246 В). — Если сущее есть благо, то и обратно, благо должно имѣть свойства истинно сущаго въ элейскомъ смыслѣ. Добродѣтель должна быть такимъ состояніемъ души, которое чуждо всякаго страданія и всякаго измѣненія. Съ этимъ согласуется ученіе одного изъ младшихъ мегарцевъ, Стилпона; послѣдній заявлялъ, что апатія и автаркія высшее благо. Подобный же взглядъ высказывалъ въ своемъ ученіи и Эвклидъ. Мегарцы, какъ и циники, держатся низкой оцѣнки всѣхъ внѣшнихъ благъ; и та и другая школа проповѣдуетъ автаркію добродѣтельнаго человѣка, но глубокое различіе между этими школами полагаетъ то обстоятельство, что для циниковъ чувственно воспринимаемая вещи представляютъ единственную реальность, а для мегарцевъ они—не существующее. Соответственно этому и автаркія понимается у тѣхъ и другихъ совершенно различно. — Мегарцы, какъ и до нихъ уже Зенонъ элейскій, не много могли сказать о положительной части своего ученія. По примѣру Зенона они направили свое остроуміе главнымъ образомъ на то, чтобъ отыскать противорѣчія въ обыкновенномъ міропониманіи, т. е. въ допущеніи множества подвижныхъ и измѣнчивыхъ реальныхъ субстанцій. При этомъ мегарцы частью пользовались старыми зеноновскими уловками, частью придумали новыя по тому же образцу. Поэтому ихъ называютъ эристами и діалектиками κατ'ἔραστῆν. — Изъ нихъ Стилпонъ оспариваетъ, что мы можемъ высказывать что нибудь о субъектѣ сужденія. Въ этомъ Стилпонъ соприкасается съ Антисѣномъ (см. выше, стр. 47), но дѣлаетъ свое утвержденіе съ другою цѣлью и въ связи съ другими условіями. — Эвбулиду, ожесточенному врагу

Аристотеля, приписывается изобрѣтеніе разныхъ софизмовъ, вродѣ *ψευδόμενος σφρίστος* и т. д. На рѣшеніе этихъ софизмовъ догматическіе логики потратили потомъ не мало чернилъ. — Дюдоръ Кронъ, по стопамъ Зенона, доказываетъ невозможность движенія. Другое доказательство его касается понятія возможности: возможно лишь то, что уже истинно существуетъ или будетъ существовать. Въ связи съ этимъ стоитъ воарѣніе, что все происходящее происходитъ необходимо; этими положеніями имѣется въ виду устранить напр. понятіе потенциальнаго бытія, столь важное для аристотелевской философіи. Понятіе это представляетъ изъ себя нѣкоторое неуловимое среднее между сущимъ и несущимъ, и должно было дать возможность уразумѣть бываніе, которое отрицали мегарцы.

## II. Платонъ (427—347).

Всѣ изложенныя нами выше полусофистическія и одностороннія направленія философіи являются фономъ, на которомъ отчетливо выдѣляются фигуры Платона и Аристотеля, руководящихъ и самыхъ вліятельныхъ въ историческомъ отношеніи философовъ IV столѣтія.

Платонъ<sup>1)</sup> глубже остальныхъ сократовцевъ понялъ ученіе и методъ изслѣдованія своего учителя во всемъ ихъ значеніи

<sup>1)</sup> Платонъ принадлежалъ къ знатному афинскому семейству (мать происходила изъ рода Солона; отецъ считался потомкомъ послѣдняго афинскаго царя Кодра). Получилъ тщательное образованіе. Философію изучалъ сперва у Кратила, слѣдовавшаго гераклитовскому ученію, потомъ у Сократа. Много лѣтъ провелъ въ путешествіяхъ. Былъ въ Египтѣ, въ Киренѣ, въ Нижней Италіи; три раза ѣздилъ въ Сиракузы и жилъ при дворѣ тамошнихъ тиранновъ. Собраніе сочиненій Платона содержитъ 35 діалоговъ, сводъ опредѣленій (*дрои*) и 13 писемъ (не считая 7 діалоговъ признанныхъ уже въ древности не подлинными); изъ всего этого матеріала не оспаривается совершенно подлинность 6 діалоговъ: Федръ, Федонъ, Теететъ, Государство, Пиръ, Тимей. Подлинность большинства остальныхъ болѣе или менѣе вѣроятна. — Всѣ діалоги можно раздѣлить на три группы. Къ первой относятся ювонескія произведенія: Гиппій, Лисисъ, Хармидъ, Лахесъ, Аполлогія, Критонъ, Евтифронъ, и др. Позднѣе написаны: „Протагоръ“, „Горгій“, „Эвтидемъ“, „Кратилъ“, „Менонъ“, „Теететъ“. Къ группѣ произведеній старческаго возраста несомнѣнно относятся „Законы“. Къ позднѣйшимъ же произведеніямъ принадлежатъ и „Федонъ“, „Тимей“, „Крвтія“, „Филебъ“, VI и VII книги „Государства“. — Изъ произведеній

и плодотворности. Вмѣстѣ съ Сократомъ онъ исходилъ изъ научнаго изслѣдованія „человѣческихъ вещей“, но не ограничился этимъ однимъ, а попытался основать философію, охватывающую всю дѣйствительность. Самыми важными проблемами онъ, какъ и его учитель, считаетъ проблемы человѣческой жизни. Основывая научную этику и ученіе о государствѣ, онъ хочетъ дать незыблемыя основы и для нравственнаго сознанія народа, которое было расшатано скептическими и субъективистическими теоріями просвѣтительства. Но Платонъ думалъ, что при этомъ невозможно ограничиться этикой и политикой. Задачу человѣка и государства можно опредѣлить только научнымъ путемъ, подвергнувъ изслѣдованію природу человѣка и его положеніе во вселенной. Поэтому, въ кругъ изслѣдованія необходимо вовлечь психологію и онтологію. Но въ онтологіи нельзя дойти до прочно удостовѣренныхъ событій безъ ученія о познаніи.—Такимъ образомъ Платонъ расширилъ область философскаго изслѣдованія за предѣлы, поставленныя ей Сократомъ. Но при этомъ само по себѣ оказалось необходимымъ занять опредѣленное положеніе по отношенію къ ученіямъ досократовскихъ философовъ о мірѣ, о человѣкѣ и познаніи. И вотъ Платонъ предпринимаетъ величественный синтезъ самыхъ значительныхъ мыслей, высказанныхъ въ бывшей до него философіи. Онъ хочетъ подвести итогъ всему ея развитію и воспринять въ свою новую систему все истины, содержащіяся въ старыхъ ученіяхъ. Ионическая натурфилософія въ формѣ, приданной ей Гераклитомъ, элейское ученіе о бытіи, математическая спекуляція и ученіе о душѣ пифагорейцевъ—все это дало важный матеріалъ для его заданія. Но все ихъ мысли были подчинены главной сократовской мысли о нравственномъ познаніи и съ помощью сократовскаго метода подняты до болѣе высокой степени научности.

*Идеаль знанія: индукція и дедукція.* Діалектическій методъ Сократа сталъ для Платона исходнымъ пунктомъ гносеоло-

---

арѣлаго возраста надо упомянуть „Федръ“, „Пиръ“, „Государство“, „Софистъ“, „Политикъ“, „Шарменидъ“. Впрочемъ, вопросъ о хронологическомъ порядкѣ діалоговъ рѣшается различно.—Юношескіе діалоги Платона отражаютъ еще ученіе Сократа; діалоги зрѣлаго возраста содержатъ специально платоновскія, самостоятельныя воззрѣнія; позднѣйшіе діалоги указываютъ на сильное вліяніе пифагорейства.

гическихъ соображеній. Изъ него Платонъ почерпнулъ свой идеаль знанiя. Въ основѣ всего сократовскаго метода лежитъ убѣжденiе, что не всякое истинное сужденiе является знанiемъ потому только, что оно истинно; знанiе составляютъ лишь тѣ истинныя сужденiя, которыя мыслящее ихъ лицо можетъ общезначимымъ образомъ обосновать и защитить противъ всякихъ нападенiй. Какъ мы уже видѣли, изслѣдованiя Сократа, направленные исключительно на этические вопросы, восходили путемъ индукцiи отъ единичнаго къ общему; затѣмъ изъ приобрѣтеннаго такимъ путемъ общаго принципа выводилось дедуктивно сужденiе о спорномъ единичномъ случаѣ. При этомъ оказывалось, что понятiя добродѣтелей: справедливости, благораумiя, мужества, и другiя понятiя цѣнности примѣнялись всѣми людьми; но пока содержанiе этихъ понятiй не устанавливалось путемъ опредѣленiя, при ихъ примѣненiи въ отдѣльныхъ случаяхъ возникали колебанiя и неопредѣленность. Однако эту неопредѣленность всегда бывало возможно устранить. Нужно было только выяснитъ понятiе, исходя изъ примѣненiя его въ другихъ случаяхъ, и затѣмъ снова примѣнить къ данному сомнительному случаю. При такомъ методѣ оказывалось, что общее понятiе является источникомъ знанiя объ единичныхъ вещахъ. Но источникомъ самого понятiя отнюдь не могутъ быть тѣ отдѣльные случаи его примѣненiя, изъ которыхъ оно выводилось при изслѣдованiи. Вѣдь всѣ они предполагаютъ уже это понятiе, какъ нѣчто данное. Понятiе уже имѣлось въ душѣ, но было неясно. Индукцiя послужила только эвристическимъ методомъ, съ помощью котораго оно было выяснено; между тѣмъ дедукцiя дала новое, абсолютно достовѣрное знанiе.— Такимъ путемъ Платонъ пришелъ къ тому мнѣнiю, что знанiе приобрѣтается только съ помощью дедукцiи и что предѣлы возможности знанiя совпадаютъ съ предѣлами возможности дедукцiи. Теперь требовалось найти, почему знанiе приобрѣтается исключительно только путемъ мышленiя съ помощью понятiй (отвлеченнаго мышленiя).

*Понятiя цѣнностей.* Понятiя цѣнностей, которыя изслѣдовалъ Сократъ—понятiя истиннаго, добраго, прекраснаго—не возникаютъ изъ опыта; тѣмъ не менѣе они въ насъ существуютъ i: мы можемъ съ помощью этого же опыта сознать

ихъ содержаніе; они представляютъ источникъ всѣхъ правильныхъ отдѣльныхъ сужденій о цѣнности.—Изъ опыта эти понятія не могутъ возникнуть. Вѣдь въ опытѣ не имѣется ничего, точно имъ соотвѣтствующаго. Все, что мы называемъ хорошимъ или прекраснымъ, хорошо или прекрасно на одномъ мѣстѣ, или въ одно мгновеніе, или въ одномъ отношеніи и т. д.; на другомъ мѣстѣ, или въ другое мгновеніе, или въ другомъ отношеніи оно уже не хорошо или не прекрасно. У насъ имѣется понятіе объ абсолютно хорошемъ, и мы при-мѣняемъ его къ опыту, какъ масштабъ, и только благодаря этому получаемъ возможность называть что нибудь относительно хорошимъ.—Далѣе, если бы эти понятія были просто выведенными изъ опыта мыслями, то какъ бы они могли имѣть нормативное значеніе, т. е. какъ бы они могли содержать требованіе формировація эмпирической дѣйствительности, значимость котораго совершенно не зависитъ отъ вопроса, выполнено оно или невыполнено.

Итакъ понятія цѣнностей не происходятъ изъ опыта, они не представляютъ изъ себя ни образовъ единичныхъ эмпирическихъ вещей, ни мыслей, возникшихъ изъ переработки этихъ образовъ. Откуда же они возникаютъ? Остается одинъ источникъ: когда мы выясняемъ эти понятія съ помощью опыта, въ нихъ раскрывается для насъ предшествующее всякому чувственному опыту познаніе. Изъ послѣдняго то и черпается знаніе цѣлой значительной области опыта.—Но такое познаніе должно имѣть соотвѣтствующій объектъ. Оно отличается отъ чувственнаго воспріятія и представляетъ изъ себя высшій способъ познанія; поэтому и предметъ его долженъ отличаться отъ предмета чувственнаго воспріятія и тоже долженъ быть выше его.

*Идеи добра, красоты и т. д.* Такимъ предметомъ и являются сама красота, само благо и т. д., въ видѣ всеобщей формы (εἶδος). По мнѣнію Платона разсматривать эту форму какъ нѣчто неральное было бы неправильно. Вѣдь ей присущи признаки истиннаго бытія (по элейскому ученію),—вѣчность и неизмѣнность. Чувственно воспринимаемые предметы, существующіе въ пространствѣ и времени, не имѣютъ этихъ признаковъ, а обычное пониманіе, между тѣмъ, увѣрено въ ихъ реальности. — Мышленіе высшій способъ познанія, чѣмъ чувственное воспріятіе: только съ его помощью

дѣлается возможнымъ знаніе. Соотвѣтственно этому — думаетъ Платонъ—и предметы мышленія должны быть выше и болѣе реальны, чѣмъ предметы чувственнаго воспріятія.

*Апріорность математическихъ понятій.* Первымъ и самымъ главнымъ корнемъ, изъ котораго выросла у этого ученика Сократа мысль о реальности и апріорности всеобщихъ формъ, являются—и въ психологическомъ и въ историческомъ отношеніи—этическія и эстетическія понятія цѣнности. Но это не единственный корень. Изученіе пивагорейскихъ писаній, а позже и личное общеніе съ пивагорейцами, обратили вниманіе Платона на значеніе математики для познанія природы. Въ области этики познаніе дѣлается возможнымъ только при помощи неэмпирическихъ понятій цѣнности; въ области познанія природы совершенно ту же роль, казалось, играютъ математическія понятія. И они, по видимому, не выводимы изъ опыта. Математическая точка, прямая линія, поверхность и тому подобныя основныя понятія геометріи—все это не копія предметовъ, имѣющихся въ чувственномъ мірѣ, а, конечно, отраженія умопостигаемыхъ реальностей. Ибо возможно такое знаніе о нихъ, которое имѣетъ силу до всякаго чувственного опыта и независимо отъ него и въ то же время служитъ источникомъ всѣхъ знаній, какія мы можемъ приобрѣсти о тѣлахъ. Такимъ образомъ здѣсь открывается доступъ ко второй области реальныхъ, вѣчныхъ и неизмѣнныхъ формъ; эта область стоитъ въ такомъ же отношеніи къ оформленной ею части эмпирическаго міра, въ какомъ понятія цѣнности стоятъ къ міру нравственности.

*Апріорность категорій.* Платонъ думалъ, что открылъ еще и третью область не-эмпирическихъ понятій. — Это самыя общія логическія понятія, лежація въ основѣ всякаго мышленія и сужденія, какъ то: бытіе и небытіе, равенство и неравенство, тождественность и различіе, великость и малость, единство и множество. У Платона нѣтъ нигдѣ связнаго изслѣдованія, въ которомъ доказывалось бы неэмпирическое происхожденіе этихъ понятій. Но многочисленныя случайныя замѣчанія показываютъ намъ, что онъ считалъ и ихъ также невыводимыми изъ чувственного опыта, по такимъ же основаніямъ, какъ понятія цѣнностей и математическія понятія. Въ чувственномъ опытѣ нѣтъ абсо-

лютнаго равенства, изъ воспріятія котораго могло бы возникнуть понятіе равенства. Двѣ вещи изъ міра опыта можно назвать равными другъ другу только съ ограниченіями и относительно, приче́мъ въ видѣ масштаба примѣняется уже аранѣ имѣющаяся идея абсолютнаго равенства. Великость въ абсолютномъ смыслѣ тоже не подходитъ ни къ какой вещи: *A* сравнительно съ *B* велико, сравнительно же съ *B* мало. Точно также ни одна чувственно воспринимаемая вещь не соотвѣтствуетъ ни понятію единства, ни понятію множества,—это ясно на основаніи элейскихъ изслѣдованій. Одна и таже вещь можетъ, вѣдь, пониматься съ одной точки зрѣнія, какъ единство, съ другой—какъ множество. Наконецъ бытіе, въ томъ значеніи, какое придали этому понятію Гераклитъ и Парменидъ,—бытіе абсолютное и исключющее всякое бваніе,—необходимо должно было также представляться Платону не-эмпирическимъ понятіемъ: въ чувственномъ опытѣ нельзя открыть подобнаго бытія.

*Ученіе объ идеяхъ.* Изъ этихъ трехъ корней выросло платоновское воззрѣніе о реальности формъ. Платонъ учитъ, что каждая форма существуетъ отдѣльно и независимо отъ вещей, которыя называются по ея имени. Но такъ какъ формы существуютъ не въ пространствѣ, то и отдѣльность эту нельзя понимать въ пространственномъ смыслѣ. Подъ нею разумѣется лишь, что формы независимы отъ единичныхъ вещей, поскольку не затрогиваются измѣненіями этихъ послѣднихъ—возникновеніемъ, уничтоженіемъ, умноженіемъ числа. Формы эти вѣчны и неизмѣнны и каждая изъ нихъ есть единственное въ своемъ родѣ, единое во многомъ. — Съ этой стороны ученіе о реальныхъ формахъ приобретаетъ новое значеніе. Оно должно не только объяснить существованіе апріорнаго въ нашемъ сознаніи, но и разрѣшить проблему, которою занимались прежніе и современные Платону философы: — какъ одна вещь можетъ быть многимъ, а многія вещи — однимъ и тѣмъ же. Вещь имѣетъ много свойствъ. Греки, по условіямъ своего языка, представляли это такъ, что одна вещь есть многое. Это казалось противорѣчіемъ. Тогда еще не обратили вниманія на различіе словечка „есть“ въ различныхъ предложеніяхъ. Въ однихъ предложеніяхъ оно представляетъ связку, соединяющую названіе свойства съ названіемъ предмета, въ

другихъ имѣть другой смыслъ, напр., въ тѣхъ предложеніяхъ, въ которыхъ выражаетъ существованіе или тождество. Подобнымъ же противорѣчіемъ казалось и то, что многія вещи обозначаются одинаковыми именами, какъ одинаковыя по существу. — Если принять, что реальность свойственна лишь формамъ, каждая изъ которыхъ едина въ себѣ и единственна въ своемъ родѣ, тогда эта двойная проблема рѣшается. Промежуточная, колеблющаяся между единствомъ и множествомъ, носящая въ самой себѣ противорѣчія природа ограничится тогда чувственнымъ міромъ опыта, не имѣющимъ полной реальности. Такая точка зрѣнія совершенно измѣнила характеръ ученія о реальныхъ формахъ. Только исходя изъ нея Платонъ увидѣлъ необходимость принять реальныя формы для всѣхъ вещей природы. Строго говоря, такое допущеніе нужно было распространить и на искусственныя вещи. Но въ этомъ отношеніи Платонъ, повидимому, колебался.

*Система идей (Диалектика).* Совокупность реальныхъ формъ является по этому воззрѣнію замкнутымъ въ себѣ міромъ умопостигаемыхъ объектовъ. Онъ существуетъ на ряду съ чувственнымъ міромъ и представляетъ изъ себя всю совокупность истиннаго бытія. Изъ ученія о познаніи мы пришли къ онтологіи.—Этотъ умопостигаемый міръ отличается отъ единаго сущаго, о которомъ учила элейско-мегарская школа: онъ содержитъ многообразіе формъ. Но не смотря на все многообразіе, міръ этотъ долженъ являться единствомъ, ибо идеи имѣютъ между собою связующее общее. Каждое сужденіе выражаетъ отношеніе между двумя идеями.— Всякая идея содержитъ въ себѣ наряду съ бытіемъ небытіе: вѣдь она отличается отъ всѣхъ остальныхъ идей, значить не есть то, отъ чего отлична. Только благодаря такой примѣси небытія и становится возможнымъ бытіе, какъ многообразіе сущностей. Если различіе между двумя идеями абсолютно, то у нихъ значить нѣтъ ничего общаго, что могло бы ихъ связывать другъ съ другомъ; поэтому ихъ нельзя соединить въ одно истинное сужденіе. Если же различіе ихъ, наоборотъ, относительно, то связующее общее между ними существуетъ: онѣ стоятъ въ связи другъ съ другомъ, какъ родъ и видъ (въ логическомъ подчиненіи) или какъ понятіе сущности и свойства. Наиболѣе общія родовыя по-

нятія, какъ то бытіе и небытіе, тожественность и различіе, единство и множество, покой и движеніе, проходятъ черезъ всѣ остальные и потому могутъ вступать въ соединеніе со всѣми ими. Возникаетъ такимъ образомъ многообразная система понятій. Задача философіи дать схему этой системы и ея расчлененій. Методъ философіи—діалектика. Діалектика, съ помощію опредѣленія понятій и логическаго раздѣленія ихъ, изслѣдуетъ всѣ отношенія между идеями.

*Чувственный міръ. Его отношеніе къ идеямъ.* Итакъ понятіе умопостигаемаго у Платона существенно отличается отъ элейско-мегарскихъ воззрѣній. Изъ него вытекаетъ коррелятивное, столь-же сильно отличающееся отъ нихъ, пониманіе чувственнаго міра. Для элейцевъ чувственный міръ абсолютная противоположность умопостигаемому и, какъ таковая, есть нѣчто недѣйствительное; для Платона—это срединный міръ. Онъ стоитъ между дѣйствительностью и недѣйствительностью, между сущностью и лишеннымъ сущности, и причастенъ тому и другому. Это дѣйствительность низшаго порядка.—Платонъ не смогъ точнѣе опредѣлить отношеніе между чувственнымъ и умопостигаемымъ міромъ. Для выраженія этого отношенія онъ пользуется только образными обозначеніями. Идея присуща многимъ вещамъ, получающимъ по ней свое названіе (парусія); эти вещи причастны ей (метексисъ). Какъ именно мыслимо, что въ себѣ самой неподвижная, единая идея можетъ, не отдаляясь отъ себя и не раздѣляясь, быть присущей многимъ вещамъ—этого Платонъ не могъ объяснить. Тамъ, гдѣ господствуетъ точка зрѣнія цѣнности и идеи противопоставляются обычной дѣйствительности не только въ качествѣ чего то болѣе реального, но и болѣе совершеннаго, — тамъ у Платона является другой образъ: онъ прототипы и образцы (парадигмы); чувственныя вещи — неполныя подражанія и копіи ихъ.

*Идея блага.* Если міръ идей образуетъ единую систему, такъ что бытіе и небытіе, единое и многое, гармонически смыкаются въ одно многообразно расчлененное единство,—то система эта должна завершиться одной высшей и наиболѣе общей идеей. Это не идея бытія. Последнее въ видѣ коррелата требуетъ небытія. Не можетъ быть она и идеей единства, потому что и единство требуетъ коррелата—мно-

жества. Есть еще болѣ высокая идея—идея блага; она перебрасывает мостъ черезъ всея противоположности. И въ мірѣ истиннаго бытія есть еще одна противоположность, также требующая примиренія. Сущее какъ объектъ—есть истина; сущее какъ субъектъ—есть познаніе. Надъ ними должны стоять еще нѣкоторый субъекто-объектъ, который познанному придаетъ истину, познающему знаніе, потому что самъ онъ стоитъ выше ихъ противоположности. Познающее и познаваемое коррелаты. Какъ могло бы это быть, еслибъ они не истекали изъ одного и того же источника? Когда философъ восходитъ отъ чувственнаго міра къ все высшимъ и высшимъ идеямъ, то съ наибольшимъ трудомъ и самую послѣднюю познается имъ идея блага. Если онъ позналъ ее—онъ уже у цѣли.—Такимъ образомъ Платонъ признаетъ, что идея блага стоитъ въ ряду идей выше, чѣмъ идея бытія. Это доказываетъ, что аксіологическая точка зрѣнія для него важнѣе онтологической. Такое ученіе соотвѣтствуетъ принятію идей какъ образцовъ сущаго; но не соотвѣтствуетъ взгляду, что каждому множеству вещей, носящихъ одно и тоже имя, соотвѣтствуетъ отдѣльная идея. По второму взгляду должна бы существовать въ видѣ коррелата къ идеѣ блага и идея дурного. Идея блага не могла бы тогда быть наиболѣ общей, всеобъединяющей идеей. Если же дѣйствительно идея блага самая высшая, то въ мірѣ идей все хорошо. Истинно реальное совпадаетъ съ истинно хорошимъ. Но тогда міръ идей не можетъ объяснить обычную дѣйствительность и содержащееся въ ней дурное. Надо допустить что есть еще иной принципъ, дѣйствующій противоположно хорошему. Но прежде чѣмъ слѣдовать Платону дальше въ этомъ направленіи, мы должны изложить его ученіе о душѣ.

*Ученіе о душѣ.* Душа — это духовное, какъ субъектъ; идеи — духовное, какъ объектъ. Возникаетъ вопросъ, въ какомъ же отношеніи другъ къ другу находятся душа и идеи? Въ платоновскомъ ученіи о душѣ сказались вмѣстѣ гносеологическо-онтологическая и чисто психологическая и этическая точка зрѣнія. Съ гносеологической точки зрѣнія Платонъ дѣлаетъ изъ всего вышесказаннаго такой выводъ: существуютъ три ступени познания — чувственное воспріятіе, мнѣніе, знаніе. Онѣ отличаются другъ отъ друга по

объекту. Чувственное воспріятіе познаетъ только чисто вещественные предметы, которые, какъ таковые, лишены сущности. Мнѣніе соотвѣтствуетъ обычной дѣйствительности, которая составлена вмѣстѣ и изъ формъ и изъ матеріальнаго. Знаніе же имѣетъ своимъ предметомъ исключительно однѣ формы. Соотвѣтственно этой градаціи объектовъ — думаетъ Платонъ — необходимо принять и градацію силъ самой души. Чувственное воспріятіе есть такая дѣятельность души, при которой послѣдняя дѣйствуетъ совмѣстно съ тѣломъ. Мнѣніе—сужденіе о тѣхъ вещахъ, которые доступны воспріятію. Въ этомъ случаѣ дѣятельность души также несвободна: ей мѣшаетъ тѣло. Только въ мышленіи при помощи понятій и въ познаніи душа, какъ таковая, вступаетъ въ непримѣтное соприкосновеніе съ сущимъ и истиню.—Такое гносеологическое воззрѣніе приводитъ къ опредѣленнымъ психологическимъ взглядамъ. Душа, по мнѣнію Платона, есть существо посредствующее между чувственнымъ и умопостигаемымъ міромъ. Корнями она погружена въ чувственный міръ, а стремится вверхъ, въ міръ умопостигаемый. Если она хочетъ достигнуть истиннаго знанія, то должна стремиться къ наибольшему освобожденію отъ узъ тѣла. Средство къ этому — діалектическое обученіе, которое шагъ за шагомъ, постепенно приводитъ къ познанію идей. Эмпирическая дѣйствительность помогаетъ сознать идеи, но черпаетъ ихъ душа вовсе не изъ этой дѣйствительности; послѣдняя содержитъ въ себѣ только недостаточныя копіи идей. Слѣдовательно душа должна была созерцать эти идеи уже до всякаго обычнаго опыта. Она забыла ихъ, потому что соединилась съ тѣломъ; опытъ же помогаетъ ей вспомнить это забытое видѣнное—и только. Познание есть припоминаніе. Мы видимъ смутныя копіи въ чувственномъ мірѣ—и это даетъ толчекъ къ припоминанію соотвѣтствующей идеи. Діалектика же, изслѣдуя связь и порядокъ идей, помогаетъ такимъ образомъ дальнѣйшему припоминанію. — Гносеологическое признаніе апріорнаго приводитъ въ этомъ пунктѣ къ широко захватывающимъ выводамъ о природѣ и судьбахъ души. Если душа при познаніи только вспоминаетъ видѣнное ею раньше, то значитъ она существовала и до жизни въ тѣлѣ, сама по себѣ. Тутъ Платону представляется случай прим-

кнутъ къ представлєніямъ о судьбахъ души, выработаннымъ орфической и пифагорейской мистикой. Душа заключена въ тѣлѣ, какъ въ темницѣ, за прежнюю вину. Она не уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ, обитаемымъ ею, а переходитъ все въ новыя и новыя тѣла. Если она вела себя въ каждой изъ этихъ отдѣльныхъ жизней такъ, какъ угодно божеству, то пройдя извѣстный рядъ жизненныхъ періодовъ, можетъ возвратиться наконецъ на свою небесную родину.—Всѣ эти представленія превосходно подходили къ платоновскому кругу мыслей. Они привлекали его больше всего своею этической пригодностью, которая содѣйствовала и возникновенію ихъ. Они ставили душѣ переходящую за предѣлы земной жизни задачу, воодушевляющую къ высшему нравственному стремленію. Такимъ образомъ изъ религиозныхъ преданій, которыя находили, казалось, подтвержденіе въ научныхъ соображеніяхъ, возникло ученіе о безсмертіи души.—Изъ ученія о припоминаніи (анамнезисъ) вытекло предсуществованіе души, а оно, казалось, доказывало, что душа первоначально принадлежитъ не къ міру чувственнаго и преходящаго, а къ міру вѣчнаго, и должна въ него когда нибудь возвратиться.—Душа созерцала идеи. Но познаваться можетъ только подобное подобнымъ. Значитъ, если не вся душа, то хоть одна составная часть ея должна быть по сущности своей тождественна съ идеями, т. е. вѣчна и непреходяща. Но эта высшая составная часть, разумъ — чисто духовное, поскольку оно является субъектомъ — собственно и составляетъ сущность души. Душа сдѣлалась многочастной только временно, благодаря соединенію своему съ тѣломъ, такъ какъ при этомъ къ разумному присоединилось неразумное, затемненное тѣломъ. Первоначально же душа проста, и такъ какъ всякое уничтоженіе есть только разложеніе сложнаго, то эта простота тоже порука въ ея вѣчности.—Но можно стать и на ту точку зрѣнія, что сущность души составляетъ идея жизни или произвольнаго движенія. Противоположныя идеи не соединимы одна съ другою; значитъ душа не причастна идеѣ смерти. Какъ принципъ всякаго движенія душа не движется чѣмъ нибудь внѣ ея лежащимъ, но движеть сама себя; поэтому движеніе ея никогда не можетъ перейти въ покой, и жизнь ея никогда не можетъ прекратиться. Какъ

принципъ движенія, душа есть нѣчто невозникшее и непреходящее. Если-бъ прекратилъ свое движеніе самъ принципъ движенія, то всѣ движенія въ мірѣ прекратились бы и ни одно не могло бы возникнуть снова.

*Эротика.* Самая важная, самая значительная сторона Платоновскаго ученія о душѣ—его ученіе объ „эросѣ“, эротика. Желая изобразить сущность души и ея положеніе во вселенной, Платонъ пользуется для этой цѣли чисто эмпирически-психологическими соображеніями. При видѣ чувственно-воспринимаемой красоты въ душѣ загорается влеченіе любви, вершина котораго въ чувственномъ влеченіи къ воспроизведенію. Но это же влеченіе переходит и въ высшія области души. Ни одна хорошо одаренная душа не ограничивается одной чувственной любовью. Рука объ руку съ послѣдней идетъ или изъ нея развивается любовь духовная. При взглядѣ на чувственную красоту въ душѣ пробуждается воспоминаніе о первообразѣ красоты, который она видѣла до земной жизни, о потерянномъ блаженствѣ созерцанія идеальнаго міра. Это порождаетъ страстное стремленіе вновь подняться къ высшей жизни въ мірѣ идеальнаго. И чувственное влеченіе любви и страстное влеченіе къ прекрасному и доброму, которое наиболѣе чисто проявляется въ стремленіяхъ философіи—все это одно и тоже основное влеченіе человѣческой души. Но души людей въ различной степени зависятъ отъ тѣла; потому различны и ступени этого влеченія.—Такимъ образомъ „Эросъ“ можетъ служить нашимъ путеводителемъ на дорогѣ въ высъ. Онъ стремится къ обладанію прекраснымъ и добрымъ, и притомъ къ вѣчному обладанію этими высочайшими и вѣчными цѣнностями; поэтому въ немъ содержится требованіе вѣчнаго существованія души.—Эросъ—страстное стремленіе къ бессмертію. Это проявляется во всѣхъ его формахъ. Чувственно-воспринимаемому индивиду отказано въ вѣчномъ существованіи—и чувственное влеченіе къ воспроизведенію стремится обезпечить по крайней мѣрѣ продолженіе рода. Болѣе высокая форма влеченія—стремленіе къ блистательной славѣ въ потомствѣ; оно воспламеняетъ людей къ самымъ высшимъ ихъ дѣяніямъ. Но есть и духовное влеченіе къ воспроизведенію. Оно стремится породить въ душѣ любимаго человѣка и въ об-

щеніи съ нимъ, духовныхъ дѣтей, переживающихъ предѣлы единичной жизни — произведенія искусства, науки, законодательства. — Такимъ образомъ и психологическое разсмотрѣніе влеченій души приводитъ къ той же цѣли, къ какой привелъ анализъ ея познавательной дѣятельности: къ подтвержденію вѣры въ безсмертіе. То, что отъ природы является объектомъ этого основного влеченія души, должно быть для нея достижимо. Однако, въ „Пирѣ“ Платона еще нѣтъ ученія объ индивидуальномъ безсмертіи. Душа еще должна довольствоваться тѣмъ, что будетъ продолжать жить въ своихъ духовныхъ дѣтяхъ. Въ „Федрѣ“, который написанъ позднѣе „Пира“ сдѣланъ уже дальнѣйшій шагъ впередъ: „эротика“ слилась съ ученіемъ о безсмертіи. — Эросъ (говорить Платонъ), ни мудръ, ни невѣжественъ, онъ — любитель мудрости; онъ не богъ и не смертный, а великій демонъ, посредствующій между богами и смертными. Эти слова относятся и къ самой душѣ чловѣка; основное влеченіе является въ этомъ случаѣ представителемъ всей души. Она сама такое же срединное существо между чувственнымъ и умопостигаемымъ міромъ. Изъ перваго она стремится ко второму.

*Трехчастность души.* Мы видѣли, что ученіе о среднемъ положеніи души явилось результатомъ какъ анализа дѣятельности познанія, такъ и анализа душевныхъ влеченій. Но съ нимъ трудно соединить допущеніе безсмертія души, если исходить изъ основныхъ предпосылокъ платоновскаго ученія. Вѣчны и непреходящи только идеи; душа же не идея, она только причастна идеямъ. Должна бы существовать идея души, которой души такъ же причастны, какъ причастно своей идеѣ всякое множество, носящее одно названіе. — Душа можетъ быть вѣчной лишь въ томъ случаѣ, если она проста и едина въ себѣ. Но уже гносеологическій анализъ привелъ къ допущенію высшихъ и низшихъ душевныхъ силъ; и къ тому же результату Платонъ пришелъ изъ психологическихъ соображеній связанныхъ съ ученіемъ о добродѣтели. — Съ точки зрѣнія сократовскаго рационализма могла существовать только *одна* добродѣтель — разсудительность; она основывается на знаніи, которое по самой своей природѣ едино, и можетъ быть — приобрѣтена изученіемъ. Но оказалось, что нельзя провести такую точку

зрѣнія. Платонъ пришелъ къ выводу, что трудности ученія о добродѣтели можно устранить только тогда, когда мы допустимъ наряду съ разумными частями души существованіе въ ней неразумныхъ частей. Та зрѣлая и заключительная форма платоновскаго ученія о добродѣтели, которая придана ему въ „Государствѣ“, основывается на трехчастности души и на допущеніи, что для приобрѣтенія добродѣтели требуется не только ученіе, но и упражненіе. Но съ этимъ допущеніемъ несоединимо безсмертіе всей души. И чѣмъ невозможнѣе казалось оно, тѣмъ сильнѣе подчеркивалось различіе сущности и самостоятельность отдѣльныхъ частей ея. Части души становились постепенно частичными душами. Претендовать на безсмертіе могла только высшая, разумная часть души. И дѣйствительно, въ поаднѣйшей формѣ платоновскаго ученія о душѣ (въ „Тимеѣ“) безсмертная часть души различается отъ смертной. Благодаря такому превращенію разумная часть души приблизилась къ идеямъ, но при этомъ все-таки осталась единичнымъ существомъ.—Съ другой стороны различные мотивы дѣйствовали въ томъ направленіи, чтобы идеи приблизить къ душѣ.

*Душа и идея.* По первоначальному своему значенію идеи — объекты разума поэтому, какъ таковыя, онѣ недостаточны для того, чтобъ объяснить разумъ какъ субъектъ. Между тѣмъ если можно вообще откуда нибудь логически вывести его, то только изъ сферы истиннаго бытія и истинныхъ цѣнностей. Высшей реальностью казались съ одной стороны вѣчныя, неизмѣнныя формы, въ противоположность преходящимъ измѣнчивымъ чувственнымъ вещамъ; съ другой стороны, существа одаренныя сознаниемъ и произвольнымъ движеніемъ въ противоположность неодушевленнымъ. Съ онтологической точки зрѣнія всего реальнѣе было неизмѣнное, а слѣдовательно и неподвижное; съ точки зрѣнія причиннаго объясненія природы, наоборотъ, преимущество въ этомъ отношеніи должно быть отдано принципу движенія и жизни, т. е. душѣ; къ послѣднему приводила и этическая точка зрѣнія: разумъ выше чѣмъ неразумное, а разумъ можетъ обитать только въ душѣ. Отсюда объясняется, почему въ „Софистѣ“ Платонъ приписываетъ міру истинно-сущаго движеніе, жизнь, душу и разумъ. Этимъ онъ впадаетъ въ противорѣчіе съ основными пред-

посылками ученія объ идеяхъ.—Такимъ образомъ Платону не могла удасться попытка привести ученіе о душѣ въ согласіе со своей онтологіей. Правда, душа приблизилась на нѣсколько шаговъ къ идеямъ, и наоборотъ, идеи придвинулись къ душѣ, но все-таки между ними осталась бездна, черезъ которую нельзя было перебросить мостъ. Поэтому мы можемъ отличать первоначальную чистую форму ученія объ идеяхъ отъ позднѣйшей, искаженной. Этика и политика Платона основываются главнымъ образомъ на первой, а его объясненіе природы—на второй. Ибо для этики имѣютъ основное значеніе только понятіе цѣнности, а объясненіе природы требуетъ, нуждается въ причинѣ быванія и движенія.

*Космологія и объясненіе природы.* Въ космологіи и ученіи о природѣ Платонъ возвращается къ точкѣ зрѣнія досократовцевъ, которые для объясненія міра рассказывали исторію его возникновенія. Онъ самъ сознаетъ, что такимъ образомъ покидаетъ путь строгой научности въ сократовскомъ смыслѣ; поэтому космологія „Тимея“, по его собственнымъ словамъ, можетъ претендовать только на вѣроятность. Платону нужно было показать, что исходя изъ его предпосылокъ можно построить ничуть не менѣе вѣроятную картину возникновенія міра, чѣмъ тѣ, которыя удавалось создать древнимъ физикамъ. При этой попыткѣ Платонъ больше всего примыкалъ къ пифагорейцамъ. Въ то время какъ элейцы отрицали всякую реальность у міра опыта, Платонъ ея никогда не отрицалъ цѣликомъ. Онъ только считалъ этотъ міръ дѣйствительностью низшаго порядка. Поэтому онъ долженъ былъ чувствовать себя обязаннымъ объяснить и ее. Конечно, знаніе объ этомъ предметѣ, по собственнымъ гносеологическимъ предпосылкамъ Платона, невозможно.—Попытка объясненія у него должна была принять дуалистическій характеръ, такъ какъ изъ одного міра идей—совокупности совершеннаго—нельзя объяснить несовершенное. Въ то же время объясненіе должно было быть телеологическимъ, потому что умопостигаемыя формы—особенно же понятія цѣнности—являлись идеальными образцами обычной дѣйствительности и вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ всего того, что дѣлаетъ ее дѣйствительностью. Во главѣ міра идей была поставлена идея блага и отождествлена съ высшею всеохватываю-

щею реальностью; этимъ самымъ цѣль и долженствующее быть были признаны источникомъ всего дѣйствительно существующаго и высшимъ принципомъ объясненія природы. Та самая сущность, которая въ качествѣ объекта духа, въ качествѣ послѣдняго высшаго предмета познанія, называется идеей блага, должна въ тоже время, въ качествѣ принципа причиннаго объясненія природы, быть духовнымъ субъектомъ и разумомъ. Этотъ разумъ есть божество. Онъ формируетъ по образцу и прототипу идей матерію и такимъ образомъ творитъ видимый міръ. Такъ Платонъ изображаетъ міротвореніе въ „Тимей“.

*Матерія.* Матерія—это второй самостоятельный принципъ, противостоящій Творцу. Она не создана имъ, ибо образуетъ границы его творчества. Она недоступна воспріятію; ее нельзя уразумѣть при помощи понятій, такъ какъ она, поскольку является матеріей, лишена формы и сущности. Ее характеризуетъ только одинъ признакъ: возможность принимать въ себя всякую форму. Она просто есть неопредѣленное и неограниченное, благодаря опредѣленію и ограниченію котораго возникаетъ видимый міръ. Аристотель свидѣтельствуетъ, что Платонъ отождествлялъ матерію съ пространствомъ, которое также, вѣдь, становится представляемымъ только благодаря ограниченію. Кромѣ того, пространственность—одинъ изъ признаковъ отличающихъ видимый міръ отъ умопостигаемаго, и если отвлечься отъ всѣхъ опредѣленностей міра тѣль, останется одно только неограниченное протяженіе. Въ этомъ пунктѣ Платонъ, несомнѣнно, примкнулъ къ пифагорейскимъ ученіямъ:—Представленіе этой матеріи заключаетъ въ себѣ противорѣчіе: съ одной стороны она несуществующее, съ другой стороны должна быть источникомъ несовершенства въ видимомъ мірѣ. Такъ какъ благо отождествлено съ высшей реальностью, то нереальное должно было необходимо принять признаки дурного, злого. Благой въ высочайшей степени Творецъ творитъ міръ по прекраснѣйшему и лучшему образцу, творитъ столь совершеннымъ, насколько это можно. И все-таки міръ выходитъ несовершеннымъ, такъ какъ ему противостоитъ въ матеріи нѣкоторая необходимость, непреодолимая и для его воли.—Неяснымъ остается также и отношеніе творца къ идеальному міру, по образцу котораго онъ создаетъ видимый міръ.

*Творецъ міра.* По первоначальному смыслу ученія объ идеяхъ необходимо принять, что каждая изъ нихъ существуетъ самостоятельно, сама по себѣ, хотя онѣ и связаны общностью другъ съ другомъ и съ идеей блага. Наоборотъ, когда идея блага понимается какъ божество и какъ цѣлесообразно дѣйствующій умъ, этимъ навязывается мысль, что идеи—вѣчныя мысли божественнаго разума. Но нельзя показать, чтобы такое пониманіе было у самаго Платона. Оно выступаетъ впервые у позднѣйшихъ философовъ, которые дальше развивали его мысли.

Итакъ, міръ созданный творцомъ долженъ былъ быть возможно прекраснымъ и совершеннымъ; но для этого онъ долженъ быть живымъ существомъ и получить душу. Когда Платонъ говоритъ, что міръ созданъ по образу высшаго, самаго совершеннаго умопостигаемаго существа, которое охватываетъ въ себѣ всѣ прочія, то подъ этимъ существомъ онъ можетъ разумѣть только самого бога. Въ мифическомъ изображеніи „Тимей“ творецъ и идеальный міръ (умопостигаемое живое существо) различаются. Но если отбросить образы, то необходимо будетъ признать, что и творецъ, и идеальный міръ, и божество тождественны другъ съ другомъ. Слѣдовательно, дѣйствительный міръ есть копія божества; это—видимый богъ. Онъ единственъ въ своемъ родѣ, онъ совокупность всего видимаго и осязаемаго, и такъ завершеиъ въ самомъ себѣ, что не нуждается ни въ чемъ внѣ его. Форма міра самая совершенная—сферическая. Правда, міръ по своей природѣ, какъ нѣчто возникшее, не вѣченъ. Но внѣ его нѣтъ ничего, доступнаго чувствамъ; значитъ разрушить міръ можетъ только одна воля творца его. А творецъ сохраняетъ вѣчное существованіе міра.—Міръ образованъ изъ четырехъ (эмпедокловскихъ) элементовъ, основныхъ формъ матеріи; всѣ части его пронизаетъ живущая въ немъ душа, которою обусловливается движеніе міра. Эта міровая душа создана изъ смѣшанныхъ въ ней умопостигаемой и тѣлесной субстанции, изъ тождественнаго и различнаго. Она такъ построена изъ нихъ по опредѣленнымъ отношеніямъ, что можетъ и воспринимать чувственный міръ и мыслить умопостигаемый, и тамъ и здѣсь познавать тожество и различіе. Съ ней сходна по существу высшая разумная часть человѣческой души, обитающая въ головѣ.

*Миръ и мировая душа.* Заодно съ міромъ было создано время—отображеніе вѣчности. Вѣчность покоится сама въ себѣ, а время движется все впередъ и впередъ въ безконечномъ круговоротѣ дней, мѣсяцевъ, лѣтъ.—Къ завершенію міра относится также населеніе его живыми существами. Ихъ существуетъ четыре класса. Боги или жители неба, воздушныя животныя, водныя животныя и земныя животныя. Самъ творецъ создалъ только боговъ и разумныя чело-вѣческія души. Твореніе прочихъ животныхъ, а также и неразумной части чело-вѣческой души, онъ предоставилъ низшимъ богамъ. Къ числу созданныхъ боговъ Платонъ прежде всего причисляетъ небесныя тѣла и землю: онъ считалъ ихъ одушевленными существами. Кромѣ этихъ видимыхъ боговъ, думаетъ онъ, существуютъ и боги народной религіи, которые становятся видимы только тогда, когда пожелаютъ.

*Антропология.* Низшіе боги снабдили души, которыя создалъ самъ творецъ, матеріальнымъ тѣломъ. Строеіе тѣла во всѣхъ отдѣльныхъ частяхъ соотвѣтствуетъ цѣли его—служить обиталищемъ души въ чувственномъ мірѣ, безъ ущерба для ея сущности. Для того, чтобы сдѣлать возможнымъ соединеніе души съ тѣломъ и привести ее въ связь съ чувственнымъ міромъ, боги присоединили къ ней смертную и неразумную часть. Послѣдняя тоже распадается на двѣ части: одна изъ нихъ, болѣе благородная—аффективная обитаетъ въ сердцѣ; другая, менѣе благородная, — „страстная“ часть души, носительница низшихъ хотѣній и страстей—обитаетъ въ печени.—Воплотившись душа подверглась опасности измѣнить своему возвышенному назначенію. Задача ея—вла-дычествовать въ томъ совокупномъ существѣ, составную часть котораго она теперь составляетъ: не позволять увлечь себя тому потоку вѣчнаго быванія, который обрушивается на нее черезъ посредство тѣла и низшихъ частей души. Это задача исполнимая, и за исполненіе ея отвѣтственъ не творецъ, а сама душа. Отъ ея исполненія зависитъ дальнѣйшая судьба души. Если душа выполнила свою обязанность—она возвращается на ту звѣзду, на которой жила до своего воплощенія. Въ противномъ случаѣ, въ послѣдующей своей жизни она опускается на болѣе низкую жизненную ступень и должна странствовать отъ тѣла къ тѣлу,

черезъ различныя формы животнаго существованія до тѣхъ поръ, пока, исполнивъ во всѣхъ нихъ свою задачу, не подыметься до своего нормальнаго состоянія. Поэтому птицы, рыбы и четвероногіе имѣютъ въ міровомъ планѣ только одну цѣль: дѣлать возможнымъ переселеніе душъ, нисхождение и восхождение ихъ.—Если душа дурна, если она падаетъ благодаря этому на болѣе низкую ступень существованія, — то это всегда происходитъ недобровольно. Душа необходимо становится дурною, когда живое существо не управляется какъ должно во всѣхъ своихъ частяхъ, включая и тѣло, и когда каждая отдѣльная часть не отправляетъ правильно своей единичной функціи при выполненіи общей задачи. Значитъ, если мы хотимъ сохранить душу отъ дурнаго, то необходимо для человѣка не только душевное, но и тѣлесное, физическое воспитаніе. Для того чтобы дать соразмѣрность и красоту всему живому существу требуется не только образованіе въ области наукъ и искусствъ, но и гимнастическое образованіе. Главныя причины дурныхъ качествъ души — плохія свойства тѣла и недостатокъ правильнаго воспитанія. А правильное воспитаніе обусловлено устройствомъ государства и соответствующимъ ему общественнымъ мнѣніемъ.

*Этика.* Антропология и ученіе о душѣ, которыми завершается натурфилософія Платона, открываютъ намъ доступъ къ платоновской этикѣ. Задача человѣка вытекаетъ изъ положенія, которое онъ и его душа занимаютъ въ міровомъ цѣломъ. Душа чужестранка въ земномъ мірѣ. Поэтому задача ея трансцендентна. Душа должна выказать себя достойною возвращенія на свою родину. Но поскольку достоинство ея испытывается въ томъ, какъ она держитъ себя по отношенію къ своей неразумной части и къ тѣлу, постольку задача ея имманентна, касается земной человѣческой жизни.—Воплотившись въ тѣло, бессмертная часть души отчасти потеряла свое ранѣе приобрѣтенное знаніе объ истинно-сущемъ. Возстановленіе его при помощи эроса и философіи идетъ рука объ руку съ усовершенствованіемъ всего человѣческаго существа, ибо истинное знаніе имѣетъ силу, превышающую всѣ другія силы въ человѣкѣ. Но одного только знанія недостаточно. Необходимо упорядочить соответственно этому знанію низшія силы и воспитать ихъ къ повиновенію

разуму и къ единомудушному сотрудничеству съ нимъ. Тогда возникаетъ гармоническое состояніе души, которое прекрасно и благо по соразмѣрности своихъ соотношеній, и цѣнность котораго заключается въ немъ самомъ. Идеи цѣнности, которыя созерцалъ нѣкогда разумъ, отображаются во всемъ существѣ человѣческомъ. Такимъ образомъ нравственная задача человѣка въ одно и то-же время и трансцендентна и имманентна, знаніе и упражненіе.—Остается показать, насколько этика Платона носитъ индивидуалистическій характеръ и насколько она социалистична.

*Отношеніе этики къ политикѣ.* Извѣстно, что Платонъ приводитъ этику въ самую тѣсную связь съ ученіемъ объ обществѣ и государствѣ и не можетъ мыслить добродѣтельнаго человѣка иначе, какъ гражданиномъ; но несмотря на это, нравственную задачу онъ трактуетъ исключительно какъ дѣло индивида. Обязанности индивида — это обязанности исключительно по отношенію къ себѣ самому, а не по отношенію къ обществу, къ которому онъ принадлежитъ. Поскольку задача души трансцендентна, она касается только самой этой отдѣльной души, какъ таковой; общества и государства она касается лишь поскольку она имманентна. Такимъ образомъ этика ставится выше политики. Законы и государственный строй служатъ въ послѣднемъ итогѣ этической цѣли: чтобы возможно большее число людей стали возможно болѣе хорошими людьми. Эти установленія создаютъ благоприятныя условія для нравственнаго стремленія единичныхъ личностей. Человѣкъ, конечно, долженъ ставить государственный и общій интересъ выше своей частной выгоды; но только потому, что способствуя всеобщему благу, онъ лучше всего способствуетъ своему собственному. Между общепользнымъ и между истиннымъ благомъ отдѣльнаго лица нѣтъ противорѣчія; когда человѣкъ дѣйствуетъ въ государствѣ и для государства, то это доставляетъ ему ту выгоду, что онъ не приноситъ въ жертву ничего изъ своего истиннаго блага, а кромѣ того спасаетъ и другія. Необходимость государственнаго строя и законовъ основывается на человѣческой слабости. Для вполне добродѣтельнаго и разумнаго человѣка законовъ не нужно: разумъ автономенъ и не склоняется ни передъ какимъ другимъ закономъ. Но слабое большинство людей не можетъ дости-

гнуть собственными силами такого совершенства, даже не может и приблизиться къ нему. Поэтому то и необходимъ государственный строй, необходима законность или гетерономная нравственность наряду съ автономной.—Тѣмъ не менѣе ясно, что, прежде установленія виѣшняго законнаго порядка для всего народа, необходимо должна уже существовать, по крайней мѣрѣ въ части народа, автономная нравственность, основывающаяся на познаніи идей. Вѣдь законъ только отраженіе этой нравственности. Этимъ объясняется роль, которая выпадаетъ въ идеальномъ государствѣ Платона на долю философовъ, какъ держателей высшей государственной власти. Хорошее государственное устройство по мысли Платона является точнымъ повтореніемъ устройства души.

*Ученіе о добродѣтели.* Мы не имѣемъ возможности долѣе останавливаться на отдѣльныхъ частностяхъ платоновскаго ученія о нравственности и о государствѣ. Руководяція точки зрѣнія этихъ ученій мы уже изложили.—Добродѣтель есть здоровье души. Оно обуславливается правильнымъ соотношеніемъ частей и силъ души, благодаря которому онѣ дѣйствуютъ въ гармоніи другъ съ другомъ. Добродѣтель едина въ себѣ и въ тоже время расчленяется на нѣсколько отдѣльныхъ добродѣтелей, совершенно также, какъ единая душа на нѣсколько частичныхъ душъ.—Всякая добродѣтель источникомъ своимъ имѣетъ разумную часть души, которая призвана господствовать надъ прочими; знаніе, свойственное послѣдней, есть практическая норма для остальныхъ частей. Поэтому, сущность всей совокупной добродѣтели есть разсудительность (*φρόνησις*). Приобрѣтеніе ея начинается изученіемъ и достигается съ помощью упражненія. Мудрость есть правильное состояніе мыслящей души.—Задача аффективной части души—съ пламеннымъ рвеніемъ держаться приобрѣтениаго разумомъ пониманія, что страшно и что нѣтъ; не отклоняться отъ него ни подъ вліяніемъ страданія, ни подъ вліяніемъ удовольствія. Особенная добродѣтель ея мужество.—Благоразуміе (*σωφροσύνη*) не отдѣльная добродѣтель страстной части души, какъ должно бы ожидать, а общая добродѣтель обѣихъ неразумныхъ частей. Благодаря ей онѣ подчиняются разуму и не вступаютъ въ распри ни съ нимъ, ни

другъ съ другомъ. Наконецъ справедливость состоитъ въ томъ, что каждая изъ трехъ частей души исполняетъ свойственную ей задачу.

*Государство.* Треть частямъ души въ государствѣ соответствуетъ тройственное число сословій. Разумной части души соответствуетъ отличающееся философскимъ образованіемъ сословіе стражей; аффективной части души — военное сословіе; наконецъ страстной — народная масса изъ ремесленниковъ и купцовъ. Каждое изъ этихъ сословій обладаетъ свой отдѣльной добродѣтелью, соответствующей аналогичной ей части души. Каждое сословіе должно исполнять соответствующую ему задачу, не вмѣшиваясь въ задачи другихъ сословій. Въ этомъ состоитъ въ государствѣ справедливость. Государство основывается на принципѣ раздѣленія труда; этотъ принципъ не раздѣляетъ государство, а объединяетъ его. Наоборотъ, для единства государства опасны частная собственность и семейство, потому что они вызываютъ у гражданъ противорѣчащіе интересы. Государство же должно представлять изъ себя единство въ томъ смыслѣ, что всѣ граждане его, связанные одинаковыми, интересами, образуютъ изъ себя одно большое семейство. Для этой цѣли Платонъ пытается провести коммунизмъ и общность женъ и дѣтей, по крайней мѣрѣ въ обоихъ высшихъ сословіяхъ.

*Историческое значеніе Платона.* Съ исторической точки зрѣнія, которую мы здѣсь единственно признаемъ, Платонъ является величайшимъ изъ всѣхъ мыслителей, какихъ далъ человѣчеству греческій народъ и вообще классическая древность. Насколько эту славу можетъ у него оспаривать великій его ученикъ, Аристотель, мы попытаемся показать при дальнѣйшемъ изложеніи. — Прежде всего Платонъ великъ по вліянію своихъ мыслей на всю позднѣйшую исторію. Оно продолжается еще и до сихъ поръ. Платонъ обосновалъ міровоззрѣніе, которое ставитъ чловѣку задачу, переходящую за предѣлы человѣческой жизни, міровоззрѣніе, которое требуетъ, чтобы мы обсуждали временное съ точки зрѣнія вѣчнаго, а чувственное съ точки зрѣнія сверхчувственнаго. Въ этомъ смыслѣ Платонъ духовный предокъ всякой идеалистической философіи и религіи. — При своихъ философскихъ построеніяхъ онъ самъ принялъ во вниманіе существовавшія въ то время

формы религіи потусторонняго существованія, а позднѣе сталъ главнымъ помощникомъ при построеніи системы догматическихъ ученій той религіи безсмертія, которая господствуетъ теперь надъ міромъ.—Безъ Платона нѣтъ спекулятивнаго богословія; но безъ него нѣтъ также и идеалистической философіи. Всѣ философы, которые считаютъ истинно сущимъ и въ тоже время истинно цѣннымъ въ этомъ мірѣ духовное, въ видѣ ли объекта, или въ видѣ субъекта, — идутъ по слѣдамъ Платона. Отъ его ученій исходятъ всякій апріоризмъ въ теоріи познаніи, всякій идеализмъ въ метафизикѣ, какъ субъективный, такъ и близко стоящій къ нему объективный, а равнымъ образомъ и всякая трансцендентность въ морали. Къ нему все это и возвращается.

Но величіе Платона наглядно раскрывается передъ историческимъ мышленіемъ не въ одномъ глубокомъ и могучемъ вліяніи на позднѣйшій міръ. Къ тому же приводитъ и отношеніе этого философа къ предшественникамъ. Платонъ, какъ показали мы выше, заимствуетъ важныя мысли у Гераклита, Анаксагора, Парменида, Пифагорейцевъ и всѣ эти мысли объединяетъ въ новую систему міровоззрѣнія съ антропоцентрической точки зрѣнія Сократа и съ помощью сократовскаго метода. Но все это нераздѣлимо слилось въ его системѣ и во всѣхъ своихъ частяхъ она носитъ отпечатокъ его личности. Философія обязана его личной дѣятельности невѣроятнымъ подъемомъ въ смыслѣ строгости метода и углубленія проблемъ. Если бы сочиненія его предшественниковъ дошли до насъ не въ скудныхъ остаткахъ, а въ полномъ видѣ, это стало бы еще яснѣе. Самыя лучшія творенія досократовцевъ, всѣ безъ исключенія, далеко отставали отъ платоновскихъ произведеній въ научности, какъ мы ее понимаемъ,

Въ задачи исторіи философіи не входитъ оцѣнка величія Платона, какъ писателя. Но и тутъ нельзя оставить безъ вниманія методъ, съ помощью котораго онъ излагаетъ предметы философскаго изслѣдованія; слишкомъ важенъ этотъ методъ для оцѣнки самого философа. Для Платона существуетъ только одинъ строго научный способъ преподаванія, — способъ собесѣдованія, діалектической методъ въ первоначальномъ смыслѣ слова, исключительно примѣнявшійся Сократомъ. Этотъ методъ принуждаетъ учителя от-

давать отчетъ въ каждомъ единичномъ утвержденіи и не позволяеть приступать къ выводамъ, пока ученикъ не убѣдился въ правильности предпосылокъ. Связная лекція, по мнѣнію Платона, могла бы конечно убѣдить къ принятію какого нибудь мнѣнія, но создать въ ученикѣ знаніе не можетъ. Кромѣ того діалектично и мышленіе, не выражающееся въ словахъ; оно есть собесѣдованіе души съ самой собою. Письменному изложенію философскихъ учейій Платонъ придаетъ только второстепенное значеніе, по сравненію съ устнымъ собесѣдованіемъ при обученіи. Письменное изложеніе можетъ служить лишь вспомогательнымъ средствомъ, чтобъ возстановить въ памяти послѣднее. Лучшій способъ при этомъ тотъ, который по возможности вѣрно отражаетъ устный діалектическій методъ. Поэтому Платонъ излагалъ свои сочиненія въ формѣ разговоровъ. вмѣстѣ съ тѣмъ эта форма изложенія давала ему возможность привести въ дѣйствіе свое врожденное поэтическое воображеніе. Философъ оживотворялъ участниковъ собесѣдованія индивидуальною обрисовкой характеровъ и изображая событія, дающія поводъ бесѣдѣ и сопровождающія ее, часто набрасывалъ живыя картины изъ жизни аттическаго общества.—Эмпиристы и матеріалисты, противники Платона, нерѣдко пользовались мастерствомъ его, какъ художника, чтобъ заподозрѣть значительность его, какъ философа. По ихъ мнѣнію, философія Платона больше твореніе художественнаго духа, чѣмъ научнаго, въ ней не достаетъ обдуманной трезвости мышленія; поэтому не надо придавать ей значенія. Въ возраженіе можно указать на тотъ фактъ, что тамъ, гдѣ Платонъ ведетъ серьезное научное изслѣдованіе, онъ можетъ помѣряться трезвой строгостью понятій съ любымъ античнымъ философомъ и, конечно, въ этомъ отношеніи не стоитъ ниже античныхъ матеріалистовъ.—Безспорно, кромѣ этихъ научныхъ изслѣдованій, въ его сочиненіяхъ имѣются и поэтическія составныя части. Къ нимъ принадлежать, кромѣ упомянутыхъ уже сценаріевъ діалога, такъ называемыя мифы. Въ этихъ мифахъ Платонъ частью пользуется религіозными преданіями, чтобы заполнить пробѣлы научнаго познанія; частью самъ придумываетъ рассказы, чтобы облечь въ образную форму философскія ученія. Но эти составныя части всегда у него отчетливо отдѣляются отъ на-

учныхъ изслѣдованій. Они не могутъ ввести въ заблужденіе читателя, который правильно понимаетъ платоновскій способъ изложенія и знаетъ, что строгая наука у Платона простирается только до тѣхъ предѣловъ, до которыхъ доходить примѣненіе диалектическаго метода.—Ядро платоновской философіи—ученіе объ идеяхъ—не есть продуктъ художественной интуиціи. Скорѣе, это самая рѣзкая противоположность художественному міросозерцанію, какую можно придумать. Вѣдь по этому ученію самымъ реальнымъ и самымъ цѣннымъ является всеобщее, постигаемое только отвлеченнымъ мышленіемъ, отвлеченное отъ всѣхъ элементовъ наглядности. „Первообразъ красоты“ у Платона—не наглядно созерцаемый предметъ сверхземной красоты, находящійся гдѣ-то превыше небесъ; его усматриваетъ не фантазія Платона въ экстаическомъ видѣніи. Нѣтъ, это—сверхчувственная, чисто умственная форма, какъ и всѣ прочія идеи. Она, на примѣръ, гораздо чище отпечатлѣвается въ „прекрасномъ“ государственномъ устройствѣ, чѣмъ въ прекрасномъ человѣческомъ лицѣ. Такимъ образомъ упрекъ, будто Платона въ метафизикѣ оттѣснили съ научнаго пути поэтическія и художественныя наклонности, несправедливъ. Повидимому, онъ основывается на ложномъ пониманіи ученія объ идеяхъ.—Поэтомъ является намъ Платонъ и въ своихъ „эротическихъ“ изображеніяхъ. Но этотъ поэтъ не фантастъ, а реалистъ, въ мастерской формѣ выражающій глубокое свое знаніе человѣческой душевной жизни. Философія его ставитъ центромъ своихъ изслѣдованій человѣческую жизнь; слѣдовательно, если онъ обладаетъ познаніемъ души человѣческой, то это служитъ для него не помѣхой, а помощью. Онъ сдѣлалъ опыты прослѣдить развитіе хотѣнія и воли человѣческой отъ низшихъ формъ до высшихъ, свести сго къ одной общей формулѣ, использовать для рѣшенія вопроса, какое положеніе занимаетъ человѣкъ въ мірѣ и каковы задачи его. Это попытка представляеть изъ себя великій шагъ впередъ по сравненію съ сократовскимъ рационализмомъ, и есть самое глубокое твореніе на психологической почвѣ, какое дала намъ вся древность.

Такимъ образомъ неправильно думать, что поэтическая и художественная сторона дарованія Платона указываетъ на недостатокъ у него научнаго дарованія. Скорѣе онъ

именно соединилъ въ себѣ способности, повидимому, исключаящія другъ друга, — способность къ расчленяющему, абстрактному мышленію съ богатствомъ художественной интуиціи и воображенія. Въ этомъ его своеобразное, единственное въ своемъ родѣ величіе. Тотъ самый философъ, который, повидимому, забываетъ изъ за математическихъ и логическихъ абстракцій наглядно воспринимаемую дѣйствительность, который низко ставитъ значеніе опыта для науки, въ тоже время обладаетъ близкимъ и точнымъ знаніемъ жизни, — жизни единичной души и жизни цѣлаго общества, — и съ этой стороны, по меньшей мѣрѣ, проявляетъ могучее чувство дѣйствительнаго. Правда, у Платона эмпирическая сторона изслѣдованія никогда не проявляется непосредственно, что стоитъ въ связи съ художественной формой его способа изложенія. Но нельзя отрицать, что „Законы“ его, напр., необходимо предполагаютъ обширное предварительное изученіе дѣйствующаго права въ отдѣльныхъ греческихъ государствахъ. Міротвореніе въ „Тимеѣ“ тоже не могло бы быть написано безъ тщательнаго эмпирическаго изученія природы (напр., гдѣ дѣло касается анатоміи). Обыкновенно эту сторону научной личности Платона оцѣниваютъ слишкомъ низко; изъ его произведеній можно только умозаключать къ ней. — Съ этимъ стоитъ въ согласіи и принципиальная гносеологическая точка зрѣнія Платона. Онъ требуетъ, именно, чтобы изслѣдованіе отправлялось отъ эмпирическихъ данныхъ. Къ познанію идей можно притти только исходя отъ предметовъ чувственнаго опыта. Эти послѣдніе не являются, правда, источникомъ отвлеченнаго познанія, но за то они обуславливаютъ его, какъ вспомогательное средство для припоминанія. Платонъ не чистый рационалистъ. Важная роль, которую онъ приписываетъ въ процессѣ познанія чувственному опыту, служатъ у него средствомъ примирить рационализмъ и сенсуализмъ, апіоризмъ и эмпиризмъ. Аристотелевская формула, что первые для нашего познанія предметы (т. е. предметы, съ которыхъ иачинается наше познаніе) являются послѣдними по природѣ, совершенно соотвѣтствуетъ Платоновской точкѣ зрѣнія. Но Платонъ примиряетъ эмпиризмъ и рационализмъ такимъ способомъ, что послѣдній получаетъ рѣшительное преобладаніе надъ первымъ. Это должно было произойти необхо-

димо, ибо идеи не только принципы бытія, но и нормы эмпирической дѣйствительности. Поэтому, содержаніе ихъ не можетъ быть вполне выведено изъ этой дѣйствительности.

### III. Аристотель.

(384—322).

Аристотель<sup>1)</sup> былъ величайшимъ изъ учениковъ Платона. Глубокія различія во мнѣніяхъ заставили его отдѣлиться отъ платоновской Академіи и основать свою собственную школу; но не смотря на это онъ всю свою жизнь оставался платоновцемъ, въ томъ смыслѣ, что продолжалъ держаться цѣлаго ряда важнѣйшихъ основныхъ убѣжденій своего учителя. Потому впоследствии, при спорахъ школъ, то выдвигалась противоположность воззрѣній этихъ философовъ, то платоновско-аристотелевская философія понималась какъ нѣчто единое и противопоставлялась прочимъ философскимъ системамъ. Самое характерное различіе обонхъ ученій бросается въ глаза съ перваго взгляда. У Платона тѣ ступени дѣйствительности, которыя онъ различаетъ матерія, чувственный міръ и міръ идей — отдѣлены другъ отъ друга; Аристотель же стремится уничтожить эту отдѣленность и охватить всѣ ихъ въ одно общее понятіе дѣйствительности. Такимъ образомъ у Аристотеля исчезаетъ тотъ характеръ трансцендентности, который свойственъ всѣмъ частямъ платоновскаго ученія объ идеяхъ; онъ замѣняется имманентностью. Матерія и форма, движущееся и неподвижное, время и вѣчность, богъ и міръ смыкаются для Ари-

1) Аристотель родился въ городѣ Стагирѣ (близъ Аеона). Отецъ его былъ врачомъ при дворѣ Македонскаго царя. Съ 18-ти лѣтъ Аристотель сталъ ученикомъ Платона и оставался при Академіи до самой смерти учителя. Филиппъ Македонскій избралъ его учителемъ своего сына, Александра (Великаго). Впоследствии Аристотель возвратился въ Азію, основалъ здѣсь свою школу („перипатетическую“) и руководилъ ею до самой смерти въ теченіе 12-ти лѣтъ. Сочиненія его, дошедшія до насъ, можно раздѣлить на три группы: 1) Логическія сочиненія, т. наз. „Органонъ“. (Гл. образ. „Аналитика“ и „Топика“ „Объ истолкованіи“, „О софистическихъ доказательствахъ“. „Категоріи“). Къ этой же группѣ можно отнести „Риторику“. 2) Метафизика, физика, зоологія, психологія, съ небольшими произведеніями изъ тѣхъ же областей. 3) „Этика“ (въ обработкѣ Никомаха и Эвдема), „Политика“, „Поэтика“, „О государственномъ устройствѣ Аенія“.

стотеля въ образъ одной доступной опыту дѣйствительности. У Платона чувственный міръ является только предварительной ступенью, разумъ стремится поверхъ ея къ высшему уровню истиннаго познанія и истиннаго бытія; для Аристотеля этотъ самый міръ, во всѣхъ частяхъ его, становится достойнымъ предметомъ науки. Вотъ причина, по которой аристотелевская философія оказалась въ такой степени болѣе плодотворной для отдѣльныхъ наукъ, чѣмъ платоновская. Несмотря на это, аристотелевская философія, какъ сейчасъ увидимъ, остается сознательно дуалистической и такимъ образомъ выдаетъ свое происхожденіе изъ платоновской системы. Только стоическая система философіи дѣлаетъ еще нѣсколько шаговъ впередъ въ томъ же направленіи, въ какомъ Аристотель отдалился отъ Платона, и пытается провести строго монистическое міровоззрѣніе.

*Логика.* Уже Платонъ размышлялъ о методѣ научнаго познанія, объ опредѣленіи понятій и логическомъ дѣленіи. Аристотель сдѣлалъ шагъ впередъ. Онъ первый выдѣлилъ научное ученіе о методѣ въ видѣ самостоятельной дисциплины и предпослалъ его, какъ „органонъ“<sup>1)</sup>, изслѣдованію матеріальныхъ проблемъ. Такъ какъ ученіе о методѣ имѣетъ чисто формальный характеръ, то, по мнѣнію Аристотеля, оно не составляетъ части самой философіи, а только пропедевтику къ ней. Въ немъ содержится ученіе о сужденіи, о видахъ умозаключенія и научномъ доказательствѣ. Основныхъ вопросовъ теоріи познанія — вопросовъ объ отношеніи воспріятія къ объекту, представленія къ воспріятію, понятія къ представленію — Аристотель въ связи съ этими ученіями не изслѣдовалъ. Это для него вопросы психологическіе, ихъ нельзя соединять съ логическими вопросами въ одинъ общій гносеологическій порядокъ мыслей. Съ другой стороны логика у Аристотеля стоитъ еще въ тѣснѣйшей связи съ грамматикой. Онъ недостаточно рѣзко отдѣляетъ словесное выраженіе сужденія отъ самого этого сужденія и часто различія формъ рѣчи разсматриваетъ какъ логическіе различія.

<sup>1)</sup> Органонъ — буквально значитъ орудіе съ помощью котораго производится какая нибудь работа.

Главнымъ предметомъ логика для Аристотеля является ученіе объ умозаключеніяхъ (силлогистика) и о научномъ доказательствѣ (аподиктика). Первое онъ разсматриваетъ въ первой аналитикѣ, второе во второй. Ученіе о понятіи, поскольку оно касается логики, какъ таковой, у Аристотеля нигдѣ связно не изложено. Онъ только дѣлаетъ при случаѣ попутныя замѣчанія изъ этой области. Правда, одно его сочиненіе—„Категоріи“—содержитъ нѣсколько отдѣльныхъ положеній, важныхъ для логики понятія; но въ сущности оно представляетъ изъ себя изслѣдованіе, вводящее больше въ онтологию, чѣмъ въ логику. Точно также ученіе о сужденіи, содержащееся въ аристотелевскомъ „*περί ἐπιτηνείας*“, не предшествуетъ аналитикамъ, какъ основамъ содержащихся въ нихъ ученій объ умозаключеніи и доказательствѣ, а обработано уже послѣ нихъ и безъ близкой связи съ ними.

*Ученіе о сужденіи.* По мнѣнію Аристотеля, въ сужденіи ставятся въ отношеніе другъ къ другу два понятія — понятіе подлежащаго и сказуемаго. Отношеніе это можетъ быть двойное: сказуемое можетъ приписываться подлежащему или отрицаться отъ него. Отсюда возникаютъ два вида сужденія — утвердительное и отрицательное. Для истинности сужденія необходимо, чтобы отношеніе понятій въ сужденіи соотвѣтствовало такому же отношенію вещей въ дѣйствительности. Отдѣленію вещей другъ отъ друга должно соотвѣтствовать отдѣленіе ихъ понятій, соединенію вещей—соединеніе понятій. Если есть два сужденія съ однимъ и тѣмъ же подлежащимъ и сказуемымъ, и въ одномъ изъ этихъ сужденій сказуемое приписывается подлежащему, а въ другомъ отрицается, то такія сужденія стоятъ другу въ отношеніи противорѣчія. Одно изъ нихъ необходимо истинно, другое — ложно. Но обще-утвердительное сужденіе находится къ одинаковому съ нимъ обще-отрицательному (всѣ *A* суть *B*; ни одно *A* не есть *B*) не въ отношеніи противорѣчія, а въ отношеніи противоположности, такъ какъ существуетъ возможность, что ни одно изъ нихъ не истинно, а истинно третье сужденіе (нѣкоторые *A* суть *B*). Однако, правило, что изъ двухъ, противорѣчащихъ другъ другу сужденій одно непременно должно быть истиннымъ, другое ложнымъ, по мнѣнію Аристотеля не относится къ сужденіямъ о будущихъ событіяхъ. Если даны сужденія: „завтра бу-

детъ морская битва“, „завтра не будетъ морской битвы“, то нѣтъ необходимости, чтобъ одно изъ нихъ было непременно истиннымъ, другое непременно ложнымъ. Необходимо истинно въ этомъ случаѣ только раздѣлительное сужденіе: „завтра битва будетъ или не будетъ“.

Такое ограниченіе Аристотель считаетъ необходимымъ потому, что иначе, по его мнѣнію, все происходящее должно бы происходить необходимо, и столь важное для его философіи понятіе возможности не могло бы быть оправданнымъ. — По количеству Аристотель дѣлитъ сужденія на общія, частныя и норпредѣленныя (т. е. количество которыхъ не выяснено). Но послѣднія не имѣютъ значенія для его силлогистики. Въ отношеніи модальности Аристотель знаетъ сужденія дѣйствительныя, возможныя и необходимыя. Онъ думаетъ, что различія эти заложены въ самомъ объектѣ сужденія, а не показываютъ только степень субъективной увѣренности мыслящаго лица. Такъ какъ возможное есть нѣчто такое, что объективно можетъ быть, но можетъ и не быть, то сужденію „возможно, что *a* есть“ противорѣчитъ не сужденіе „возможно, что *a* не есть“, а другое сужденіе: „невозможно, чтобы *a* было“. Точно также къ сужденію необходимости „необходимо, что *a* есть“ противорѣчащимъ является не „необходимо, что *a* нѣтъ“, а „нѣтъ необходимости, чтобы *a* было“.

*Силлогистика.* Больше заслугъ Аристотель оказалъ для ученія объ умозаключеніяхъ. Платонъ оставлялъ еще это ученіе безъ вниманія. Аристотель же понялъ основное значеніе его для всякаго прогресса и связности человѣческаго мышленія и изслѣдовалъ, относительно говоря, законченнымъ образомъ. Силлогизмъ, по опредѣленію Аристотеля, такой порядокъ мыслей, при которомъ изъ данныхъ сужденій, благодаря тому именно, что они даны, необходимо возникаетъ отличное отъ нихъ сужденіе. При этомъ, чтобы получилось заключеніе, всегда необходимы два данныхъ сужденія — двѣ посылки. Въ каждой изъ посылокъ имѣется понятіе подлежащаго и понятіе сказуемаго.

Но одно изъ этихъ понятій должно быть для обѣихъ посылокъ общимъ, иначе выводъ будетъ невозможенъ. Это такъ называемое среднее понятіе (средній терминъ). Значитъ всего въ посылкахъ не четыре, а три различныхъ по-

нѣтія. Средній терминъ подчиненъ большему (major) и подчиняетъ себѣ меньшій (minor) и, такимъ образомъ, дѣлаетъ возможнымъ соединеніе ихъ въ новое сужденіе — „заключеніе“. Онъ можетъ быть въ обѣихъ посылкахъ подлежащимъ или же сказуемымъ, или въ одной быть подлежащимъ, въ другомъ сказуемымъ. Такимъ образомъ получаются три фигуры силлогизма. Въ первой фигурѣ средній терминъ—подлежащее большей посылки и сказуемое меньшей, т. е. стоитъ по объему по срединѣ между обоими связанными въ заключеніи терминами. Во второй фигурѣ средній терминъ въ обѣихъ посылкахъ сказуемое; значить онъ по объему превосходить оба связанныхъ въ заключеніи понятія. Въ третьей фигурѣ, наконецъ, онъ является подлежащимъ обѣихъ посылокъ, т. е. по объему меньше обоихъ связанныхъ въ заключеніи понятій. Самое большое значеніе, по Аристотелю, имѣетъ первая фигура. Только она одна даетъ „совершенные“ выводы, т. е. такіе, въ которыхъ необходимость вывода очевидна изъ самихъ посылокъ, безъ помощи другихъ предложеній. Доказательную силу другихъ фигуръ надо еще оправдать, сведя ихъ къ первой фигурѣ.—Далѣе Аристотель изслѣдуетъ, каковы должны быть посылки въ каждой фигурѣ по качеству (утвердительныя или отрицательныя) и по количеству (общія или частныя). Такимъ путемъ онъ устанавливаетъ въ первой и второй фигурѣ по четыре различныхъ модуса, въ третьей—шесть. Затѣмъ Аристотель прослѣживаеетъ вліяніе модальности посылокъ (т. е. дѣйствительности, возможности или необходимости) ихъ на модальность заключенія.

Въ силлогизмѣ единичное выводится изъ общаго. Это методъ нисходящаго доказательства (дедуктивный). Обратенъ ему восходящій (индуктивный) методъ доказательства, при которомъ общее сужденіе выводится изъ единичныхъ данныхъ опыта. Съ помощью индуктивнаго метода то, что можно сказать о каждомъ отдѣльномъ предметѣ какого нибудь вида, высказывается въ качествѣ сказуемаго о цѣломъ видѣ; точно такъ же, что имѣетъ значеніе сказуемаго по отношенію ко всякому виду одного какого нибудь рода, можетъ стать сказуемымъ для всего рода. Необходимымъ условіемъ значимости индукціи Аристотель считаетъ полноту. Ясно, что по отношенію къ неограниченному множе-

ству предметовъ, это требованіе неисполнимо. Кромѣ того общія положенія не имѣли бы никакой цѣнности при дедуктивномъ доказательствѣ единичныхъ фактовъ, если бы для ихъ установки необходимо было уже предварительно знать всѣ подводимые подъ нихъ факты.

*Аподиктика.* На основѣ силлогистики Аристотель создаетъ ученіе о научномъ доказательствѣ, какъ объ источникѣ истиннаго знанія. Для того, чтобъ сдѣлать изъ силлогизма научное доказательство, недостаточно одной формальной правильности его, условія которой изложены въ первой аналитикѣ. Необходимо еще нѣчто добавочное. Чтобы заключеніе было истинно и необходимо, нужно, чтобъ такой же характеръ носили и посылки. Вѣдь само понятіе знанія—думаетъ вслѣдъ за Платономъ Аристотель—заключаетъ въ себѣ требованіе уразумѣть познанное изъ его достаточнаго основанія, какъ нѣчто такое, что не можетъ быть инымъ. Знаніе имѣетъ дѣло не только съ вопросомъ „что“, а всегда при этомъ и съ вопросомъ „почему“. О томъ, что случайно лишь относится къ какой нибудь вещи, знаніе въ строгомъ смыслѣ слова не возможно; мы можетъ знать лишь то, что присуще ей, какъ таковой, по самой ея сущности, а сущность эта постигается нами въ понятіи. Истинное знаніе, такимъ образомъ, въ понятіи. Идеаль знанія, по мнѣнію Аристотеля, система понятій, въ которой могутъ быть доказаны всѣ отдѣльныя опредѣленія понятій. Это доказательство состоитъ въ выведеніи частнаго изъ общаго. Ибо первое имѣетъ свое достаточное основаніе во второмъ, а не обратно. Поэтому методомъ научнаго доказательства являются силлогизмъ и дедукція.

*Недоказуемые приципы.* Доказываніе есть выведеніе новаго познанія изъ имѣвшагося ранѣе. Это послѣднее само должно быть уже доказано; только тогда оно можетъ перенести полученную такимъ образомъ достовѣрность и необходимость на выводимое изъ него познаніе. Но подобное выведеніе изъ все высшихъ и все болѣе общихъ положеній не можетъ продолжаться до безконечности. Тогда бы, вообще, невозможно было никакое знаніе.—Внизу дедукція находитъ предѣлъ въ самыхъ низшихъ видовыхъ понятіяхъ; ими охватывается уже только неограниченное множество единичныхъ существъ, которыя отличаются другъ отъ друга, самое большее, случайными качествами и, поэтому, къ наукѣ не имѣютъ отно-

шенія.—Точно также цѣпи дедукціи должны имѣть предѣлъ и вверху. Онѣ должны начинаться съ нѣкоторыхъ самыхъ высшихъ и самыхъ общихъ основоположеній и опредѣленій, не доказуемыхъ уже дедуктивнымъ путемъ. И однако эти принципы должны познаваться нами, какъ достовѣрные и необходимые, иначе придется отказаться отъ достовѣрности и необходимости выводимаго изъ нихъ знанія. Они даже должны быть достовѣрнѣе всего остального. Значить существуетъ непосредственное, недоказуемое по своей природѣ знаніе, которое обуславливаетъ всякое доказуемое знаніе. Принципы такого рода дальше всего отстоятъ отъ единичнаго и чувственно-воспринимаемаго; они познаются съ наибольшимъ трудомъ и самыми послѣдними, если исходнымъ пунктомъ знанія служить воспріятіе. Но разумъ познаетъ ихъ прежде всего и понимаетъ легче всего!

Къ этимъ высшимъ принципамъ относятся частью принципы отдѣльныхъ наукъ, частью принципы всего научнаго познанія. По мнѣнію Аристотеля существуетъ много наукъ, каждая изъ которыхъ имѣетъ свой особый, не выводимый болѣе изъ другого, принципъ. Единство науки Аристотель принимаетъ не въ томъ смыслѣ, что основныя понятія и высшія основоположенія отдѣльныхъ наукъ должны выводиться изъ общихъ основныхъ понятій всего научнаго познанія. Онъ неоднократно выставляетъ въ качествѣ методологическаго требованія, что каждая наука должна доказываться изъ особыхъ ей свойственныхъ принциповъ. Но кромѣ этихъ послѣднихъ понятій существуютъ и основныя понятія для всей науки въ цѣломъ. Они проходятъ черезъ всѣ отдѣльныя науки и безъ нихъ невозможно никакое научное знаніе. Ибо существуетъ наука о сущемъ, какъ таковомъ — первофилософія или онтологія, отбрасывающая всѣ различія видовъ сущаго, которыми занимаются отдѣльныя науки. Поэтому принципы и основныя понятія онтологіи имѣютъ всеобщее значеніе.

*Познавательная цѣнность общихъ понятій.* Возникаетъ вопросъ: какъ же возможно, что принципы эти безъ всякаго доказательства имѣютъ для насъ необходимую степень достовѣрности? И какъ они вообще начинаютъ нами познаваться? Аристотель даетъ на него не одинъ, а два отвѣта, которые трудно согласить другъ съ другомъ. То онъ

говорить, что эти принципы постигаются разумомъ (*νοῦς*), вышею человѣческой способностью познанія. Разумъ же не можетъ заблуждаться, какъ заблуждается мышленіе, работающее при помощи умозаключеній. Онъ можетъ только обладать предметомъ своего познанія или не обладать. Съ другой же стороны, по его мнѣнію, эти принципы вырастаютъ изъ чувственнаго нагляднаго опыта при помощи продолжительнаго процесса абстракціи, какъ и всѣ прочія общія понятія. Этотъ процессъ совершается первоначально безсознательно. Методомъ для научной провѣрки его служить индукція. Оба эти мнѣнія кажутся на первый взглядъ противорѣчащими другъ другу. Для Аристотеля же они не противорѣчивы, такъ какъ онъ связываетъ ихъ другъ съ другомъ въ одномъ и томъ же ряду мыслей (въ концѣ второй аналитики). Процессъ абстракціи, путемъ котораго изъ отдѣльныхъ воспріятій возникаютъ общія понятія, онъ сравниваетъ съ видомъ бѣгущаго войска. Сперва остановится изъ этого войска одинъ человѣкъ, потомъ другой, потомъ еще и еще, и т. д., до послѣдняго воина. Такъ и въ бѣгѣ воспріятій: сперва установятся неподвижно понятія низшихъ видовъ, потомъ выше ихъ стоящія родовыя понятія и т. д., вплоть до высшихъ принциповъ. Такъ изъ бѣгущаго войска воспріятій образуется разстановленное по рядамъ и звеньямъ войско понятій.—Содержаніемъ общаго понятія является тождественная часть многихъ сходныхъ представлений воспріятія. Человѣческая душа устроена такъ, что можетъ вылуцивать общее изъ единичнаго, въ которомъ это общее содержится, какъ его форма. Общее это не простое субъективное созданіе разума, а нѣчто реальное, нѣчто такое, съ чѣмъ разумъ соприкасается и что онъ воспроизводитъ въ себѣ. Разумъ относится къ умопостигаемымъ объектамъ совершенно такъ же, какъ воспріятіе къ тому, что можетъ быть воспріято. По своему предрасположенію онъ есть совокупность всѣхъ тѣхъ формъ, которыя имъ познаются; но если бъ онъ не пришелъ посредствомъ опыта въ соприкосновеніе съ этими формами, — то остался бы „*tabula rasa*“. Значитъ, при познаваніи принциповъ съ помощью разума, дѣло идетъ не о врожденномъ знаніи, не о познаніи, добываемомъ съ помощью доказательствъ, наконецъ, не о чисто субъективныхъ понятіяхъ, которыя обра-

зуются при помощи произвольнаго оформливанія матеріала представленій, доставляемыхъ воспріятіемъ. Суть его въ томъ, что разумъ интуитивно созерцаетъ реальные объ-екты. Разумъ, высшая наша способность познанія, ошибаться не можетъ; поэтому, онъ даетъ намъ познаніе болѣе досто-вѣрное, чѣмъ все остальное, что выведено изъ этого поз-нанія. Аристотель старается найти средній путь между апріоризмомъ и эмпиризмомъ при помощи своего различенія потенціальности и актуальности, о которыхъ еще будетъ рѣчь дальше. Понятія а ріогі, содержащіяся въ разумѣ, потенціальны; на пути эмпирическаго опыта они актуали-зируются въ разумѣ.

Подобнымъ же образомъ Аристотель лавируетъ между чистымъ раціонализмомъ и чистымъ сенсуализмомъ. По его мнѣнію развитіе нашего познанія начинается съ чувстви-тельнаго воспріятія; объекты чувственаго воспріятія ближе всего къ намъ и легче всего познаются, а потому доставляютъ основанія для познанія объектовъ разума. Въ этомъ Аристотель согласенъ съ сенсуализмомъ. Но съ другой сто-роны онъ приближается къ раціонализму, утверждая, что формы и понятія, которыя мыслятся разумомъ, являются внутренней сущностью и основаніемъ существованія чувственаго міра. Для насъ они—самое далекое и познаются позже всего остального; сами же по себѣ и по природѣ они первѣе всего прочаго.

*Дедукція и индукція.* Изъ этого возрѣнія само собою вытекаетъ, какую роль, по Аристотелю, должны играть при изслѣдованіи индукція и дедукція и какъ онѣ должны со-вмѣстно дѣйствовать, чтобы произвести научное знаніе. Идеаль знанія достигается въ дедуктивномъ методѣ, который выводитъ единичное изъ общаго и доказываетъ необходи-мость единичнаго изъ его основаній. Но дедукція можетъ приняться за свою работу только тогда, когда предварительно сдѣлала свое дѣло индукція. Къ принципамъ каждой отдѣль-ной науки можетъ привести только индукція.—Въ связи съ этимъ Аристотель приписываетъ и „діалектикѣ“ нѣкоторое значеніе для отысканія принциповъ. Подъ діалектическими выводами онъ понимаетъ умозаключенія изъ правдоподоб-ныхъ посылокъ (*ἐνδοξα*). Правдоподобными же считаетъ тѣ до-пущенія, которыя принимаются всѣми или большинствомъ

людей, или же мудрыми, или же большинствомъ мудрыхъ. Такія допущенія являются результатомъ широкой индукціи, болѣе широкой, чѣмъ та, которую могутъ установить отдѣльныя лица въ единичной жизни. Потому то, очевидно, *ἐνδοξα* и способны оказывать хорошія услуги при отысканіи принциповъ.

### *Онтологія.*

Познакомившись съ ученіемъ Аристотеля о методахъ, обратимся къ его онтологіи или „первой философіи“. Предметъ ея сущее, какъ таковое, и необходимыя свойства сущаго. — Такимъ образомъ у онтологіи совсѣмъ особый, отдѣльный предметъ; этимъ она отличается отъ всѣхъ единичныхъ наукъ, которыя изслѣдуютъ только виды сущаго. Онтологія сводитъ сущее, какъ таковое, къ его принципамъ и послѣднимъ основаніямъ совершенно такимъ же путемъ, какъ и всякая другая единичная наука дѣлаетъ это по отношенію къ своему предмету.

*Категоріи.* Слово „бытіе“ употребляется въ различныхъ значеніяхъ. Частичка „естъ“ въ качествѣ связки сужденія не обозначаетъ самостоятельнаго бытія, а только истинность соединенія понятій, содержащагося въ сужденіи. Тамъ же, гдѣ мыслится самостоятельное сущее, имъ можетъ быть только или сущность (субстанція), или величина (количество), или свойство (качество), или отношеніе, или „гдѣ“ (мѣсто), или „когда“ (время), или положеніе, или обладаніе, или дѣйствованіе, или страданіе. Устанавливая эти десять „категорій“ Аристотель утверждаетъ, что каждое отдѣльное слово въ предложеніи означаетъ непремѣнно одинъ изъ этихъ десяти предметовъ мысли; въ этомъ смыслѣ онъ исходитъ изъ свойствъ рѣчи. Но „категоріи“ его имѣютъ столь же мало отношенія къ классамъ словъ, какъ и къ частямъ предложенія. Аристотелевскія таблицы имѣетъ въ виду не формально-грамматическую точку зрѣнія, а содержаніе словъ. Категоріи — средство для классификаціи (съ виду — словъ, а на дѣлѣ) соотвѣтствующихъ формъ бытія. Для Аристотеля совершенно нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что каждому слову и понятію соотвѣтствуетъ особое сущее. Руководящей точкой зрѣнія при составленіи таблицы категорій являлось стремленіе принять во вниманіе только форму бытія, какъ такового. и

отбросить всякое определенное его содержание. Но Аристотель нигдѣ не указываетъ оснований, оправдывающихъ, приведенный у него выборъ категорій. Число послѣднихъ должно было казаться ему полнымъ. Позднѣе онъ повидимому намѣренно опускалъ изъ этого перечня „положеніе“ и „обладаніе“, т. е. подчинялъ ихъ другимъ категоріямъ.

*Единичная субстанція. Видовое и родовое понятіе.* Всѣ категоріи у Аристотеля называются „сущимъ“ и это не простая омонимія, т. е. не простое тожество названія безъ общаго смысла. Сущее въ собственномъ значеніи этого слова соединяетъ въ себѣ всѣ способы бытія, обозначаемыя категоріями. Оно есть чувственно воспріемлемая единичная субстанція, всегда имѣющая извѣстную величину и свойства, всегда существующая гдѣ нибудь въ пространствѣ, въ какомъ нибудь пунктѣ времени, находящаяся въ какомъ нибудь отношеніи къ другимъ, наряду съ нею существующимъ вещамъ, дѣйствующая на нихъ и испытывающая отъ нихъ дѣйствія. Такимъ образомъ субстанція есть общій единый носитель всѣхъ категорій; наличность всѣхъ ихъ въ совокупности завершаетъ и удостовѣряетъ дѣйствительность субстанціи. Поэтому всѣ онѣ и составляютъ предметъ одной и той же науки, которая на первомъ мѣстѣ должна поставить изслѣдованіе субстанціи, ея принциповъ, причинъ и видовъ.

По ученію Платона объекты родовыхъ и видовыхъ понятій существуютъ независимо отъ чувственныхъ вещей, т. е. являются субстанціями. Единичный предметъ есть только неполная, на половину лишь дѣйствительная копія этихъ сущностей. — Аристотель отвергаетъ такое воззрѣніе. Оно приводитъ къ принятію, наряду съ чувственнымъ міромъ и выше его, нѣкотораго умопостижимаго міра; отношеніе же послѣдняго къ первому нельзя сдѣлать понятнымъ; объяснить изъ него фактическія свойства чувственнаго міра тоже нельзя. — Вмѣсто платоновскаго воззрѣнія Аристотель выдвигаетъ противоположное: субстанціей въ первомъ и въ собственномъ смыслѣ слова является именно только единичная сущность. Видъ имѣетъ уже меньше права на это названіе и только вторичнымъ образомъ. Родъ, которому этотъ видъ подчиненъ—еще менѣе, а высшія и наиболѣе общія родовыя понятія меньше всего прочаго. Чѣмъ больше мы будемъ

подвигаться вверхъ по этой лѣстницѣ понятій и отдаляться отъ чувственно-воспринимаемыхъ единичныхъ субстанцій, тѣмъ бѣднѣе будетъ въ понятіяхъ содержаніе дѣйствительности и тѣмъ больше будетъ ихъ объемъ. Чѣмъ больше становится число субъектовъ, о которыхъ можетъ быть сказано данное понятіе, какъ предикатъ, тѣмъ меньше предикатовъ можетъ быть приложено къ нему самому, значить тѣмъ меньше въ немъ содержится дѣйствительности. Потому то единичная субстанція и оказывается лежащей въ основѣ всего: ее ни къ чему нельзя присоединить въ качествѣ предиката. Всѣ же прочія категоріи (кромѣ субстанціи) „существуютъ“ лишь постольку, поскольку могутъ быть высказаны о субстанціи, потому, что составляютъ ея сущность или потому, что присоединяются къ ней.

*Субстанція (substantia) и сущность (essentia).* Какъ мы уже видѣли, Аристотель раздѣляетъ мнѣніе Платона о знаніи; знаніе возможно только объ общемъ и простирается лишь до тѣхъ предѣловъ, до которыхъ возможна дедукція изъ понятій. Это, повидимому, стоитъ въ противорѣчій съ только что высказаннымъ взглядомъ. Вѣдь наиболѣе обладаетъ сущностью единичная субстанція, а знаніе имѣетъ въ виду сущность вещей. Поэтому, казалось бы, единичныя вещи и должны составлять собственный объектъ знанія. Вмѣсто этого Аристотель вполне отчетливо заявляетъ, что первымъ по природѣ и наиболѣе познаваемымъ является общее, что въ общемъ заключается основаніе бытія единичныхъ и воспринимаемыхъ предметовъ, и что единичное можно разъяснить только изъ общаго и въ формѣ общаго. — Разрѣшить это затрудненіе можетъ быть намъ поможетъ то обстоятельство, что, Аристотель употребляетъ названіе *οὐσία* (сущность) въ двоякомъ смыслѣ. То этимъ словомъ у него обозначается единичная субстанція, то существенныя свойства какойнибудь вещи, сущность ея, постигаемая въ понятіи и выражающаяся въ опредѣленіи. *Ὀὐσία*— субстанція имѣетъ свою *οὐσία*— сущность (*essentia*). Все, что можно научнымъ образомъ познать и объяснить въ первой, можно вывести изъ послѣдней. Низшія видовыя понятія, стоящія ближе всего къ единичнымъ вещамъ, представляютъ изъ себя форму, которая даетъ этимъ отдѣльнымъ вещамъ дѣйствительность. Ограниченіе родового понятія, путемъ присоединенія къ нему видового раз-

личія есть, по мнѣнію Аристотеля, формирование нѣкоторой матеріи, поэтому естественно, что самыя сложныя понятія (понятія низшихъ видовъ) являются вмѣстѣ съ тѣмъ готовою формой, дѣлающей дѣйствительность дѣйствительной.—Субстанции отличаются отъ этой своей сущности (*essentia*) только тѣмъ, что въ нихъ уже имѣется наличность и самой матеріи. Такой взглядъ на *ousia* можетъ примирить противорѣчіе. Безусловно, единичныя субстанции, въ которыхъ имѣется и матеріальный субстратъ, имѣютъ нѣкоторое преимущество предъ одною формой, составляющей ихъ сущность. Постольку онѣ имѣютъ и большее право считаться субстанціями. Но къ самой сущности ихъ (*essentia*) этотъ субстратъ не прибавляетъ ничего. Поэтому онѣ и не являются предметомъ научнаго познанія. Наука имѣетъ дѣло съ *ousia* какъ съ сущностью, а не какъ съ субстанціей.

*Матерія и форма.* Чтобы сдѣлать это еще болѣе яснымъ, мы должны изслѣдовать аристотелевскія понятія матеріи и формы, и тѣсно связанныя съ ними понятія возможности и дѣйствительности. Форма въ аристотелевскомъ пониманіи не только внѣшняя, тѣлесная форма, а совокупность всѣхъ признаковъ, которые дѣлаютъ сущее тѣмъ, чѣмъ оно есть. Но каждая форма—форма какой нибудь матеріи. Аристотель получаетъ понятія формы и матеріи изъ анализа быванія, цѣль же этого анализа устранивъ трудности, открытыя его предшественниками въ понятіи быванія и въ отношеніи послѣдняго къ понятію бытія. Требовалось соединить эмпирически данную измѣнчивость всѣхъ чувственныхъ вещей съ неизмѣнностью бытія, которое можетъ быть объектомъ знанія. Для этого Аристотель доказываетъ въ каждомъ процессѣ быванія наличность трехъ неизмѣнныхъ въ себѣ элементовъ. При бываніи всегда нѣчто принимаетъ форму, которой не имѣло прежде. Мы должны отличать это нѣчто, какъ постоянный субстратъ, отъ того процесса, которому онъ подвергается. Послѣдній протекаетъ между двумя конечными пунктами—неимѣніемъ формы и обладаніемъ формой. Но хотя матерія, конечно, и можетъ мыслиться *in abstracto* безъ всякой формы, *in concreto* она существовать безъ послѣдней не можетъ. Поэтому, вмѣсто неимѣнія новой формы мы можемъ подставить обладаніе иною формой. Въ такомъ видѣ измѣненіе есть замѣненіе одной формы матеріи дру-

гою. Субстратъ, какъ таковой, долженъ мыслиться постояннымъ; но не измѣняются и формы. Онѣ только смѣняются. Новая форма не возникаетъ; она только отпечатлѣвается въ матеріи. Она должна была уже существовать прежде, чѣмъ перенестись на матерію.—Что имѣетъ значеніе по отношенію къ единичному процессу быванія, то можно обобщить: ни матерія, ни форма не возникаютъ и не уничтожаются. Это вѣчные принципы всего дѣйствительнаго.

Какое бываніе ни происходитъ въ области нашего опыта, матерія уже до этого процесса быванія имѣла опредѣленную форму. Металлъ, изъ котораго художникъ приготовляетъ статую, еще не имѣетъ той формы, которую онъ долженъ получить. Потому, по отношенію къ этой статуѣ, онъ одна только матерія. Но взятый самъ по себѣ онъ уже матерія оформленная, такъ какъ качественно опредѣленъ. Это же относится и къ основнымъ веществамъ, изъ которыхъ, по Аристотелю, состоитъ міръ — къ четыремъ эмпедокловскимъ элементамъ. Такимъ образомъ можно представить, что каждое оформленное „нѣчто“ можетъ послужить матеріей для новаго оформливанія. Отсюда возникаетъ различіе между первою матеріей (абсолютной или абстрактной) и послѣдующими, до послѣдней включительно. Первую матерію необходимо мыслить абсолютно лишенной всякихъ свойствъ и потому способною принимать всякую форму; у послѣдующихъ матерій возможность оформливанія ограничена, такъ какъ онѣ уже имѣютъ опредѣленные свойства. Отсюда слѣдуетъ, что матерія въ относительномъ смыслѣ всегда обладаетъ способностью къ отпечатлѣнію извѣстныхъ, опредѣленныхъ формъ; въ возможности (потенціально) она есть то, что можетъ изъ нея стать.

*Потенціальности и актуальности.* Каждое бываніе есть превращеніе возможности въ дѣйствительность. Благодаря оформливанію, матерія становится въ дѣйствительности (актуально) тѣмъ, чѣмъ прежде была только потенциально. Поэтому матерія для Аристотеля принципъ возможности, а форма—принципъ дѣйствительности (актуальности).—Нельзя не признать, что когда понятіе возможности примѣняется къ первой матеріи, оно получаетъ существенно иной смыслъ, чѣмъ въ тѣхъ случаяхъ, когда относится къ эмпирической матеріи. Прилагаясь къ послѣдней, оно выражаетъ положи-

тельную способность къ принятію опредѣленныхъ формъ, и является пригоднымъ для причиннаго объясненія. Наоборотъ, абстрактная возможность принимать всякую безъ исключенія форму равнозначна съ недостаткомъ всякой положительной способности къ усвоенію и потому непримѣнима къ причинному объясненію.—Несоединимо съ этимъ понятіемъ матеріи и предположеніе, что она есть причина всего случайнаго и несовершеннаго въ мірѣ.—Кромѣ того Аристотель противопоставляетъ матеріи, какъ принципъ, форму; въ этомъ также кроются затрудненія. Вѣдь матерія по самому своему понятію едина; формъ же много и онѣ разнообразны. Онѣ не являются составными частями какой нибудь единой сущности, не созданы единымъ существомъ, а потому и не могутъ противопоставляться матеріи въ качествѣ единаго принципа. Формы существуютъ не отдѣльно отъ единичныхъ субстанцій, а только въ нихъ самихъ; поэтому видовой или родовой типъ, общій многимъ одноименнымъ сущностямъ, представляетъ изъ себя только логическое единство, а не реальное и субстанціальное. Отсюда слѣдуетъ, что и вся система формъ можетъ образовать только логическое, а не реальное единство. Несмотря на это Аристотель принимаетъ, что именно форма міра дѣлаетъ его единымъ цѣлымъ. Этого воззрѣнія нельзя понять изъ принципа формы, какъ такового; оно объясняется лишь изъ того отношенія, въ которое Аристотель поставилъ понятіе формы къ понятіямъ движущей причины, цѣли и разума.

*Ученіе о четырехъ причинахъ.* Аристотель примѣняетъ понятіе матеріи и формы, возможности и дѣйствительности и тамъ, гдѣ нѣтъ никакого быванія, напр., къ отношенію видоваго понятія къ родовому. Но самая главная задача этихъ понятій—объясненіе быванія, какъ того быванія, которое происходитъ въ природѣ, такъ и того, которое при-  
суще искусственной дѣятельности человѣка. Для объясненія ихъ эти понятія и были первоначально придуманы.—Въ каждомъ процессѣ быванія, кромѣ матеріальной и формальной причины, участвуютъ еще двѣ другихъ: движущая причина и цѣль. Когда ваятель приготовляетъ статую, онъ движущая причина; но дѣятельность его, оформливаніе мѣди, направляется цѣлью, которую онъ старается осуществить. Какова же эта цѣль? Это форма, которую художникъ долженъ

сперва видѣть въ своемъ духѣ и потомъ только можетъ осуществитъ въ матеріи. Аналогичнымъ образомъ, по мнѣнію Аристотеля, развивается и творчество природы. Только когда дѣло идетъ о статуѣ, форма и цѣль дѣйствуютъ оформливающимъ образомъ на матерію извнѣ, при бываніи же и ростѣ органическихъ существъ онѣ дѣйствуютъ въ самой матеріи, изнутри наружу. Такимъ образомъ формы, которыя мы до сихъ поръ знали только съ логической и съ онтологической стороны, вдругъ принимаютъ здѣсь совершенно другое значеніе.

*Родовые типы, какъ цѣлестремительныя силы.* Въ натурфилософіи формы играютъ роль дѣйствующихъ съ безсознательной цѣлесообразностью силъ, каждая изъ которыхъ осуществляетъ свое дѣйствіе въ какой нибудь части матеріи. Сѣмя животнаго или растенія содержитъ уже въ видѣ природнаго задатка то существо, которое изъ него развивается. Чтобы осуществить этотъ задатокъ, требуются внѣшнія причины напр. тепло и влажность. Но даетъ направленіе всему теченію развитія, именно, внутренняя причина: природный задатокъ къ принятію извѣстной формы, содержащейся въ данной матеріи. Изъ сѣмени возникаютъ существа такого же самаго вида, какъ и то уже вполне развитое существо, которое произвело и отложило это сѣмя. Ибо только вполне развитой организмъ можетъ произвести сѣмя, содержащее въ потенціи то, чѣмъ актуально является само произведшее его существо. Слѣдовательно, актуальное существуетъ по понятію своему ранѣе потенціального, растеніе раньше зерна и курица раньше яйца. Отсюда получается выводъ, что сами родовые типы не могутъ умножаться и что въ предѣлахъ рода существуетъ реальная объединяющая связь. Родовой типъ передается отъ одного единичнаго существа другому и путемъ такого перехода сохраняетъ свое существованіе. Поэтому, хотя онъ осуществляется только въ единичныхъ существахъ, но самъ существуетъ вѣчно, необходимо, въ то время какъ каждое единичное существо преходяще и можетъ быть и не быть.

*Единство природы и высшая цѣль.* Изъ всего этого ясно, въ какомъ смыслѣ каждый отдѣльный видъ и родъ составляютъ единство. Они представляютъ единство причинной связи. Если бы Аристотель принялъ существованіе подобной

связи между отдельными видами, какъ принимаетъ современное ученіе объ эволюціи, то явилась бы возможность разсматривать всѣ имѣющіяся формы, какъ члены нѣкоторой генетической связи, и можно было бы смотрѣть на міръ и на природу, какъ на единство. Но Аристотель совсѣмъ еще далекъ отъ этой мысли. Онъ долженъ удовольствоваться лишь нѣкоторымъ суррогатомъ ея.—Мы знаемъ уже, что видовые и родовые типы суть дѣйствующія съ безсознательной цѣлесообразностью силы. Цѣль же, къ которой направляется дѣйствіе каждой такой силы, совпадаетъ съ ея сущностью. Ихъ цѣлевая дѣятельность сводится цѣликомъ къ тому, что онѣ отпечатлѣваютъ себя въ матеріи.—Съ этимъ воззрѣніемъ, по которому каждый родовой типъ является самоцѣлью, Аристотель соединилъ другое: формы и цѣли отличаются одна отъ другой по степени цѣнности, и представляютъ въ этомъ отношеніи рядъ — отъ низшей до высшей ступени. Такимъ образомъ возникаетъ представленіе о высшей и послѣдней цѣли, которую долженъ осуществить міръ, какъ цѣлое. Но въ аристотелевской системѣ не достаетъ субъекта для дѣятельности, стремящейся къ осуществленію этой цѣли. Этимъ субъектомъ не можетъ быть ни матерія, ни единичныя силы, дѣятельность которыхъ сполна исчерпывается самоотпечатлѣніемъ въ матеріи.—Далѣе, самъ по себѣ принципъ формы не можетъ дать такой точки зрѣнія, исходя изъ которой можно было бы вывести преимущество одной формы передъ другой. Аристотель, правда, думаетъ, что можно вывести различіе въ цѣнности формъ изъ отношеній формы и матеріи. По его мнѣнію, на высшихъ ступенькахъ актуальность все болѣе и болѣе преобладаетъ надъ потенціальностію, такъ что въ концѣ концовъ получается чистая нематеріальная форма, дѣйствительность безъ примѣси всякой возможности — высшая и завершающая ступень развитія. Но съ этимъ допущеніемъ связана одна трудность: отношеніе формы къ ея матеріи во всѣхъ случаяхъ совершенно одинаково и неспособно къ постепенной градаціи. Кромѣ того между формой и матеріей существуетъ коррелятивное отношеніе: форма настолько же немыслима безъ всякой матеріи, какъ и матерія безъ всякой формы. Такъ что, значить, въ данномъ случаѣ Аристотель употребляетъ понятіе формы въ новомъ смыслѣ.

Чистая форма—разумъ; градація цѣнностей формъ сводится къ постепенному ихъ приближенію къ этой наивысшей формѣ, какъ цѣли всѣхъ цѣлей. Такимъ образомъ природа является царствомъ постепенно возвышающихся жизненныхъ формъ, которая завершается одною высшею формой. Въ этомъ смыслѣ она и представляетъ изъ себя единое цѣлое.

Легко понять, что ученикъ Платона отождествляетъ чистую форму съ разумомъ. Уже Платонъ пытался приблизить идеи, какъ объекты разума, къ душѣ, какъ къ субъекту разума.—Формы мыслятся разумомъ. Но согласно аристотелевскому ученію о познаніи, познающей органъ въ процессѣ познанія всегда становится тождественнымъ съ познаваемымъ объектомъ. Таково же должно быть отношеніе между разумомъ и мыслимымъ въ немъ понятіемъ. Конечный разумъ еще содержитъ въ этомъ переходящемъ возникновеніи понятій потенциальный моментъ; божественный же разумъ должно представлять себѣ вѣчнымъ единствомъ мышленія и предмета его, и вмѣстѣ съ тѣмъ чистой актуальностью и формою.

*Градація принципа формы.* Такимъ образомъ аристотелевское воззрѣніе на природу, какъ на единую систему формъ, постепенно возвышающихся отъ низшей до самой высшей ступени, становится понятнымъ не изъ принципа формы, какъ такового, а только изъ отождествленія принципа формы съ разумнымъ принципомъ. Силы, дѣйствующія съ безсознательной цѣлесообразностью, и формы являются съ этой точки зрѣнія только предварительными степенями дѣйствующихъ сознательно силъ и формъ. Самою низшею ступенью является неорганическая природа, въ которой можно найти только слабые признаки жизненности. Жизнь и душа въ собственномъ смыслѣ слова появляются впервые въ мірѣ растений. Душа растений—низшая форма души, функции ея ограничиваются питаніемъ и размноженіемъ. Ближайшею высшей формой является животная душа. Въ ней къ тѣмъ силамъ, которыя были свойственны растительной душѣ, присоединяется способность ощущенія и произвольнаго передвиженія. Наконецъ у человѣка къ растительной и животной душѣ присоединяется еще душа мыслящая. Каждое существо съ высшею организаціей имѣетъ всѣ душевныя способности низшихъ, съ прибавкой еще нѣкоторой

новой способности. Низшія способности являются основой и предпосылкой высшихъ. Такимъ образомъ всѣ эти размышленія Аристотеля приводятъ къ тому, чтобы видѣть *единство природы въ непрерывной постепенности ея жизненныхъ формъ.*

*Первый двигатель.* Но ученіе о движеніи и о причинѣ движенія приводитъ, повидимому, Аристотеля къ существенно иному пониманію этого единства. Оно завершается доказательствомъ, что существуетъ недвижимый первый двигатель, отождествляетъ его съ божествомъ, и такимъ образомъ выказываетъ божественный духъ съ новой стороны. По мнѣнію Аристотеля существуетъ три вида движенія: количественное движеніе (увеличеніе и уменьшеніе чего нибудь, при наличности одной и той же формы), качественное движеніе (измѣненіе свойствъ) и перемѣщеніе. Возникновеніе и уничтоженіе, въ собственномъ смыслѣ слова, не существуютъ.—Въ основѣ двухъ первыхъ видовъ движенія лежитъ пространственное движеніе. Однако, эту мысль Аристотеля не должно понимать въ такомъ смыслѣ, какъ соотвѣтственное утвержденіе атомистовъ. Атомисты сводятъ качественное измѣненіе къ простому пространственному перемѣщенію неизмѣнныхъ атомовъ, т. е. отрицаютъ смѣну качествъ; Аристотель же, какъ представитель динамическаго, а не механическаго объясненія природы, наоборотъ, принимаетъ дѣйствительную смѣну качествъ. Онъ думаетъ только при этомъ, что каждая смѣна качества обусловлена предшествующимъ пространственнымъ движеніемъ: та вещь, которал вызываетъ измѣненіе, должна придвинуться къ измѣняемой вещи и притти въ соприкосновеніе съ ней.—Движеніе въ этомъ общемъ смыслѣ, охватывающемъ всѣ виды перемѣнъ, Аристотель называетъ *интеллекцией* (т. е. осуществленіемъ, приведеніемъ въ дѣйствительность) того, что способно къ движенію, поскольку оно способно къ нему.

Предметъ, который долженъ претерпѣть какое нибудь измѣненіе (напр., смѣну качествъ), долженъ имѣть природный задатокъ къ этому. Послѣдній же можно понимать двоякимъ образомъ: или какъ предрасположеніе къ самому процессу измѣненія, какъ таковому, или же какъ предрасположеніе къ готовому, законченному состоянію, которымъ естественно завершается это измѣненіе и въ которомъ заключается

его цѣль. Такимъ образомъ получаются два вида энтелехїи.— Предрасположеніе къ измѣненію, какъ таковому, осуществляется въ движеніи; предрасположеніе же къ готовому состоянію—когда движеніе прекращается. Такимъ образомъ движеніе есть нѣчто среднее между потенциальнымъ и актуальнымъ. Оно образуетъ переходъ отъ перваго ко второму.

*Вѣчность движенія.* Каждое движеніе предполагаетъ причину — нѣчто движущее. Иногда говорятъ, что вещь движется сама собою. Это неточное выраженіе. Гдѣ на видѣ и есть нѣчто подобное, тамъ необходимо различать движущее и движимое въ самой вещи, внутри ея. Ибо то, во что движимое только еще развивается, въ движущемъ должно уже быть готовою дѣйствительностью. Напр., для того, чтобъ зажечь дерево, нужно чтобы существовалъ уже дѣйствительный огонь, который могъ бы прикоснуться къ дереву. То движущее, которое служитъ причиною движенія, можетъ само быть или движимымъ или неподвижнымъ. Если оно движется, то движеніе его происходитъ отъ другой движущей причины. Такимъ образомъ каждое движеніе можно прослѣдить до первой движущей причины, которая сама по себѣ уже неподвижна. Иначе получился бы regressus in infinitum, т. е. не могло бы возникнуть никакого движенія.—Далѣе, движеніе во вселенной должно быть вѣчнымъ. Если-бы оно имѣло начало, надо было бы допустить, что оба фактора движенія [т. е. то, что способно двигать (форма) и то, что способно двигаться (матерія)] или существовали уже, какъ таковые, до начала движенія, или еще не существовали. Если-бъ этихъ факторовъ или одного изъ нихъ еще не существовало, то они все таки должны были возникнуть передъ самымъ началомъ движенія. Значитъ, надо было бы допустить движеніе и измѣненіе до начала движенія, а это абсурдъ. — Но точно такъ же невозможно допустить и то, что они уже существовали, а движенія все таки сначала не было. Тогда необходимо предположить, что передъ началомъ движенія въ одномъ изъ нихъ, или въ обоихъ, произошло какое то измѣненіе, которое и обусловило возникновеніе движенія. Значитъ пришлось бы также допустить движеніе передъ первымъ движеніемъ.—Точно также не мыслимъ и конецъ движенія. Что перестаетъ двигаться, то не перестаетъ въ тотъ же мо-

ментъ обладать способностью къ движенію; что перестаетъ быть движимымъ, то не утрачиваетъ одновременно съ этимъ способность быть движимымъ. Значитъ, за послѣднимъ движеніемъ нужно допустить еще нѣкоторое движеніе, а это немислимо. Такимъ образомъ движеніе не имѣетъ ни начала, ни конца. — Если мы соединимъ этотъ выводъ съ прежнимъ — съ тѣмъ, что каждое движеніе можно прослѣдить вплоть до неподвижнаго перваго двигателя—то окажется, что долженъ существовать вѣчный неподвижный первый двигатель. Ибо вѣчное движеніе во вселенной предполагаетъ и вѣчность двигателя.—Мы видимъ, какъ возникаютъ и проходятъ и вновь возникаютъ сами себя двигающія, одушевленные существа. Это явленіе необходимо и вѣчно, и должно имѣть свое основаніе. Основаніе его не можетъ заключаться въ самихъ одушевленныхъ существахъ—ни въ единичныхъ, ни взятыхъ въ цѣломъ. Возникновеніе и уничтоженіе ихъ, начало и конецъ ихъ движенія—сами представляютъ изъ себя движеніе, требующее двигателя такого же вѣчнаго и необходимаго, какъ оно само. Значитъ, существуетъ нѣкоторый вѣчный и неподвижный первый двигатель, являющійся причиною движенія всѣхъ жизненныхъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ, какъ онѣ являются, въ свою очередь, причиною движенія всего остального.

*Божество.* Этотъ вѣчный двигатель есть чистая форма, чистая актуальность, высшая цѣль, абсолютный разумъ. Какъ высшая цѣль онъ приводитъ въ движеніе всѣ силы міра. Всѣ существа: растенія, животныя, люди, стремятся къ этому высшему благу и все, что они сообразно со своей природой дѣлаютъ, дѣлаютъ ради него. Такимъ образомъ, съ помощью ученія о движеніи и источникѣ движенія, доказывается единство міра. Но здѣсь послѣднее получаетъ совершенно другой смыслъ, чѣмъ въ ученіи о градаціи жизненныхъ формъ. На тожествѣ движущей причины и цѣлепричины основывается реальное единство міра. Легко, конечно, видѣть, что ученіе это связано съ величайшими трудностями.—Стремленіе всѣхъ существъ къ высшей цѣли является, повидимому, отзвукомъ платоновскаго зрота. Подобное трансцендентное стремленіе мало соответствуетъ аристотелевскимъ имманентнымъ формамъ природы. Онѣ вѣчны и хороши сами по себѣ, и не должны бы имѣть цѣлей, выхо-

дѣящихся предѣлы ихъ собственнаго осуществленія. Способъ, какимъ Аристотель связалъ свои метафизически-теологическіе взгляды съ космологіей и астрономіей, ничуть не помогаетъ избавиться отъ этихъ затрудненій.

*Космологія: звѣздное небо.* — Вѣчному двигателю должно соответствовать въ мірѣ вѣчное движимое, движеніе котораго непрерывно, равномерно и лишено всякихъ перемѣнъ. А эти признаки вмѣстѣ съ вѣчною длительностью свойственны только постоянно повторяющему себя круговому движенію. Воспріятіе показаваетъ намъ, что такимъ именно движеніемъ обладаетъ звѣздное небо. — Оно образуетъ самую внѣшнюю сферу шарообразнаго космоса, и благодаря неизмѣнности своей и совершенной равномерности своего вѣчнаго движенія является самою совершенной частью міра. Оно движется самимъ божествомъ. Движеніе-же звѣзднаго неба является въ свою очередь причиной движенія слѣдующихъ сферъ. Такимъ образомъ божество дѣйствуетъ на міровой шаръ съ периферіи, касаясь его; міръ-же не касается божества. Божество должно прикасаться къ міру, потому что, какъ думаетъ Аристотель, каждое дѣйствіе является результатомъ прикосновенія; но само божество, чистая актуальность, исключаетъ всякое пассивное состояніе, а потому и не можетъ испытывать прикосновенія. — Внѣшняя граница сферы неподвижныхъ звѣздъ является вмѣстѣ съ тѣмъ границей пространства. Ибо пространство не что иное, какъ мѣсто, занимаемое подвижнымъ тѣломъ, неподвижная граница, отдѣляющая заключающее отъ заключаемаго въ немъ. Поэтому, что не заключено въ мірѣ, то находится внѣ пространства. Существованіе пространства связано съ тѣлеснымъ міромъ. Поэтому, не должно принимать безконечнаго пустого пространства внѣ міра. Богъ не находится въ пространствѣ, хотя и дѣйствуетъ на міровой шаръ съ периферіи. Онъ и не во времени, а въ вѣчности. Ибо время есть признакъ движенія, значитъ существуетъ только тамъ, гдѣ есть движущееся тѣло. Время — мѣра (число) движенія по отношенію къ его болѣе раннимъ и позднѣйшимъ моментамъ.

*Сферы.* Движеніе неба неподвижныхъ звѣздъ, исходящее отъ бога, сообщается далѣе слѣдующимъ сферамъ (концентрическимъ, заключеннымъ другъ въ другъ полымъ шарамъ).

Онѣ образованы изъ эфира. На нихъ и съ ними движутся планеты, солнце и мѣсяць. Но планеты кромѣ того движенія, которое онѣ раздѣляютъ со звѣзднымъ небомъ, имѣютъ еще и собственное движеніе. Поэтому Аристотель вынужденъ былъ принять для каждой изъ нихъ нѣсколько сферъ, причемъ нѣкоторыя изъ этихъ сферъ, имѣютъ обратное движеніе. Изъ общей комбинаціи движеній этихъ сферъ должно было объясняться фактическое движеніе планетъ. Каждая изъ этихъ сферъ, по мнѣнію Аристотеля, одушевлена. Духи сферъ — самостоятельныя существа. Они являются до нѣкоторой степени низшими богами наряду съ высшимъ божествомъ, что даетъ философу удобный случай примкнуть къ политеизму народнои религіи.—Ясно, что уже въ этомъ пунктѣ нарушено единство вселенскаго движенія. Вѣдь для обратныхъ движеній первымъ двигателемъ являются сами духи сферъ. Можно возразить, можетъ быть, что духи производятъ и эти движенія ради высшей цѣли, значить получаютъ побужденіе отъ нея. Но возраженіе это не рѣшаетъ вопроса. Движенія обусловленныя богомъ, какъ цѣлью, происходятъ въ противоположномъ направленіи, чѣмъ движенія обусловленныя имъ, какъ движущей причиной, и заставляютъ сомнѣваться въ томъ, что послѣдняя цѣль и первая движущая причина составляютъ единое.

*Подлунный міръ.* Всѣ сферы въ совокупности образуютъ высшій міръ, отличающійся отъ подлуннаго уже по своей матеріи. Онъ образованъ изъ неразрушимаго вещества, эфира, который Аристотель противопоставляетъ подверженному матеріальному измѣненію четыремъ элементамъ какъ „пятую сущность“— quinta essentia. Изъ четырехъ-же остальныхъ элементовъ состоитъ подлунный міръ. Меньшей цѣнности матеріи въ этомъ мірѣ соотвѣтствуетъ неравномѣрность движеній и вѣчная смѣна возникновенія и уничтоженія всѣхъ единичныхъ существъ. Но различіе между высшимъ и низшимъ міромъ все-же не абсолютно. Уже область планетъ менѣе совершенна, чѣмъ небо неподвижныхъ звѣздъ. Она образуетъ переходную ступень къ еще болѣе несовершенному міру, находящемуся подъ луною и даже обуславливаетъ господствующую въ послѣднемъ смѣну вещества. Но и здѣсь мысль объ единствѣ движенія наталкивается на ту-же трудность, какая встрѣтилась уже намъ

по отношенію къ высшему міру. Въ подлунномъ мірѣ многія движенія исходятъ отъ принциповъ живыхъ и одушевленныхъ существъ; если они обусловлены вышшею, единокъ причиною движенія, то во всякомъ случаѣ инымъ образомъ, чѣмъ матеріальная смѣна элементовъ.

*Качественное, динамическое, телеологическое объясненіе природы.* Мы не можемъ здѣсь разсматривать въ отдѣльности, что именно Аристотель сдѣлалъ для объясненія единичныхъ процессовъ природы, исходя изъ своихъ общихъ натурфилософскихъ воззрѣній; не можемъ касаться метеорологіи, анатоміи и фізіологіи животныхъ, на которой больше всего основана его слава, какъ изслѣдователя природы. Методъ, который онъ примѣняетъ для объясненія явленій въ области органической природы, отличается тѣмъ, что количественное въ немъ подчиняется качественному, механическое динамическому, причинный способъ разсмотрѣнія телеологическому. Въ этихъ трехъ отношеніяхъ онъ является отчетливо выраженной противоположностью методу атомистической школы.—Для Аристотеля такія качества, какъ теплый и холодный, сухой и влажный, красный и зеленый, сладкій и горькій суть реальныя свойства самихъ объектовъ; для атомистовъ эти качества—субъективное явленіе; въ объектахъ имъ соотвѣтствуетъ лишь различія въ величинѣ, формѣ и расположеніи матеріальныхъ частицъ. Поэтому, качественное измѣненіе и пространственное измѣненіе для Аристотеля различные процессы. Качественное-измѣненіе нельзя свести къ механическимъ принципамъ движенія,—тяжести, давленію и толчку.—Такимъ образомъ точка зрѣнія Аристотеля не механическая, а динамическая. Онъ видитъ себя вынужденнымъ принять въ природѣ такія дѣйствующія силы, которыя не выводимы изъ толчковъ и противодѣйствій мельчайшихъ частицъ матерій. Наоборотъ, матерія подчинена ихъ дѣйствію, и онѣ образуютъ изъ нея многоразличныя существа.—Такъ какъ эти силы, по предположенію Аристотеля, дѣйствуютъ цѣлесообразно, то причинное пониманіе у него подчинено телеологическому. При объясненіи явленій изъ цѣлей Аристотель часто ошибается самымъ страннымъ для насъ образомъ; но причина этого не столько въ неправильности его основной методологической точки зрѣнія, сколько въ недостаточномъ познаніи фактовъ.

*Психологія.*

По мнѣнію Аристотеля органическія существа отличаются отъ неорганическихъ тѣмъ, что обладаютъ душою. Органическое тѣло (тѣло снабженное органами, т. е. орудіями для дѣйствования) специально приспособлено къ обладанію душой, и душа можетъ существовать только въ органическомъ тѣлѣ. Органы существуютъ у тѣлъ для того, чтобы получать примѣненіе. Значить, они предполагаютъ уже душу, которая примѣняетъ ихъ. Душа это принципъ жизни, а жизнь мы приписываемъ тѣмъ существамъ, которыя питаются и растутъ. Для усвоения и переработки пищи души необходимы тѣлесные органы. Отсюда слѣдуетъ, что душа можетъ существовать только въ органическомъ тѣлѣ.—Органическое тѣло и душа относятся другъ къ другу такъ же, какъ матерія и форма, потенціальность и актуальность. Душа энтелехія органическаго, т. е. предназначеннаго къ жизни тѣла; и притомъ первая его энтелехія. Именно, слѣдуетъ отличать способность къ жизненнымъ функціямъ отъ самихъ этихъ функцій. Способность есть нѣчто болѣе раннее по времени и продолжаетъ существовать и тогда, когда сама функція (напр., во снѣ) временно прекращается. Значить способность къ жизненнымъ функціямъ есть первая энтелехія.—Платонъ считалъ душу второю субстанціей, связанной съ тѣломъ; матеріалисты думали, что жизнь души возникаетъ изъ движеній атомовъ; аристотелевское же пониманіе души стремится проложить средній путь между платоновскимъ дуализмомъ и матеріалистическимъ воззрѣніемъ. Тѣло и душа не двѣ различныхъ, отдѣлимыхъ другъ отъ друга субстанціи, а матерія и форма, значить нераздѣлимое единство; но въ этомъ единствѣ сущностей душа является болѣе раннимъ и господствующимъ принципомъ. Цѣлое раньше чѣмъ части, цѣль прежде чѣмъ ведущее къ ней осуществленіе. Такимъ образомъ дуализмъ устраненъ. Но устраненъ онъ только въ томъ случаѣ, если разумѣть душу въ общемъ смыслѣ слова. Гдѣ же дѣло касается чело в ѣ ч е с к о й души и ея силъ, тамъ окажется, какъ мы увидимъ, тотъ же самый разрывъ, что и въ метафизикѣ и космологіи.

*Градація душевныхъ силъ.* Мы видѣли раньше, что Аристотель признаетъ низшія и высшія формы души, по ко-

торымъ различаются низшія и высшія формы живыхъ существъ. Растеніе имѣетъ способность питаться, расти и приносить плодъ; но у него нѣтъ центральнаго органа души, а потому нѣтъ и воспріятія. Душа животнаго, въ отличіе отъ души растенія обладаетъ и тѣмъ и другимъ. Но и души животныхъ стоятъ на различныхъ ступеняхъ совершенства, въ зависимости отъ числа своихъ органовъ чувствъ. Нѣкоторыя изъ нихъ имѣютъ только низшія чувства — осязаніе и вкусъ; въ другихъ къ этому присоединяются высшія чувства, съ помощью которыхъ можно воспринимать отдаленные предметы. Чтобы можно было извлечь пользу изъ воспріятія отдаленныхъ предметовъ, эти высшія животныя обладаютъ способностью передвиженія.—Отъ воспріятія нельзя отдѣлить чувство удовольствія и неудовольствія, а съ нимъ связано стремленіе искать удовольствія и устранять неудовольствія. Такимъ образомъ и способность хотѣнія есть лишь составная часть животной души.—Гдѣ есть высшія силы души, тамъ всегда имѣются уже и низшія. Послѣднія представляютъ изъ себя матерію и возможность для образованія высшихъ. Это относится и къ человѣческой душѣ, которая кромѣ растительной и животной души содержитъ въ себѣ и мыслящую душу. Человѣкъ заключаетъ въ себѣ всѣ формы жизненной силы, развившіяся путемъ постепеннаго преодоленія матеріи — вплоть до чистаго духа; поэтому, онъ до нѣкоторой степени является микрокосмомъ.

*Психологія познавательныхъ функций: а) воспріятіе.* Изъ отдѣльныхъ психическихъ процессовъ Аристотель подробнѣ всего изслѣдовалъ познавательныя функціи: онъ прослѣдилъ ихъ внутреннюю связь отъ чувственнаго воспріятія вплоть до спекулятивнаго мышленія. Чувственное воспріятіе свойственно не только человѣку, но и животнымъ. Это—измѣненіе въ душѣ, вызванное воспринимаемымъ объектомъ, какъ движущей причиною, и осуществленное черезъ посредство тѣла. Органъ воспріятія долженъ вступить въ соприкосновеніе съ воспринимаемымъ объектомъ—непосредственно или черезъ посредство какой-нибудь среды; только тогда онъ можетъ получить воздѣйствіе отъ послѣдняго. Онъ долженъ, далѣе, стать потенциально тѣмъ, чѣмъ объектъ является актуально. Отсюда объясняется то обстоятельство, что глазъ можетъ воспринимать только цвѣта, ухо—звуки и т. д. Въ процессѣ воспріятія форма

воспринимаемаго (безъ матеріи) переходитъ на воспринимающій органъ, и при этомъ потенциально содержавшееся въ органѣ качество актуализируется. Истинность чувственнаго воспріятія состоитъ въ томъ, что весь актъ воспріятія представляетъ изъ себя единый процессъ. Напр., звучаніе и слушаніе по понятіямъ своимъ различныя явленія; но звучаніе объекта и слышаніе субъекта — одинъ и тотъ же реальный процессъ, только разсматриваемый съ двухъ сторонъ. Значитъ, въ этомъ отношеніи они тождественны. Въ воспріятіи объективное качество становится субъективнымъ. — Пять органовъ чувствъ отсылаютъ воспріятыя впечатлѣнія далѣе, къ центральному органу, находящемуся въ сердцѣ. Здѣсь мѣстопробываніе „общаго воспріятія“, которое слагаетъ данныя единичныхъ чувствъ въ общій образъ предмета. Только оно даетъ отчетливые образы тѣхъ свойствъ, которыя не являются специфическимъ объектомъ единичныхъ внѣшнихъ чувствъ, а воспринимаются всѣми ими между прочимъ (*κατὰ συνβεβήτους*) — каковы, напр., внѣшній видъ, величина, число, движеніе или покой. Сонъ и бодрствованіе — состоянія этого „общаго“ органа воспріятія. Въ центральномъ органѣ на долгое время удерживается копія общаго воспріятія предмета. Если она воспроизводится безъ временныхъ и пространственныхъ обстоятельствъ своего возникновенія, то называется нагляднымъ, непосредственно даннымъ представленіемъ. — Когда одинъ и тотъ же объектъ воспринимается многократно, то становится знакомымъ для насъ. — Уже наглядное представленіе вступаетъ на путь обобщеній, т. к. при немъ выдѣляются и отпадаютъ нѣкоторыя случайныя особенности образовъ чувственнаго воспріятія, напр., обстоятельства времени и пространства. Но все же это представленіе относится лишь къ единичному и случайному, къ тому, что можетъ быть или не быть. — Отъ нагляднаго представленія отлично понятіе. Первое имѣется и у животнаго; для второго уже нужна иная душевная способность, мышленіе, отличающее человѣка отъ животныхъ. Способность мышленія бываетъ или теоретическая, или практическая. Для знакомства съ аристотелевской психологіей познавательныхъ функций мы должны разсмотрѣть сначала только теоретическій разумъ.

б) *Теоретическій разумъ* обладаетъ силою постигать въ понятіи общую и необходимую сущность вещей. Онъ

стоитъ въ такомъ же отношеніи къ понятіямъ, — умопостигаемымъ объектамъ — въ какомъ чувственное воспріятіе находится къ чувственнымъ объектамъ: онъ созерцаетъ ихъ. Аналогія эта ведетъ къ воззрѣнію, что разумъ потенциально является всѣмъ тѣмъ, что онъ можетъ мыслить, точно такъ же, какъ каждый органъ воспріятія въ потенціи есть то, что можетъ воспринимать. Эта потенція мышленія актуализируется всякій разъ, какъ мы мыслимъ понятіе. Что же обусловливаетъ эту актуализацію? Можно было бы думать, что она обусловливается представленіями воспріятія. Ибо въ нихъ содержатся уже общія формы, и мы знаемъ, что безъ воспріятія мышленіе чрезъ посредство понятій не можетъ имѣть мѣста. Но Аристотель держится иного мнѣнія. Матеріалъ представленій дается низшими душевными силами, и разумъ не можетъ быть въ пассивномъ отношеніи къ этому матеріалу; онъ можетъ только активно воздѣйствовать на него, обращать его въ дѣйствительность.

с) *Дѣятельный (активный) разумъ.* Причиной актуализаціи сама уже должна быть въ дѣйствительности (т. е. актуально) тѣмъ, что она приводитъ въ дѣйствительность. Исходя изъ этого основоположенія, Аристотель, наряду съ пассивнымъ, страдательнымъ разумомъ, принимаетъ въ человѣческой душѣ стоящій выше его дѣятельный разумъ. Пассивный разумъ то мыслить, то не мыслить; дѣятельный же — есть чистая актуальность, а потому вмѣстѣ и мышленіе, и объектъ мышленія. Онъ то и приводитъ въ дѣйствительность понятія, заложенные въ видѣ задатка въ пассивномъ разумѣ. Но дѣйствіе его при этомъ сходно не съ дѣйствіемъ видимаго предмета на глазъ, а съ дѣйствіемъ свѣта при смотрѣніи. Свѣтъ — говоритъ Аристотель — дѣлаетъ дѣйствительными имѣвшіеся уже потенциально цвѣта; точно такъ же дѣятельный разумъ актуализируетъ понятія. Въ этомъ уподобленіи активный разумъ соотвѣтствуетъ свѣту, пассивный — глазу, а коррелятомъ къ представленію воспріятія остается, значить, цвѣтной предметъ.—Но по аристотелевской теоріи зрѣнія, свѣтъ есть энергія прозрачной среды, доводящая цвѣтъ до глаза; поэтому можно бы въ аристотелевскомъ уподобленіи найти ту мысль, что сначала дѣятельный разумъ актуализируетъ понятія, которыя содержатся потенциально

въ представленіяхъ воспріятія, а послѣ понятія эти, уже въ актуальномъ видѣ, восприимаются пассивнымъ разумомъ. Но въ пересказѣ невозможно придать этому трудному ученію больше ясности, чѣмъ смогъ придать ему самъ философъ.

Несомнѣнно, при возникновеніи этого ученія играло роль и стремленіе сдѣлать человѣка совершеннымъ подобіемъ міра, въ малыхъ только размѣрахъ. Для полноты сходства надо было приписать ему такую душевную способность, которая относилась бы къ прочему существованію его, какъ богъ къ міру. Разумъ и есть это божественное въ человѣкѣ. Онъ представляетъ изъ себя вѣчную и безсмертную часть человѣческаго существа. Онъ—одна форма безъ матеріи; поэтому въ тѣлѣ нѣтъ особаго, связаннаго съ нимъ органа. Вполнѣ естественно, что разумъ продолжаетъ существовать и за предѣлами человѣческой жизни. Всѣ прочія душевныя силы—результатъ постепеннаго развитія имманентныхъ матеріи формъ; а эта божественная искра нисходитъ къ человѣческому существованію свыше. Такимъ образомъ ученіе о разумѣ является пунктомъ, въ которомъ метафизическій дуализмъ у Аристотеля прорывается и въ психологію. Религіозную потребность не можетъ удовлетворить безсмертіе одной, лишенной всякой индивидуальности частицы души. Какъ именно можетъ каждый отдѣльный человѣкъ носить въ себѣ частицу божества—Аристотель вовсе не пытается объяснить.

*Мнѣніе.* Наша душа, какъ сказано выше, обладаетъ активнымъ разумомъ. Но мы заключаемъ объ этомъ не изъ факта мышленія, а изъ дѣйствій, оказываемыхъ этимъ разумомъ. Мышленіе же, наблюдаемое нами въ себѣ, есть дѣятельность исключительно пассивнаго разума. Пассивный разумъ, при постиженіи высшихъ, абсолютно-простыхъ понятій, какъ сказано уже, ошибаться не можетъ; но онъ можетъ впасть въ заблужденіе при соединеніи этихъ понятій въ сужденіе.—*Мнѣніемъ (сѣѣа)* Аристотель называетъ такое сужденіе, которое относится къ вещамъ, могущимъ и быть и не быть, слѣдовательно, къ единичному и матеріальному. Поэтому „мнѣніе“, строго говоря, должно бы быть продуктомъ воспринимающей части души, которая къ тому же создаетъ и наглядныя представленія. Но Аристотель вполнѣ ясно отрицаетъ

существованіе „мнѣнія“ у животныхъ, а это указываетъ какъ будто, что онъ считаетъ мнѣніе продуктомъ мыслящей души. Отвлеченное же мышленіе мы не имѣемъ основанія считать отдѣльной способностью, отличной отъ разума. Во всякомъ случаѣ это мышленіе (т. е., значить, пассивный разумъ) подвержено ошибкамъ, а для обозначенія ошибочныхъ и лишенныхъ достаточнаго основанія сужденій у Аристотеля имѣются только два выраженія: мнѣніе (*δοξα*) и допущеніе (*ὑπόληψις*).—Такимъ образомъ, нельзя сказать съ увѣренностью, относится ли „мнѣніе“ къ дѣятельности пассивнаго разума. Съ большей увѣренностью можно утверждать это относительно „знанія“. Правда, иногда Аристотель противопоставляетъ разумъ знанію, какъ высшій родъ познаванія, потому что съ его помощью постигаются недоказуемые высшіе принципы. Но этимъ онъ хочетъ только отличить другъ отъ друга различныя отправленія мыслящей души, и вовсе не имѣетъ въ виду существованіе въ ней различныхъ частей или способностей. — Точно также нельзя считать особой способностью и *практическій* разумъ. Онъ проявленіе той же части души, какъ и теоретическій и отличается отъ послѣдняго только въ отвлеченіи. Чтобы съ нимъ какъ слѣдуетъ ознакомиться, необходимо снова обратиться къ низшимъ частямъ души.

*Чувствованіе и хотѣніе.* Съ воспріятіемъ въ восприимающей душѣ связаны чувства удовольствія и неудовольствія. Именно, когда что нибудь способствуетъ функциональному проявленію тѣлесныхъ или душевныхъ задатковъ, возникаетъ удовольствіе; когда проявленіе ихъ задерживается — является недовольство. Отсюда слѣдуетъ, что должно существовать и чистое, длительное удовольствіе, связанное съ свободной функциональной дѣятельностью мышленія, какъ высшей душевной способности. Но какая часть души, по Аристотелю, испытываетъ его? Также животная, или же мыслящая душа? Этого нельзя сказать съ достовѣрностью. Аффекты — смѣсь удовольствія и неудовольствія, въ которой преобладаетъ то одно изъ нихъ, то другое. Изъ чувства проистекаютъ волевые переживанія, безъ которыхъ не существовало бы никакой дѣятельности. Аристотель не согласенъ съ Платономъ, что носителемъ волевыхъ переживаній является особая часть души, онъ относитъ ихъ къ ощущающему и чувствующему центральному органу. Стремленіе и уклоненіе

въ области чувствованій аналогичны утверждёнїю и отрицанію въ области мышленія. Каждое дѣйствіе осуществляется благодаря способности тѣла мѣнять мѣсто и положеніе, а перемѣщенія тѣла обусловлены, въ свою очередь, волевою способностью. Только благодаря послѣдней душа является движущимъ принципомъ тѣла. — Волевыя переживанія съ своей стороны не могутъ возникнуть безъ представленія предмета, который можетъ вызвать хотѣніе. Такимъ предметомъ всегда является какое нибудь благо или, по крайней мѣрѣ, кажущееся благо, которое мы считаемъ достижимымъ посредствомъ нашей дѣятельности. Предметы намъ кажутся благомъ не потому, что мы ихъ желаемъ; наоборотъ, мы желаемъ ихъ потому, что они кажутся намъ благами. — Такимъ образомъ Аристотель разлагаетъ процессъ образованія волевого акта на познавательный и волевой элементъ и первому приписываетъ господствующую роль; это даетъ ему возможность свести градаціи волевыхъ явленій къ градаціямъ познавательныхъ функцій. Если волевая способность приведена въ движеніе и побуждается въ свою очередь подвинуть къ дѣйствію тѣло, то причиною этому можетъ быть или воспріятіе, или наглядное представленіе, или мнѣніе, или же какое нибудь основоположеніе разума. Если волевое переживаніе вызвано чувственнымъ воспріятіемъ или нагляднымъ представленіемъ, то называется непосредственнымъ хотѣніемъ. Оно направлено только на единичное и настоящее. Когда же опредѣляющимъ факторомъ являются „мнѣнія“, имѣющія форму общихъ сужденій, то получается нѣкотораго рода силлогизмъ: единичный фактъ подводится подъ общее положеніе и изъ него выводится заключеніе—рѣшеніе къ дѣйствію. Въ этомъ случаѣ мы говоримъ уже не о непосредственномъ хотѣніи, а о волѣ. Наконецъ, если вмѣшается разумъ, и обсуждающее мышленіе, возникаетъ разумная воля.

*Практическій разумъ.* Когда разумъ дѣйствуетъ въ этомъ направленіи, онъ получаетъ названіе „практическаго“. Его отличаетъ отъ теоретическаго только предметъ и цѣль дѣятельности. Самому по себѣ разуму чуждо всякое хотѣніе и волевое переживаніе. Задача его—только познаніе практически добраго. Въ качествѣ обсуждающаго мышленія онъ взвѣшиваетъ различныя возможности дѣйствій

и рѣшаетъ выборъ между ними, подводя единичный случай подъ всеобщее практическое основоположеніе разума. Такимъ образомъ, волевая способность отдается руководству разумнаго познанія и возникаетъ разумное рѣшеніе дѣйствовать, отдающее отчетъ въ своихъ мотивахъ. Подобное руководство возможно лишь потому, что хотя сама по себѣ волевая способность неразумна, но въ противоположность растительной душѣ можетъ быть вступать въ связь съ разумомъ.

#### *Этика.*

*Высшая цѣль.* Дѣйствованіе человѣка обуславливается душевными факторами. Правильная оцѣнка человѣческихъ дѣйствій и человѣческой жизни неизбѣжно требуетъ психологическо-генетическаго пониманія этихъ факторовъ. Поэтому и этика Аристотеля основывается на тѣхъ его психологическихъ воззрѣніяхъ, которые мы выше изложили.— Исходнымъ пунктомъ этическихъ изслѣдованій является понятіе цѣли. Каждое дѣйствованіе опредѣляется цѣлью. Мы видѣли, что воля, обуславливающая дѣйствіе, всегда приводится въ движеніе какимъ-нибудь представленіемъ блага, и притомъ такого блага, осуществленіе котораго съ помощью нашего дѣйствованія считается возможнымъ. Значитъ, цѣнность дѣйствованія обуславливается правильнымъ цѣлеполаганіемъ. Цѣнное дѣйствіе должно имѣть въ виду истинное, а не кажущееся благо.— Но часто мы стремимся къ ближайшей цѣли только какъ средству для достиженія другой, болѣе высокой цѣли; эта послѣдняя, въ свою очередь, является средствомъ къ еще высшей цѣли и т. д. Такимъ образомъ возникаетъ представленіе о градаціяхъ, о лѣстницѣ благъ и цѣлей. Эта лѣстница не можетъ продолжаться въ безконечность и должна необходимо найти завершеніе въ конечной цѣли. Относительныя цѣли являются цѣлями только въ зависимости отъ этой абсолютной цѣли.— При нѣкоторыхъ дѣятельностяхъ цѣлью является то къ чему они приводятъ, что создаютъ; таково, напр., художественное творчество. Цѣль другихъ дѣятельностей—правильность самого процесса дѣятельности. Высшая цѣль, по мнѣнію Аристотеля, можетъ относиться только къ послѣднему виду. Такой взглядъ совершенно соотвѣтствуетъ метафизическому ученію Аристотеля, по которому высшей реальностью является именно

чистая дѣятельность (энергія). Съ этой точки зрѣнія народное представленіе о счастья, какъ о высшемъ практическомъ благѣ, получаетъ у Аристотеля совершенно опредѣленное содержаніе.

*Счастье.* Счастье состоитъ въ добродѣтельномъ дѣйствованіи души.—Въ самомъ дѣлѣ, душа принципъ человѣческаго существованія. Тѣло существуетъ только ради души. Значитъ цѣль должна заключаться въ какой-нибудь душевной дѣятельности. Далѣе: каждое существо должно дѣйствовать соотвѣтственно своимъ задаткамъ и предназначенію. Добродѣтель и есть способность къ постоянному и совершенному дѣйствованію такого рода.—Значитъ добродѣтельно то дѣйствованіе, которое соотвѣтствуетъ двумъ условіямъ: 1) вполнѣ осуществляетъ специфическіе задатки даннаго существа; 2) исходитъ при этомъ изъ постоянныхъ душевныхъ свойствъ. Последнее необходимо потому, что мы можемъ только тогда мыслить счастье высшимъ благомъ, когда оно осуществлено во всей человѣческой жизни. Одна ласточка — не дѣлаетъ еще весны. Специфическая особенность человѣка разумъ; поэтому специально человѣческимъ превосходствомъ является превосходство разума, и специально человѣческимъ счастьемъ — совершенная дѣятельность разума. Но разумъ какъ мы видѣли уже, проявится не только въ качествѣ теоретическаго, но и въ качествѣ практическаго разума. Какъ практической разумъ онъ направленъ на совмѣстную дѣятельность со способностью хотѣнія; цѣлью его становятся дѣйствія, которыя обуславливаются послѣднею. Слѣдовательно къ совокупной человѣческой добродѣтели относятся и надлежащія свойства животной души. Мало того для свободнаго и безпрепятственнаго дѣйствованія необходимы еще надлежащія свойства тѣла, и наконецъ обладаніе соотвѣтственными внѣшними благами. Поэтому и внѣшнія блага необходимы для полнаго счастья. Но они необходимы лишь какъ средства для безпрепятственной душевной дѣятельности. Удовольствіе не есть высшее благо, но содержится въ немъ, какъ побочный продуктъ. Наивысшее удовольствіе связано съ дѣятельностью чистаго мышленія, поэтому у добродѣтельнаго никогда не будетъ недостатка въ удовольствіи.— Это воззрѣніе Аристотеля стоитъ по срединѣ между трансцен-

дентнымъ цѣлеполаганіемъ Платона, который ставитъ задачей для человѣка постепенное уподобленіе божеству, и между гедонистической этикой Демокрита.

*Ученіе о добродѣтели.*

Аристотель подробно останавливается на ученіи о добродѣтели. Единая добродѣтель состоитъ изъ значительнаго числа отдѣльныхъ высокихъ качествъ души. Одни изъ нихъ относятся къ самой способности мышленія, какъ таковой; другія—касаются способностей къ чувствованію и волевымъ переживаніямъ, поскольку эти способности стоятъ въ отношеніи къ мышленію. Преимущества перваго рода называются діанозическими добродѣтелями; къ нимъ принадлежатъ, напр., мудрость, проницательность, острота соображенія и т. д. Преимущества же втораго рода носятъ названіе этическихъ добродѣтелей; къ нимъ относятся, напр., щедрость, обдуманность и т. п. — Для этики въ нашемъ смыслѣ слова имѣютъ значеніе только этическія добродѣтели. Какъ и всѣ добродѣтели, онѣ относятся къ классу привычныхъ состояній. Въ чемъ состоитъ напр., добродѣтель (высокое качество) какого нибудь тѣлеснаго органа, хотя-бы глаза? Въ извѣстныхъ постоянныхъ свойствахъ его, благодаря которымъ онъ можетъ хорошо исполнять соотвѣтствующую ему по природѣ функцію (смотри́ніе). Точно также и душевное превосходство состоитъ въ соотвѣтственныхъ свойствахъ души. Этическія добродѣтели обусловлены извѣстными постоянными свойствами способностей чувствованія и хотѣнія, которыя даютъ возможность хорошо и правильно чувствовать и хотѣть.— Всѣ высокія качества этого рода возникаютъ благодаря упражненію и привычкѣ; они не существуютъ въ душѣ отъ природы, какъ нѣчто врожденное.

Есть много различныхъ чувствъ и волевымъ переживаній, а потому много и добродѣтелей. Всѣ онѣ могутъ существовать отдѣльно одна отъ другой. Въ одной области чувствованія и хотѣнія мы можемъ уже имѣть надлежащія навыки, въ другихъ областяхъ еще не имѣемъ. Каждый такой навыкъ обусловленъ тѣмъ, что чувствующая часть души привыкаетъ функционировать согласно требованіямъ разумной разсудительности. Но разсудительность сама по себѣ едина; поэтому всѣ добродѣтели у этически совершен-

наго человѣка соединяются въ одну совокупную добродѣтель.

*Правильная середина.* Искусство при какойнибудь дѣятельности проявляется въ томъ, что человѣкъ устраняетъ вредныя крайности, не дѣлаетъ ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало. Точно то же можно сказать и о правильномъ чувствованіи, и о правильномъ хотѣніи. И въ нихъ должно держаться правильной середины. Но не слѣдуетъ думать, что эта середина есть нѣчто объективное, какъ бы арифметическое среднее: она опредѣляется по отношенію къ субъекту. Ее нельзя опредѣлить одинаково, общезначимымъ образомъ, для всѣхъ людей, а всегда лишь примѣнительно къ отдѣльной личности, сообразно съ особыми обстоятельствами жизни человѣка. Всегда должно имѣться въ виду исполненіе общей задачи даннаго человѣческаго существа и отсутствіе задержекъ въ совокупныхъ его функціяхъ; этимъ обусловливается граница для каждаго отдѣльнаго чувства, хотѣнія и волевого акта.

Опредѣленіе правильной середины—дѣло разумной разсудительности. Но изъ собственныхъ словъ Аристотеля видно, что опредѣлить ее можно только тогда, когда имѣются въ виду дѣлимая непрерывныя величины. Значитъ прежде всего это примѣнимо къ области чувствованій и хотѣній; интенсивность ихъ какъ разъ является дѣлимой непрерывной величиной. Однако Аристотель, разсуждая о правильной срединѣ, имѣетъ въ виду не одну степень интенсивности чувствованій; онъ принимаетъ въ расчетъ и правильное отношеніе ихъ къ своимъ предметамъ и поводамъ. Добродѣтель (разсудительность) опредѣляетъ для насъ, когда мы должны испытывать извѣстное чувство; по какому дѣйствительному поводу; къ какимъ личностямъ; для какой цѣли; какимъ именно образомъ. Ясно, что всѣ эти точки зрѣнія не имѣютъ въ виду какойнибудь дѣлимой непрерывной величины. Значитъ уже здѣсь насильственно выдвигается принципъ *juste milieu* („золотой середины“). Здѣсь идетъ дѣло даже не о числѣ случаевъ, которое способно увеличиваться, т. е. допускаетъ градации, а объ обстоятельствахъ обуславливающихъ чувствованіе въ каждомъ единичномъ случаѣ. Значитъ и ихъ можно распредѣлять по степенямъ?—Мало того, правильная середина между излишествомъ и недостаткомъ должна, по Аристотелю, существовать и для дѣйствій. Онъ

не даетъ общаго разъясненія этого пункта, и предоставляетъ опредѣлить смыслъ своего утвержденія изъ разсужденій, посвященныхъ отдѣльнымъ добродѣтелямъ.—Нѣкоторые добродѣтели Аристотель приводитъ въ соотношеніе съ областью чувствованій, напр., мужество со страхомъ и увѣренностью, благоразуміе (πρῶφροσύνη) съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ, кротость съ гнѣвомъ; или съ областью волевыхъ переживаній—напр., величіе души и благородное честолюбіе со стремленіемъ къ почету.—Нѣкоторые другія добродѣтели, напр. щедрость и справеливость, онъ приводитъ, наоборотъ, въ связь со внѣшними дѣйствіями; нужно найти среднюю линію для дѣйствій, и потомъ держаться этой линіи.—Но тамъ, гдѣ Аристотель даетъ опредѣленіе самаго понятія добродѣтели, оказывается уже третье рѣшеніе вопроса: суть не въ чувствованіяхъ и волевыхъ переживаніяхъ вообще, но и не во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, а въ волевыхъ рѣшеніяхъ. Нравственный характеръ и добродѣтель заключаются въ разумномъ привычномъ регулированіи волевыхъ рѣшеній, согласно принципу правильной середины.—Послѣднему взгляду соотвѣтствуютъ и изложенныя выше психологическія воззрѣнія Аристотеля. Изъ нихъ вытекаетъ, что онъ могъ считать собственнымъ предметомъ этической оцѣнки только разумное хотѣніе, а не внѣшнія дѣйствія и чувствованія. Вѣдь нравственно хорошимъ можетъ быть только свободное дѣйствіе, а свободно лишь то дѣйствіе, которое совершается безъ всякаго принужденія извнѣ, съ полнымъ сознаніемъ обстоятельствъ и слѣдствій, на основаніи предшествующаго размышленія. Слѣдовательно предметомъ нравственной оцѣнки можетъ быть только свободное волевое рѣшеніе. Поэтому добродѣтель является извѣстнымъ навыкомъ въ области образованія волевыхъ рѣшеній, постояннымъ направленіемъ воли. Свойства же чувствъ, предшествующихъ рѣшенію и сопровождающихъ его, свойства дѣйствій, въ которыхъ оно осуществляется—лишь вторичныя, производныя объекты этическихъ сужденій.—Изъ всего этого вытекаетъ, что принципъ правильной середины нельзя считать господствующимъ принципомъ аристотелевской этики. Аристотель примѣняетъ его къ однимъ только чувствамъ и дѣйствіямъ, хотя и излагаетъ съ этой точки зрѣнія ученіе о добродѣтели. Основная точка зрѣнія его этики скорѣе

эвдемонистическая. — Правильную средина между излишествомъ и недостаткомъ должна опредѣлять для каждой, отдѣльной области чувствованій и дѣйствованій разсудительность, т. е. добродѣтель практическаго разума. Основной точкой зрѣнія для такого опредѣленія можетъ служить только высшее практическое благо, счастье. Господствующая точка зрѣнія аристотелевской этики—ученіе о счастье, а не ученіе о *juste milieu*.

*Отдѣльные добродѣтели.* Аристотель насильственно проводитъ эту точку зрѣнія „золотой середины“ въ ученіи объ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ. Соотвѣтственная часть „Этики Никомаха“ изобилуетъ мѣткими замѣчаніями, почерпнутыми изъ опыта и тонкаго наблюденія; но они не могутъ скрыть отъ насъ, что положенная въ основу главная точка зрѣнія не допускаетъ заглянуть въ глубину и сущность предмета. По Аристотелю м у ж е с т в о есть нѣчто среднее между неразумной, дерзкой отвагой и трусостью. Прочитавъ это, всякій сначала подумаетъ, что подъ срединою здѣсь разумѣется извѣстная степень интенсивности чувствованій страха и увѣренности, или степень частоты появленія этихъ чувствъ, и что задача мужества регулировать то и другое. Но далѣе мы читаемъ у Аристотеля, что мужественъ тотъ, кто безстрашно готовъ встрѣтить почетную смерть. Такимъ образомъ оказывается, что дѣло здѣсь не въ степени интенсивности чувствованій страха, не въ частотѣ появленій этихъ чувствованій, а въ ихъ отношеніи къ вызывающимъ ихъ предметамъ. Если мужественный человѣкъ ради нравственно прекраснаго безстрашно идетъ на встрѣчу смерти, то суть здѣсь не въ томъ, что онъ держится правильной середины. Этого сказать никакъ нельзя. Скорѣе поведеніе его добродѣтельно потому, что чувство у него безусловно повинуется рѣшеніямъ практическаго разума, который опредѣляетъ, страшенъ предметъ или нѣтъ, прекрасна смерть или не прекрасна.

Умѣренность, по Аристотелю, есть среднее отношеніе къ удовольствію, и именно къ нашему чувственному удовольствію. Соотвѣтственныя ей вредныя крайности — разнузданность и безчувственность. Но Аристотель самъ заявляетъ, что у нормальнаго человѣка въ общемъ не бываетъ недостатка въ чувствованіи и въ волевыхъ переживаніяхъ. Значить и здѣсь теорія *juste milieu* отказывается служить.

По Аристотелю полная безчувственность въ отношеніи къ чувственному удовольствію—есть отклоненіе отъ нормальнаго человѣческаго состоянія, значить, лежитъ внѣ предѣловъ этики.—Кроткимъ Аристотель называетъ того, кто держится правильной середины въ гнѣвѣ, т. е. гнѣвается только въ надлежащее время, по правильнымъ основаніямъ, на надлежащихъ лицъ и гнѣвъ его настолько силенъ и длится такъ долго, какъ это надлежитъ по обстоятельствамъ.—Но тутъ получаются уже не двѣ вредныхъ крайностей, а нѣсколько. Вспыльчивый человѣкъ гнѣвается сильно, но гнѣвъ его быстро проходитъ; непримиримый гнѣвается дольше, чѣмъ нужно и гнѣвъ его проходитъ только тогда, когда онъ совершитъ возмездіе. И то и другое отличаются другъ отъ друга. Значить ужъ отсюда ясно, что правильный гнѣвъ не есть какое нибудь опредѣленное среднее между двумя вредными крайностями (излишкомъ и недостаткомъ). При оцѣнкѣ этого чувства мы должны исходить изъ нѣсколькихъ независимыхъ другъ отъ друга точекъ зрѣнія.—Другую крайность, отсутствіе гнѣва, Аристотель называетъ *аоргезіей* (безгнѣвіемъ). Кто не гнѣвается, когда унижительно оскорбляютъ его самого или близкихъ, тотъ, по-мнѣнію Аристотеля, справедливо заслуживаетъ презрѣнія. Но выраженіе „аоргезія“ относится только къ душѣ, совершенно неспособной къ гнѣву. Какъ-же должно назвать то состояніе души, въ которомъ она склонна по нѣкоторымъ поводамъ гнѣваться слишкомъ мало, по другимъ—слишкомъ много? Такое состояніе не соотвѣтствуетъ ни излишеству, ни недостатку, ни правильной срединѣ.—Щедрость (пристойность въ денежныхъ отношеніяхъ) есть правильная середина между скупостью и расточительностью. Если при этомъ имѣть въ виду лишь отношеніе всего расхода къ имѣющимся у насъ средствамъ, то такое пониманіе можетъ имѣть значеніе. Но по Аристотелю щедрость, какъ добродѣтель, отнюдь не исчерпывается сохраненіемъ извѣстнаго отношенія между расходами и средствами. Скорѣе для нея существенно другое: должно давать деньги и дѣлать расходы не только въ правильныхъ размѣрахъ, но и въ надлежащемъ мѣстѣ, въ надлежащее время, надлежащимъ образомъ и для правильныхъ цѣлей. Такимъ образомъ принципъ правильной середины является только одной изъ точекъ зрѣнія, опредѣляю-

щихъ добродѣтельное употребленіе денегъ. Аристотель требуетъ, чтобы щедрый человѣкъ цѣнилъ нравственно-прекрасное выше, чѣмъ обладаніе деньгами; потому онъ долженъ быть готовъ ради нравственно-прекрасныхъ цѣлей и на большія издержки. Такимъ образомъ здѣсь возникаютъ тѣ же недоумѣнія, что и выше, когда говорилось о мужествѣ.—Аристотель отличаетъ отъ щедрости особую добродѣтель—великодушіе, т. е. способность дѣлать правильное употребленіе изъ очень большого богатства. Но какъ ни красиво его описаніе этой добродѣтели, какъ ни характерно для эллинскаго образа мыслей—теоретически допущеніе ея не выдерживаетъ критикп.

Въ общемъ цѣнность этихъ частей никомаховой этики гораздо больше заключается въ обрисовкѣ типическихъ характеровъ, основанной на тонкомъ наблюденіи жизни, чѣмъ въ научномъ обоснованіи этическаго ученія.

Благородное честолюбіе и величіе души основываются на стремленіи къ почету; эти добродѣтели относятся одна къ другой точно такъ же, какъ щедрость къ великодушію въ денежныхъ дѣлахъ. Честолюбіе направлено на малое или среднее, величіе души на значительное и величественное.—Добродѣтельность въ стремленіи къ почету, конечно, состоитъ въ томъ, чтобы мы: 1) не имѣли притязаній ни на слишкомъ большую честь, ни на слишкомъ малую, и 2) чтобы претензіи наши были основаны на правильныхъ основаніяхъ и проявлялись правильнымъ образомъ. Это опредѣленіе, повидимому, достаточно и для великихъ и для малыхъ отношеній. Но Аристотель на первомъ мѣстѣ и всего подробнѣе трактуетъ, какъ особый, тотъ случай, когда во всѣхъ отношеніяхъ превосходный и потому достойный самой высшей чести человѣкъ заявляетъ притязанія на нее. Съ этической точки зрѣнія въ этомъ случаѣ нѣтъ ничего особеннаго. Добродѣтель требуетъ только одного: чтобы притязанія человѣка на почести соответствовали его заслугамъ. А какъ велики эти заслуги, къ дѣлу не относится. Значить и здѣсь подтверждается замѣчаніе, сдѣланное нами по поводу „великодушія въ денежныхъ дѣлахъ“: Аристотель не столько основываетъ этическую теорію, сколько изображаетъ опредѣленные, являющіеся въ опытѣ, типы характеровъ.—Этический идеаль, рисовавшійся предъ Аристотелемъ, лучше

всего отразился въ изображеніи возвышеннаго чело-  
вѣка. Возвышенность предполагаетъ уже обладаніе всѣми  
прочими преимуществами; она лишь присоединяется къ  
нимъ, какъ заключительное и завершающее преимущество.  
Поэтому мы прямо можемъ видѣть въ „возвышенномъ“ че-  
ловѣкѣ аристотелевскій идеалъ челоѣка вообще.—Кромѣ  
всего этого Аристотель разсматриваетъ и добродѣтели обще-  
житія. Любезный челоѣкъ является правильною сред-  
ной между льстецомъ и грубымъ челоѣкомъ; хорошій со-  
бесѣдникъ — середина между скоморохомъ, переводящимъ  
свои шутки за предѣлы приличія и хорошаго вкуса, и  
между угрюмымъ челоѣкомъ, не понимающимъ никакой  
шутки; истинно скромный—середина между бахваломъ и са-  
моуничжителемъ. Истинная скромность не въ томъ, чтобы  
скрывать и отрицать истинныя преимущества, которыми  
обладаешь,—это самоуничженіе и не заслуживаетъ по-  
хвалы; она въ томъ, чтобы челоѣкъ выдавалъ себя за та-  
кого, каковъ онъ есть.

*Философія права.* Меньше всего согласима съ теоріей  
золотой середины добродѣтель справедливости. Самъ  
Аристотель признаетъ, что справедливость представляетъ изъ  
себя среднее не въ томъ смыслѣ, въ какомъ прочіе добро-  
дѣтели. Но и прочія добродѣтели въ этомъ смыслѣ не оди-  
наковы.—Аристотель отличаетъ отъ справедливости въ  
смыслѣ законности, (которую считаетъ какъ бы мате-  
матической функціей всѣхъ вообще добродѣтелей) справед-  
ливость, какъ единичную, отдѣльную добродѣтель. Справед-  
ливость есть привычное направленіе воли къ осуществленію  
права. Право относится ко внѣшнему порядку, значитъ  
его можно свести къ принципу правильной середины. Оно  
имѣетъ въ виду обезпечить для каждаго челоѣка прихо-  
дящуюся на его долю часть жизненныхъ благъ, не въ изли-  
шкѣ, не въ недостаточномъ количествѣ, а въ среднемъ раз-  
мѣрѣ.—Разработка этой мысли у Аристотеля касается, соб-  
ственно, больше философіи права, чѣмъ этики. Аристотель  
не показываетъ, что справедливость приводитъ естественное  
влеченіе, напр., стремленіе къ обладанію и приобрѣтенію, къ  
правильной средней мѣрѣ; онъ удовольствуется доказатель-  
ствомъ, что средняя мѣра есть принципъ внѣшняго  
правового порядка. Поэтому справедливость, какъ

добродѣтель, получаетъ только внѣшнее и косвенное отноше-  
ніе къ главной точкѣ зрѣнія аристотелевскаго ученія  
о добродѣтели. — Справедливость въ качествѣ правового  
порядка является или распредѣляющей или уравнивающей  
справедливостью. Первая регулируетъ распредѣленіе благъ  
между членами одной общины (государства). При этомъ  
она руководится принципомъ пропорціональнаго равенства:  
какъ относятся другъ къ другу по своему достоинству  
получатели благъ, такъ относятся и соотвѣтственныя блага,  
а также и права, которыя удѣляются гражданамъ. Спра-  
ведливость же второго рода уравниваетъ неравенство,  
возникшее отъ ущерба, нанесеннаго однимъ субъектомъ  
права другому. Она отнимаетъ блага или причиняетъ  
вредъ нанесшему ущербъ и прибавляетъ благъ потер-  
пѣвшему или устраняетъ нанесенный ему вредъ. И то,  
и другое должно происходить въ такой мѣрѣ, чтобы  
разность между суммами благъ у обонхъ оказалась тою же,  
что и передъ нанесеніемъ ущерба. (Вредъ при этомъ вхо-  
дитъ въ сумму, какъ отрицательное благо). Итакъ, здѣсь  
*juste milieu* относится уже не къ дѣйствіямъ, а ко внѣш-  
нимъ благамъ и ко вреду.

*Этика и политика.* Аристотель, какъ видно изъ пре-  
дыдущаго изложенія, считаетъ высшей цѣлью всѣхъ дѣй-  
ствій индивидуума индивидуальное счастье; добродѣтели,  
прежде всего, суть привычныя душевныя свойства, дѣла-  
ющія возможнымъ достиженіе этой индивидуальной цѣли.  
Поэтому, аристотелевская этика индивидуалистична. Но  
эта односторонне-индивидуалистическая точка зрѣнія его  
этики дополняется и видоизмѣняется отношеніемъ, въ ко-  
торое ставитъ Аристотель этику къ политикѣ. — Человѣкъ  
можетъ проявить себя добродѣтельнымъ согласно своей при-  
родѣ только въ общественной и государственной жизни.  
Онъ отъ природы предназначенъ къ тому, чтобы быть чле-  
номъ какого нибудь государства; живя отдѣльно, онъ не  
можетъ удовлетвориться однимъ собою (автаркія). — Не мо-  
жетъ также достигнуть самоудовлетворенія и семейство, и  
сельская община, возникшая изъ союза нѣсколькихъ семей.  
Только государство обладаетъ автаркіей. Государство есть  
цѣль, къ которой стремится естественное развитіе человѣ-  
ческой жизни. Только оно является настоящимъ цѣлымъ.

Но цѣлое существуетъ по природѣ ранѣе своихъ частей, цѣль — ранѣе, чѣмъ стремящееся къ ней развитіе; поэтому и государство по природѣ ранѣе и сельской общины, и семейства, и отдѣльнаго человѣка, хотя во временномъ развитіи и появляется позже ихъ. Государство возникаетъ, чтобы способствовать жизни вообще, но конечная цѣль его — д о б р а я (т. е. счастливая и добродѣтельная) жизнь гражданина. — Когда мы обратимъ вниманіе на эти положенія, регулирующія отношеніе политики къ этикѣ, то аристотелевская точка зрѣнія перестаетъ казаться индивидуалистической. Скорѣе и здѣсь замѣтна та примирительная тенденція, которая проходитъ черезъ всю философію Аристотеля. Вопросъ, въ чемъ заключается цѣль жизни — въ счастіи единичнаго лица или въ счастіи совокупности лицъ, — нельзя рѣшить въ пользу того или другого односторонняго мнѣнія, точно такъ же, какъ онтологическую проблему реальности единичнаго и общаго. Отдѣльная личность есть членъ нѣкоторой совокупности лицъ, значитъ, цѣль переносится, повидимому, на общество; но съ другой стороны цѣль государства состоитъ именно въ томъ, чтобы сдѣлать возможной добродѣтельную и счастливую жизнь для каждаго отдѣльнаго гражданина. — На страницахъ этой книги мы не можемъ вдаваться въ ближайшій разборъ аристотелевскаго ученія о государствѣ.

#### *IV. Перипатетическая и древне-академическая школы.*

(IV и III вѣкъ до Р. X.)

Непосредственные ученики Аристотеля, разрабатывавшіе дальше его философію, обладали духомъ самостоятельнаго изслѣдованія, такъ что не останавливались даже предъ сильными отклоненіями отъ мнѣній учителя. Изъ нихъ значительнѣйшими были Теофрастъ, Эвдемъ изъ Родоса, Аристоксенъ изъ Тарента и Дикеархъ изъ Мессины. Если труды Аристотеля по зоологіи служили своего рода канонемъ для всей древности и средневѣковья, то Теофрастъ (ум. 287 г. до Р. X.) прибавилъ къ нимъ составившій эпоху и имѣвшій такое же значеніе изслѣдованія въ области ботаники. Онъ былъ талантливымъ продолжателемъ трудовъ своего учителя и въ области философско-историческихъ изслѣдованій. Мы косвеннымъ обра-

зомъ обязаны большею частью свѣдѣній о досократовцахъ именно его сочиненію: „Ученія физиковъ“. — Для исторіи математики и астрономіи имѣеть такое же значеніе одна изъ работъ Эвдокса. — Аристоксенъ въ пѣкоторыхъ пунктахъ примыкаетъ къ пифагорейской школѣ. Душу, напримѣръ, онъ понимаетъ, какъ гармонію тѣла; отдѣльные процессы должны относиться къ ней, какъ тоны и аккорды лиры къ строю этой лиры. Онъ разработалъ также пифагорейскую теорію музыки, и при помощи индуктивнаго метода, заимствованнаго отъ учителя, довелъ ее до такой высоты, которую не превзошелъ уже никто въ древнемъ мірѣ. — Дикеархъ занимался преимущественно географіей, исторіей культуры и политикой. Мы имѣемъ свѣдѣнія, что онъ отрицалъ субстанціальность и безсмертіе души. По его мнѣнію сила, проявляющаяся во всѣхъ жпзненныхъ процессахъ и психическихъ дѣятельностяхъ, неотдѣлима отъ матеріи. Если въ однихъ случаяхъ она проявляется только какъ растительная жизненная сила, въ другихъ же какъ психическая дѣятельность, то это зависитъ отъ различнаго оформленія матеріи (которая сама по себѣ проста и едина). Эти взгляды Дикеарха и аристоксеновское воззрѣніе на душу указываютъ, что существовало общее стремленіе пойти дальше Аристотеля въ преодолѣніи платоновскаго дуализма.

Въ томъ же направленіи развивалось ученіе Стратона изъ Лампсака, руководившаго школой послѣ Теофраста. (съ 287 по 269 г.). Стратонъ съ большою самостоятельностью разрабатывалъ область натуръ-философіи, которой главнымъ образомъ и посвящалъ свое вниманіе. Историкъ Полибій хвалить его остроумную критику физики Демокрита и Аристотеля, хотя, какъ стойкъ, не согласенъ съ его положительными воззрѣніями. — Стратонъ тоже является противникомъ аристотелевскаго дуализма бога и міра, духа и природы. Во вселенной онъ видитъ только природу, бога въ ней не находитъ; точно также оспариваетъ онъ и отдѣльность разума въ единичной человѣческой душѣ. Душа — едина, способности воспріятія и чувствованія не отличаются отъ способности мышленія, какъ отъ чего то особаго. Мышленіе локализуется въ головѣ, между бровями. Психическіе процессы суть движенія души; изъ нихъ воспрі-

ятія вызываються внѣшними толчками. Какъ воспріятіе, такъ и чувства возникаютъ не въ органѣ чувствъ, а въ центральномъ органѣ душевной жизни. Намъ только кажется, что они исходятъ изъ органа чувствъ; причина этой иллюзіи въ томъ, что душа относитъ и воспріятія, и чувства къ мѣсту, въ которомъ произошолъ вызвавшій ихъ процессъ. — Внѣшнее впечатлѣніе передается душѣ нѣ котораго рода пневмой. Если прервать передачу ея, напр., если перетянуть шнуркомъ тотъ членъ тѣла, на концѣ котораго происходитъ обуславливающий процессъ, то воспріятія не получается. Отсюда становится вѣроятнымъ, что Стратонъ и самую душу представлялъ себѣ какъ пневму, хотя объ этомъ нигдѣ не осталось свидѣтельства. — Въ душѣ остается отъ воспріятій длительное впечатлѣніе. Отъ движенія этихъ впечатлѣній въ самой душѣ, не вызываемаго внѣшними толчками, возникаетъ мышленіе. Ибо мы не можемъ мыслить того, чего прежде не восприняли. — Стремленіе провести психическій монизмъ, отчетливо проглядывающее въ этихъ ученіяхъ, стоитъ, безъ сомнѣнія, въ связи съ монистическимъ натурализмомъ всего міровоззрѣнія Стратона. Основнымъ понятіемъ въ его ученіи является понятіе природы, которую онъ представляетъ себѣ, повидимому, безсознательно дѣйствующею силою, неотдѣлимой отъ матеріи. Къ ней онъ долженъ былъ какъ нибудь сводить все множество силъ, которыми дифференцируется матерія и благодаря которымъ она получаетъ свои качества, и прежде всего ему надо было рѣшить эту задачу по отношенію къ теплотѣ, холоду и тяжести. — Критика атомистическаго ученія о природѣ, данная Стратономъ, не ограничивалась опроверженіемъ гипотезы недѣлимыхъ тѣлъ и безконечнаго пустого пространства, а имѣла, несомнѣнно, въ виду и вообще механическое объясненіе процессовъ природы. Самъ онъ твердо придерживается динамическаго понятія природы, завѣщаннаго учителемъ, и сводитъ всѣ качества, а также и жизнь, и сознаніе на дѣйствующія въ матеріи и неотдѣлимая отъ нея силы. Матерія, по его представленію, состоитъ изъ молекулъ (не недѣлимыхъ атомовъ!), раздѣленныхъ пустыми промежутками, меньшими по объему, чѣмъ молекулы. Воздухъ, напр., можно только силою сжать до такой степени, что между его молекулами больше

не будетъ пустыхъ промежутковъ. Какъ только давленіе прекратится, пустые промежутки возстановаются и воздухъ возвращается изъ своего противоестественнаго состоянія къ естественному. Но и бѣльшая по объему сплошная нустота также противоестественна, и ее можно произвести лишь искусственнымъ путемъ. Если такой пустой промежутокъ возникъ, природа стремится тотчасъ его заполнить, заставляя проникать въ него пограничныя тѣла. — Это ученіе отличается отъ атомистическихъ воззрѣній не только тѣмъ, что отрицаетъ сплошное пустое пространство и недѣлимыя маленькія частицы матеріи, но и тѣмъ, что, помимо толчка и тяжести, допускаетъ существованіе въ природѣ другихъ дѣйствующихъ силъ. Стратонъ вѣдь не могъ свести къ тяжести и толчку не только упругость (эвтонію), благодаря которой тѣло возстанавливаетъ естественные пустые промежутки между своими молекулами, но и боязнь пустоты (*horror vacui*), вслѣдствіе которой каждый бѣльшій чѣмъ должно пустой промежутокъ между молекулами заполняется тотчасъ же надвигающимися пограничными тѣлами. Теплота и холодъ для Стратона тоже особыя силы природы, невыводимыя изъ соотношеній безкачественныхъ атомовъ. Тяжесть онъ считаетъ, въ противоположность Аристотелю, общимъ свойствомъ, присущимъ всѣмъ тѣламъ. Элементы — земля, вода, воздухъ, огонь — имѣютъ различныя степени тяжести. — Къ сожалѣнію скудныя дошедшія до насъ свѣдѣнія не позволяютъ возстановить въ цѣломъ физическую систему этого выдающагося мыслителя. То, что мы знаемъ, указываетъ на попытку примирить воззрѣнія Аристотеля и Демокрита, и тамъ, гдѣ дѣло касается эмпирическаго и экспериментальнаго послѣдованія, обнаруживаетъ рѣшительный шагъ впередъ въ методѣ, по сравненію съ Аристотелемъ.

Послѣ Стратона перипатетическая школа теряетъ свое значеніе для развитія философіи. Преемникомъ его былъ Ликонъ изъ Трояды, руководившій школою въ теченіе 44 лѣтъ (269 — 225). Повидимому, онъ больше посвятилъ себя практической педагогикѣ, чѣмъ научному изслѣдованію. Главное мѣсто въ обученіи заняли теперь діалектически-реторическія упражненія, которыя ввелъ еще Аристотель и примѣнялъ, какъ цѣнное средство для формаль-

наго образованія ума. Строго філософскія сочиненія Аристотеля изучались такъ мало, что почти совершенно подверглись забвенію.—Другіе перипатетики, какъ напр., Аристотонъ изъ Кеоса, преемникъ Ликона, и Гіеронимъ занимались писаніемъ сочиненій по этическимъ вопросамъ, предназначая ихъ для широкихъ круговъ тогдашней интеллигенціи. Въ Аѳинахъ и въ Александріи у перипатетиковъ продолжались историко-литературныя и культурно-историческія изслѣдованія—Въ первой половинѣ втораго столѣтія Крнтолай изъ Фазелиса, участникъ знаменитаго посольства философовъ въ Римъ (156 г. до Р. Х.), сдѣлалъ снова попытку разработки собственно-філософскихъ проблемъ. Это было послѣднее движеніе самостоятельнаго изслѣдованія въ перипатетической школѣ.—Въ I столѣтіи до Р. Х., подѣ влияніемъ Андроника изъ Родоса, школа вступаетъ въ новую стадію развитія. Она отказывается впредь отъ самостоятельной работы надъ філософскими проблемами и находитъ задачу свою въ вѣрномъ храненіи и объясненіи ученій своего основателя. Современникъ Суллы, филологъ Тиранніонъ, съ помощію критики текста очистилъ заброшенныя до того времени сочиненія Аристотеля, философъ Андроникъ отобралъ подлинныя изъ нихъ, привелъ въ систематическій порядокъ и снабдилъ комментаріями. Этимъ людямъ мы обязаны тѣмъ сводомъ аристотелевскихъ сочиній, который находится въ нашемъ распоряженіи. Кромѣ того, благодаря ихъ заслугамъ, аристотелевская система получила подобающее ей первенство передъ прочими філософскими системами и стала въ теченіи слѣдующихъ столѣтій вновь и вновь вызывать толкованія длиннаго ряда комментаторовъ, объяснявшихъ все ее содержаніе и внутреннюю связь, а потомъ вошла въ образованіе средневѣковья, какъ важнѣйшее и главное наслѣдство античной науки.

*Древняя Академія.* Величайшій изъ платоновцевъ, Аристотель, отдѣлился отъ Академіи и основалъ новую, самостоятельную школу, развитіе которой мы только что изложили. Но Академія продолжала существовать въ Аѳинахъ и далѣе. Въ періодъ отъ смерти Платона до перваго столѣтія до Рождества Христова она прошла черезъ нѣсколько стадій развитія, рѣзко отличающихся другъ отъ друга. Эти

стадіи носятъ названіе Древней, Средней и Новой Академіи. Къ Древней Академіи кромѣ ближайшихъ преемниковъ Платона, Спевзиппа (347—339) и Ксенократа (339—314) принадлежатъ Полемонъ, Кратесъ и Кранторъ. Платонизмъ въ ней является догматическою системою. Спевзиппъ и Ксенократъ—самостоятельные мыслители. Они примкнули къ той формѣ философіи Платона, которую она приняла въ его старости, — къ формѣ сильно окрашенной пивагорействомъ; но при этомъ они вновь переработали всю область философіи, глубоко отклоняясь въ нѣкоторыхъ пунктахъ отъ учителя. Полемонъ, Кратесъ и Кранторъ слѣдовали, повидимому, общему направленію послѣ аристотелевской философіи и весь центръ тяжести переносили на этику.—Средняя Академія, основанная Аркезилаемъ, (ум. 241 г.) оставила пути догматизма и перешла къ скептицизму.—Новая Академія была основана Карнеадомъ (ум. 129 г. до Р. Х.); къ ней же причисляются Филопъ изъ Лариссы и Антиохъ изъ Аскалона, учитель Цицерона. Къ скептической критикѣ догматическихъ системъ она присоединяетъ, въ видѣ положительнаго добавленія, ученіе о вѣроятности и постепенно переходитъ въ эклектизмъ.

Спевзиппъ былъ племянникомъ Платона (сыномъ его сестры) и преемникомъ въ руководительство школой. О немъ намъ извѣстно такъ мало, что нельзя составить яснаго представленія объ его взглядахъ.—Въ качествѣ принциповъ различныхъ областей бытія онъ принималъ нѣсколько умпостигаемыхъ сущностей; для числовыхъ величинъ долженъ быть особый принципъ, для пространственныхъ — особый; отдѣльный принципъ существуетъ для души, отдѣльный— для чувственно воспринимаемыхъ вещей. Изъ этихъ умпостигаемыхъ принциповъ Спевзиппъ строилъ міръ опыта. Сами принципы представляютъ изъ себя градаціи отъ простаго къ сложному, причемъ сложное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшее, и болѣе совершенное. Пространственная величина совершеннѣе и лучше числа, такъ какъ соединяетъ въ себѣ численную опредѣленность съ протяженностью; душа лучше и того, и другого, такъ какъ въ ней къ протяженности и числу присоединяется гармоническая опредѣленность. Такой ходъ мысли необходимо ведетъ къ взгляду, что чувственныя вещи лучше и совершеннѣе умо-

постигаемыхъ, а это противорѣчитъ истинному платонизму. Кромѣ того, что по мнѣнію Спевзиппа, душевная сила преобладаетъ во всѣхъ существахъ космоса. Самыми же совершенными изъ существъ онъ долженъ былъ считать тѣ, въ которыхъ къ общей душевной силѣ присоединяется разумъ. Вся эта конструкция ближе къ пифагорейству, чѣмъ къ платонизму.—То, что мы знаемъ о теоріи познанія Спевзиппа, прекрасно согласуется съ этими онтологическими положеніями. Умопостигаемое познается научнымъ логосомъ; воспринимаемое — научнымъ воспріятіемъ. Научно то воспріятіе, которое соучаствуетъ въ истинѣ мышленія, дѣйствующаго съ помощью понятій. Такъ, напримѣръ, разстановка пальцевъ на цитрѣ у музыканта, выработавшаго ее путемъ упражненія, повинуется извѣстнымъ правиламъ, постигнутымъ при помощи понятій. Если самымъ лучшимъ и самымъ совершеннымъ бытіемъ является конкретное, то самымъ совершеннымъ изъ способовъ познанія долженъ быть самый сложный, въ которомъ соединены и мышленіе, и дѣятельность воспріятія. Такимъ образомъ ясно, что Спевзиппъ ставилъ чувственное воспріятіе вышѣ, чѣмъ его учитель.— Мы видѣли уже, что Спевзиппъ считаетъ наиболѣе общія категоріи понятій (единое, сущее, протяженное, жизнь, разумъ, благо) умопостигаемыми реальностями, изъ совокупнаго дѣйствія которыхъ возникаетъ дѣйствительный міръ. Онъ вполне послѣдовательно и разумно отвергъ всякое отождествленіе различныхъ по содержанію элементовъ понятій, напримѣръ отождествленіе единого съ сущимъ, разума съ благомъ. Единое стоитъ у него въ самомъ началѣ лѣстницы, благо, — въ самомъ концѣ. Благо является завершеніемъ, вѣнцомъ дѣйствительности, развившейся изъ всѣхъ элементовъ бытія какъ въ единичномъ, такъ и въ общемъ. — Счастье, къ которому стремятся всѣ люди, есть нѣкоторое постоянное и совершенно согласное съ природою состояніе. Самымъ важнымъ средствомъ для достиженія этого состоянія являются нравственные преимущества. Добрый человѣкъ стремится къ аохлезіи (свободѣ отъ всякихъ тревогъ). Одна добродѣтель можетъ сдѣлать человѣка счастливымъ; но сама по себѣ, она еще не составляетъ для человѣка счастья и совокупности достижимыхъ для него благъ.—Важно то, что здѣсь мы впервые встрѣчаемъ, въ качествѣ основы этики, принципъ жизни

сообразно съ природой. Потомъ этотъ принципъ былъ принятъ Зенономъ, заимствовавшимъ его у своего учителя, Полемона, и сталъ господствующимъ принципомъ во всей послѣдующей стоицистической этикѣ.

Ксенократъ изъ Халкедона былъ преемникомъ Спевзиппа (339—314 г. до Р. Х.) Онъ различаетъ три способа познанія: чувственное воспріятіе, отвлеченное познаніе (съ помощью понятій), и мнѣніе (*δῶξα*), стоящее по срединѣ между тѣмъ и другимъ. И познаніе съ помощью понятія и чувственное воспріятіе сами по себѣ истинны, но не въ одинаковомъ смыслѣ. Отвлеченное познаніе твердо и неизмѣнно, какъ и предметъ его — умопостигаемые объекты; чувственное же воспріятіе измѣнчиво, какъ и чувственные объекты. Ошибка возможна лишь въ области „мнѣнія“, смѣшанной изъ того и другого; тамъ, гдѣ приходится примѣнять понятія къ объектамъ воспріятія. Поэтому мнѣнія отчасти истинны, отчасти ошибочны.—Тремъ этимъ способамъ познанія соотвѣтствуютъ три класса сущностей: 1) умопостигаемая сущность, пребывающая за предѣлами небесъ; 2) восприимчивая чувственно, которая наполняютъ подлунную область міра, и 3) смѣшанная изъ обѣихъ этихъ видовъ сущность, образующая верхнюю область космоса (надлунную). Сущность послѣдняго рода воспринимается чувственно, но вмѣстѣ съ тѣмъ и умопостигаема, такъ какъ неизмѣнна. Изъ этого изложенія, заимствованнаго нами у Секста, выходитъ, что исключительнымъ объектомъ „мнѣнія“ являются надлунныя тѣлесныя тѣла, и ихъ движенія; значить ошибки возможны только въ отношеніи ихъ. Конечно, Ксенократъ не могъ держаться такихъ воззрѣній. Тутъ должно быть какое то недоразумѣніе, которое мы не можемъ разъяснить.—Свѣдѣнія о космологіи Ксенократа указываютъ, что онъ примыкалъ къ старческой, окрашенной пифагорействомъ, фазѣ платоновской философіи, особенно къ космогоніи Тимея. Поэтически-мифологическое изложеніе Платона, переходитъ у Ксенократа въ догму; особенное развитіе получаютъ имѣвшіяся у Платона теологическія тенденціи.—Въ противоположность Спевзиппу Ксенократъ отождествляетъ категоріи понятій изъ различныхъ областей бытія. При этомъ онѣ у него олицетворяются и получаютъ названіе „боговъ“. Единство есть не только нечетъ, и пре-

дѣлъ, но и мужской принципъ вселенной, и разумъ, и высшее божество. Неограниченное „два“ есть четъ и женскій принципъ, мать боговъ и міровая душа. Но эта міровая душа противопоставляется, также какъ низшій Зевсъ, высшему, обитающему на звѣздномъ небѣ. Кромѣ того и надъ луною, и подъ луною существуетъ множество другихъ боговъ: надъ луною—духи звѣздныхъ сферъ, подъ луною—элементарные духи. Затѣмъ пространство подъ луною наполнено еще безчисленными злыми и добрыми демонами, по существу одинаковыми съ человѣческими душами.—Душа, по опредѣленію Ксенократа, есть самодвижущееся чсло. Она составлена изъ единицы и двухъ (т. е. изъ умопостигаемой и чувственно воспринимаемой субстанціи), и кромѣ того изъ тождественнаго и различнаго. Послѣднее потому, что она въ себѣ самой должна заключать какъ принципъ движенія, такъ и принципъ покоя. Въ этихъ воззрѣніяхъ Ксенократъ примыкаетъ къ изображенію творенія души въ „Тимей“. Душа у него также посредствующее существо между высшимъ и низшимъ міромъ. Повидимому Ксенократъ принималъ и пифагорейско-платоновское ученіе о странствованіи (переселеніи) душъ. По крайней мѣрѣ на эту мысль наводитъ дошедшее до насъ извѣстіе, что по его мнѣнію понятіе о божествѣ и безсмертіи присуще и душамъ животныхъ. Въ одномъ мнѣіи, сохранившемся у Плутарха, Ксенократъ фантастически изображаетъ судьбы души послѣ смерти и возвращеніе ея въ небесное отечество. Изъ всего этого можно видѣть, что онъ значительно больше Спевзиппа склонялся къ пифагорейской мистикѣ.—Этика его совпадаетъ съ этикой Аристотеля и Спевзиппа не только въ ученіи о высшей цѣли (эвдемонизмъ), но и въ ученіи о благахъ. Для счастья человѣка, кромѣ специфически человѣческихъ преимуществъ, нужны до нѣкоторой степени и тѣлесныя и внѣшнія блага, которыя дѣлаютъ возможнымъ осуществленіе и развитіе первыхъ. Причина счастья — добродѣтель, но у словія, необходимыя для этого — тѣлесныя и внѣшнія блага. Составныя же элементы счастья — прекрасныя дѣйствія, настроенія, состоянія, движенія и направленія души. (συχαια).

Послѣдователи Ксенократа Полемонъ, Кратесъ и Кранторъ не внесли ничего новаго и самостоятельнаго

въ область онтологіи и теоріи познанія. Полемонъ видитъ высшую цѣль жизни въ нравственно хорошей жизни, соединенной съ наслажденіемъ первичными благами природы (*honeste vivere fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet*). Это опредѣленіе, по основному своему воззрѣнію, согласно съ ученіями Аристотеля, Спевзаиппа и Ксенократа: и въ немъ для счастья кромѣ добродѣтели требуются еще тѣлесныя и внѣшнія блага. Но ново въ немъ ограниченіе этихъ благъ. Здѣсь впервые опредѣленіе счастья основывается на понятіи первичныхъ естественныхъ благъ, т. е. такихъ благъ, къ которымъ естественное влеченіе направляется до всякаго обсужденія ихъ разумомъ. Это понятіе было воспринято не только стоической, но и эпикурейской школой и далѣе становится центральнымъ пунктомъ изслѣдованій о высшей цѣли человѣка и ученія о благахъ. Оно возникло для того, чтобы дать ученію о благахъ эмпирическую основу. Ученикъ Полемона Кранторъ былъ авторомъ знаменитаго сочиненія „о скорби“ (*περί πένθους*), написаннаго въ утѣшеніе скорбящимъ. Онъ пытался размѣстить жизненныя блага въ одинъ рядъ. Первое мѣсто въ этомъ ряду занимаетъ добродѣтель, второе — здоровье; удовольствію онъ удѣляетъ третье, а богатству четвертое мѣсто.

---

### ГЛАВА III. ЭЛЛЕНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

(IV—II столѣтіе до Р. X.).

#### *I. Пирроновскій скепсисъ.*

(IV—III вѣкъ до Р. X.).

Измѣненіе, происшедшее въ ученіяхъ Академіи позднѣе, (именно со времени Аркезилая), становится понятнымъ только изъ борьбы ея противъ послѣаристотелевскихъ школъ — стоической и эпикурейской. Поэтому сперва мы должны познакомиться съ этими школами. Кромѣ того ученіе Аркезилая предполагаетъ уже пирроновскій скепсисъ и младшую мегарскую эристику. — И пирроновскій скепсисъ и философія Эпикура — отпрыски демокритовской школы, стоицизмъ же продолжаетъ теченіе мыслей, начатое Сократомъ и сохраненное и развитое Платономъ и Аристотелемъ; но онъ старается улучшить это направленіе мысли, возвратившись къ іонійскому гилозоизму, достигшему вершины своей въ Гераклитѣ.

Пирронъ изъ Элиды (360—270) былъ ученикомъ Анаксарха, послѣдователя демокритовской школы. Онъ сопровождалъ его при экспедиціи Александра Великаго въ Индію. Позже Пирронъ жилъ въ родномъ своемъ городѣ Элидѣ. Онъ не заботился о продолжительномъ существованіи своей школы, какъ Платонъ и Аристотель. У него было только нѣсколько отдѣльныхъ учениковъ, самый значительный изъ которыхъ Тимонъ изъ Фліунта (320—230). Все, что знали въ древности объ ученіи Пиррона, заимствовано изъ сочиненій Тимона; самъ Пирронъ не оставилъ никакихъ сочиненій. Когда Ти-

монъ умеръ, традиція пирронизма была прервана. Возобновили его уже въ цicerоновское время Энезидемъ, и съ тѣхъ поръ это учение продолжало безъ перерыва существовать до времени Секста Эмпирика. До насъ дошло сочиненіе послѣдняго съ изложеніемъ скептическаго ученія, написанное около 200 г. по Р. X. Учение самого Пиррона со своей простотой и непосредственностью далеко еще отъ той формы скептицизма, которая встрѣчается намъ у Секста и другихъ младшихъ скептиковъ. У нихъ скептицизмъ проведенъ съ самою утонченной діалектикой и забронированъ противъ всѣхъ нападеній догматиковъ.

Мы можемъ думать, что Пиррона побудила къ его агностицизму ученіе Демокрита о субъективности чувственнаго воспріятія, переданное Анаксархомъ. Демокритъ заявляетъ, что чувственныя качества — одна только видимость и въ то же время претендуетъ на полную научную истинность физическаго представленія міра, по которому вселенная состоитъ изъ пустого пространства и движущихся въ немъ атомовъ. Само собою могло притти въ голову, что и тѣ данныя, изъ которыхъ разсудокъ строитъ физическое представленіе міра, тоже имѣютъ своимъ источникомъ чувственное воспріятіе. Тогда, значить, разсудокъ черпаетъ изъ чувственнаго воспріятія содержаніе всѣхъ своихъ понятій. Что же даетъ ему право критически оцѣнивать чувственное воспріятіе и частью отвергать его данныя, частью признавать? Относительно чувственныхъ качествъ чувственное воспріятіе оказалось недостовернымъ. Почему же мы должны дарить ему свое довѣріе, когда дѣло касается пространственной формы, непроницаемости, тяжести и движенія матерій? Такимъ образомъ Пирронъ могъ исходя изъ демокритовскихъ предпосылокъ притти ко взгляду, что вещи для насъ вообще непознаваемы. Но въ сохранившихся извѣстіяхъ мы нигдѣ не находимъ указаній, чтобъ онъ подчеркивалъ зависимость мышленія отъ воспріятія. Ему приписывается лишь то соображеніе, что ни чувственное воспріятіе, ни мышленіе не могутъ давать всегда истинныхъ или всегда ложныхъ показаній. Мы вѣдь постоянно наблюдаемъ, что или воспріятіе противорѣчитъ другимъ воспріятіямъ, или мысль противорѣчитъ другимъ мыслямъ, или же мысль противорѣчитъ воспріятію. А изъ двухъ противорѣчащихъ

другъ другу показаній одно по необходимости должно быть истинно, другое ложно. Для того чтобы примирить эти противорѣчія и имѣть возможность добыть истину намъ необходимъ критерій, который самъ долженъ стоять выше всякихъ сомнѣній. А такого критерія нѣтъ. Намъ ничто не даетъ права одно воспріятіе или мысль предпочитать другимъ, противорѣчащимъ. Каждому воспріятію можно противопоставить противорѣчащее воспріятіе, — или одновременное, полученное другимъ человѣкомъ, или даже полученное однимъ и тѣмъ же лицомъ, но только въ разное время. Слѣдовательно, каждому аргументу можно противопоставить столь же сильное противорѣчащее утверженіе. Эти мысли Пиррона нигдѣ не указываютъ на Демокритовскія предпосылки, и въ существennomъ совпадаютъ со взглядами Протагора и Аристиппа.

Если и мыслимое и чувственно-воспринимаемое представляютъ изъ себя только явленія, то отсюда слѣдуетъ, что мы вообще не можемъ достигнуть познанія самихъ вещей. Значитъ намъ слѣдуетъ на всѣ вопросы, выходящіе за предѣлы чистой видимости и касающіеся сущности вещей, реагировать однимъ только способомъ: воздерживаться отъ сужденія (ἐποχή). Все, что я могу высказать, ограничивается только признаніемъ, что то или иное мнѣ является, кажется; а такое сужденіе не можетъ считаться утверженіемъ объ истинно сущемъ. Я могу утверждать, что предметъ мнѣ является бѣлымъ, но что онъ бѣлъ или не бѣлъ — утверждать не имѣю права. Если меня спросятъ, такими-ли свойствами одарена сама въ себѣ вещь или другими, я долженъ отвѣтить: „она обладаетъ этими свойствами ничуть не больше, чѣмъ другими“, или „она настолько же обладаетъ ими, насколько и не обладаетъ“, или „она не одарена ни тѣми свойствами, ни другими“. Всѣ эти предложенія надо понимать въ томъ смыслѣ, что въ нихъ о сущности самой вещи вообще не высказывается ничего. Въ нихъ мы признаемъ только, что не рѣшаемъ вопроса въ пользу ни одного изъ противорѣчащихъ утверженій, и рѣсы нашего сужденія колеблются въ равновѣсіи. Мы констатируемъ лишь, что нѣчто является. Для потребностей практической жизни совершенно достаточно имѣть дѣло съ одними явленіями.

Всего важнѣе для человѣческой жизни удерживаться отъ сужденій, касающихся понятій цѣнности, — понятій прекраснаго и отвратительнаго, добраго и злаго, справедливаго и несправедливаго. Эти понятія также являются предметомъ противорѣчащихъ мнѣній, и рѣшить въ пользу одного какого нибудь мнѣнія невозможно. Нельзя признать какую нибудь вещь саму по себѣ, по природѣ, хорошею или дурною, справедливою или несправедливою. Значить намъ должно и здѣсь воздерживаться отъ сужденія. Надо признавать, что данная вещь ничуть не болѣе красива, чѣмъ безобразна, ничуть не болѣе справедлива или хороша, чѣмъ несправедлива или дурна. — Въ этомъ заключается большое преимущество воздержанія отъ сужденій. Сужденія цѣнности обуславливаютъ наше исканіе и уклоненіе отъ чего нибудь, желаніе и нежеланіе, а это все нарушаетъ покой души. Если же мы воздержимся отъ сужденій цѣнности, то и стремленіе, и отвращеніе, — а вмѣстѣ съ ними и нарушеніе душевнаго покоя, — сведутся къ минимуму; останутся тѣ только стремленія, которыя основываются на естественной необходимости, а не на мнѣніяхъ. Напр., отъ природы необходимо, чтобы мы избѣгали голода, жажды и страданія; но нѣтъ никакой необходимости увеличивать эту сумму хотѣній необоснованными и преждевременными сужденіями цѣнности. Такимъ образомъ изъ воздержанія отъ сужденій вытекаетъ и слѣдуетъ за нимъ, какъ тѣнь, максимумъ доступнаго человѣку душевнаго мира, а тараксія. — Въ этихъ этическихъ (эвдемонистическихъ) выводахъ Пирронъ приближается къ эпикурейской и стоической этикѣ. Его ученіе также преслѣдуетъ практическую цѣль — независимость отъ всего внѣшняго, внутреннюю свободу. Особенно близко соприкасается Пирронъ съ Эпикуромъ. Эпикуръ также хотѣлъ бы уничтожить всѣ стремленія, основанныя на „мнѣніи“ и придаетъ значеніе только необходимымъ отъ природы влеченіямъ.

## II. Эпикурейство.

(III стол. до Р. X.).

Эпикуръ былъ сыномъ одного изъ афинскихъ гражданъ Неокла, жившаго на Самосѣ въ качествѣ клерука. Восемнадцати лѣтъ отъ роду онъ сталъ ученикомъ Навзи-

фана, послѣдователя Демокрита, и ознакомился хорошо съ атомистическою системою, которая и легла въ основу всѣхъ частей его ученія. Навзифанъ же познакомилъ его съ ученіемъ Пиррона. Идеаль пирроновской атараксіи одушевилъ Эпикура; но нашъ философъ стремился осуществить этотъ идеаль на другомъ пути,—на пути догматизма, а не скептицизма. Съ другой стороны, онъ скоро отдѣлился и отъ демокритовской школы вообще, и отъ Навзифана въ частности, вслѣдствіе особаго пониманія задачъ философіи. Для демокритовцевъ изслѣдованіе природы было самоцѣлью—наукой ради науки; для него оно являлось только необходимымъ средствомъ, чтобъ сдѣлать достижимою истинную цѣль всякаго философскаго изслѣдованія—счастье человѣческой жизни. Въ постановкѣ цѣли Эпикуръ согласенъ съ Пиррономъ и стоиками. Но путемъ къ этой цѣли для него служить физика Демокрита.—Пять лѣтъ Эпикуръ училъ въ Мителене и Лампсакѣ, а затѣмъ, въ 306 году, перенесъ свою школу въ Аѳины и тамъ жилъ со своими друзьями и учениками въ „саду“, который и послѣ смерти его служилъ мѣстопребываніемъ эпикурейской школы и даже далъ ей прозваніе („садъ Эпикура“). Умеръ Эпикуръ въ 270 г. до Р. X.

*Каноника (теорія познанія).*

По мнѣнію Эпикура, философія заключаетъ въ себѣ двѣ части: физику и этику. Логику и теорію познанія онъ не признавалъ третьей самостоятельной частью философіи. Изслѣдованіе о критеріѣ (т. е. о нормѣ, благодаря которой становится возможно отличать истинныя утвержденія отъ ложныхъ), Эпикуръ считалъ вспомогательной составною частью физики. Онъ не отдѣлялъ гносеологическихъ выводовъ отъ психологическаго описанія процесса познанія, а послѣдній, естественно, относится къ области „физики“. Физическія предпосылки ученія Эпикура основываются на атомистической системѣ и потому уже знакомы читателю. Слѣдовательно, я могу начать изложеніе прямо съ ученія о критеріи.—Изслѣдованіе проблемы познанія у Эпикура исходитъ изъ той же постановки этой проблемы, какая привела Пиррона къ его агностицизму. Показанія чувственнаго воспріятія—учили Пирронъ и Тимонъ,—противорѣчивы. Различныя лица получаютъ отъ одного и того же предмета различныя впечатлѣнія вос-

пріятія; то же относится и къ впечатлѣніямъ одного и того же лица, только въ разное время и въ различныхъ разстояніяхъ отъ предмета. Чувственное воспріятіе само по себѣ не можетъ примирить этихъ противорѣчій. Вѣдь каждое изъ нѣсколькихъ противорѣчащихъ другъ другу показаній имѣеть, какъ таковое, одинаковое притязаніе на достовѣрность; значитъ, чувственное воспріятіе не является критеріемъ. Нельзя признать критеріемъ и отвлеченное мышленіе, такъ какъ каждому аргументу въ пользу какого-нибудь утвержденія можно противопоставить одинаково сильный аргументъ въ пользу противорѣчащаго ему сужденія. Такимъ образомъ, вообще, нѣтъ критерія для того, чтобъ отличать истинныя утвержденія отъ ложныхъ. — Эпикуръ соглашается, что противорѣчія *существуютъ* какъ въ области чувственнаго воспріятія, такъ и въ области мышленія. Онъ согласенъ, далѣе, что если, дѣйствительно, критеріемъ не является ни воспріятіе, ни мышленіе, то критерія нѣтъ вовсе и научное познаніе невозможно. Но Пирронъ считаетъ кажущееся представленіе міра, со всѣми его противорѣчіями, достаточнымъ для руководства въ практической жизни, Эпикуръ же не думаетъ этого; поэтому ему требуется, во чтобы то ни стало, избѣгать вывода, что критерій дѣйствительно невозможенъ.

*Критерій истины.* Все содержаніе мышленія Эпикуръ чрезвычайно рѣшительно выводитъ изъ чувственнаго воспріятія (какъ, можетъ быть дѣлалъ уже и Пирронъ, хотя извѣстія наши и не упоминаютъ объ этомъ). Слѣдовательно, надо было попытаться спасти въ качествѣ критерія воспріятіе, изъ котораго выводится все мышленіе; а для этой цѣли необходимо было ограничить заблужденія и противорѣчія областью мышленія и показать, что обманы чувствъ и противорѣчія воспріятія суть нѣчто кажущееся; въ дѣйствительности чувства никогда не обманываютъ. Эпикуръ старается достигнуть этого при помощи физической теоріи воспріятія данной Эмпедокломъ и Демокритомъ. Какъ уже намъ извѣстно, по этой теоріи изъ вещей исходятъ истеченія, которыя достигаютъ до органа чувствъ и, соприкасаясь съ нимъ, производятъ въ немъ такимъ путемъ ощущенія. Самый важный изъ видовъ воспріятія, зрѣніе, обусловливается тѣмъ, что въ глазъ нашъ проникаютъ

зрительные образы вещей. Они постоянно отрѣшаются отъ поверхности вещей и съ большою быстротою движутся чрезъ пространство, сохраняя форму и цвѣтъ оригинала, до тѣхъ поръ, пока не попадутъ въ глазъ. Эпикуръ воспользовался этимъ представленіемъ, чтобы защитить достовѣрность чувственного воспріятія, несмотря на бывающія при немъ противорѣчія и обманы чувствъ. — Непосредственнымъ предметомъ чувственного воспріятія являются не сами вещи, а ихъ истечения и копіи, достигающія до органа чувствъ. По отношенію же къ нимъ чувства не лгутъ никогда. За это говоритъ, *во-первыхъ*, сама природа процесса ощущенія. Вѣдь процессъ ощущенія состоитъ въ томъ, что предметъ вызываетъ въ насъ нѣкоторое измѣненіе и оно нами сознается. Но немислимо, чтобы содержаніемъ сознанія, связаннымъ съ такимъ измѣненіемъ, являлось не само это измѣненіе и, значить, не вызвавшее его свойство предмета, а что нибудь другое. Вѣдь воспріятіе лишено разумности; оно не мыслить, не предполагаетъ, а только испытываетъ состояніе. Ничего оно не прибавляетъ, ничего не убавляетъ и ничего не измѣняетъ. *Во-вторыхъ*, въ пользу истинности воспріятій говоритъ то соображеніе, что еслибъ хоть одно изъ нихъ было ложно, то мы должны бы считать ложными и остальные воспріятія. Вѣдь всѣ они совершаются совершенно одинаково и только различаются по своему объекту. *Въ-третьихъ*, если отказать въ довѣрїи хоть одному воспріятію (даже не отвергая вмѣстѣ съ этимъ всѣхъ прочихъ), то воспріятіе не можетъ уже больше служить критеріемъ и прочною основою всякаго знанія. Но другого критерія быть не можетъ. Значить, придется отказать отъ возможности научнаго знанія и опирающейся на послѣднее разумной практики жизни.

Эпикуръ принимаетъ ученіе Демокрита о чувственныхъ качествахъ не цѣликомъ. Онъ такъ же отрицаетъ въ атомахъ цвѣтъ, вкусъ и запахъ; но не согласенъ, что эти свойства существуютъ только въ человѣческомъ представленіи. Копіи попадающія въ нашъ глазъ похожи на предметъ не только по формѣ, но и по цвѣту. Это подлинныя слова Эпикура. Слѣдовательно цвѣтъ, по его мнѣнію, такое качество, которое возникаетъ въ самомъ предметѣ, благодаря опредѣленному соединенію и расположенію атомовъ. Достовѣрность свидѣтельства чувствъ подтверждается и въ этомъ отношеніи. — Однако, ученіе Эпикура отличается отъ демокри-

товскаго не столько по существу, сколько по изложенію. Съ помощью только что указанной теоріи, онъ хочетъ защитить притязанія чувственнаго воспріятія на роль никогда не обманывающаго критерія и вмѣстѣ съ тѣмъ объяснить факты обмана чувствъ и противорѣчащихъ воспріятій. Само чувственное воспріятіе никогда не обманываетъ; но оно относится къ предметамъ лишь посредственно, непосредственное же отношеніе имѣетъ только къ копіямъ предметовъ. Умозаключать отъ копіи къ ея оригиналу, предмету — задача сужденія (*δύξις*). При этомъ, конечно, не исключена возможность ошибокъ. *Во-первыхъ* копіи иногда измѣняются на пути къ органу чувствъ; *во-вторыхъ* благодаря случайному столкновенію атомовъ возникаютъ и воспринимаются нами такіе образы, которые не исходятъ ни отъ какого устойчиваго предмета; *въ-третьихъ* (здѣсь Эпикуръ пользуется мыслью Эмпедокла) — въ органъ чувствъ могутъ проникнуть и вызвать воспріятія только тѣ группы атомовъ, которыя соотвѣтствуютъ порамъ этого органа. Вслкій воспринимаемый предметъ состоитъ изъ атомовъ самаго различнаго рода; но каждый изъ насъ воспринимаетъ только тѣ виды атомовъ, которые соотвѣтствуютъ его органу чувствъ. Третій аргументъ долженъ показать, что даже одновременныя противорѣчивыя воспріятія одного и того же предмета различными субъектами ничего не говорятъ противъ непогрѣшимости чувственнаго воспріятія (въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ эту непогрѣшимость Эпикуръ). Ошибки, возникающія такимъ образомъ, мы можемъ исправить, — стоитъ снова обратиться къ свидѣтельству чувствъ. Отъ твердаго тѣла постоянно отрѣшаются копіи; поэтому правильное воспріятіе подтвердится многочисленными послѣдующими воспріятіями у того же субъекта, или у другихъ людей, а неправильное не найдетъ подтвержденій. Такъ исправляются ошибки по отношенію къ чувственно-воспринимаемымъ предметамъ. — Но чувственное воспріятіе есть критерій всеобщій, критерій для сужденій и о тѣхъ вещахъ, которыя не воспринимаются чувствами. Для провѣрки такихъ сужденій должно ставить вопросъ, стоятъ они въ логическомъ согласіи съ показаніями воспріятія или нѣтъ. Если существуютъ факты воспріятія, стоящіе въ противорѣчій съ сужденіемъ этого рода, оно опровергнуто. Прямо же

доказать его ни въ какомъ случаѣ невозможно. Оно, по мнѣнію Эпикура, достаточно подтверждено тогда, когда его нельзя опровергнуть, т. е. привести къ противорѣчію съ фактами воспріятія. При такомъ способѣ подтвержденія рѣшающимъ моментомъ являются логическая послѣдовательность; но Эпикуръ не изслѣдовалъ ея подробно и принципы ея не причислилъ къ числу критеріевъ, въ чемъ справедливо его упрекали противники. Другой слабый пунктъ эпикуровской теоріи въ томъ, что при такомъ способѣ провѣрки сужденіе всегда будетъ только непроверженнымъ, никогда нельзя доказать его неопровержимость.

*Критерій хотѣнія.* Въ одинъ рядъ съ пассивными измѣненіями органовъ чувствъ Эпикуръ ставитъ пассивныя измѣненія внутренняго чувства—удовольствіе и неудовольствіе. Вѣдь это тоже п а с с и в н ы я измѣненія и чувство, лишенное разумности, ничего къ нимъ ни прибавляетъ, ни убавляетъ. Значитъ они тоже непогрѣшмы и образуютъ соотвѣтственный критерій хотѣнія и дѣйствованія,—совершенно такъ же, какъ чувственное воспріятіе является критеріемъ познанія. Въ этой области ошибка возможна только при мнѣніяхъ (*δόξα*) о добромъ и зломъ, которыя основываются на чувствѣ.

*Природныя идеи.* Впрочемъ, иногда Эпикуръ наряду съ чувственнымъ воспріятіемъ признаетъ еще одинъ критерій — природную идею (*πρόληψις*). Легко удостовѣриться, какъ надо понимать эту мысль. Эпикуръ твердо держится основоположенія „*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“. Поэтому онъ не можетъ ни принять существованіе в р о ж д е н н ы хъ, исконныхъ идей, ни поставить идеи въ качествѣ самостоятельнаго критерія въ одинъ рядъ съ воспріятіемъ. Онъ хочетъ сказать только вотъ что: родовыя понятія, выражающія общій типъ того или иного рода наглядно воспринимаемыхъ существей и основанныя на многочисленныхъ предшествующихъ единичныхъ воспріятіяхъ, возникаютъ въ насъ по п р и р о д н о й необходимости. Значитъ при возникновеніи ихъ не можетъ быть никакой ошибки. Когда мы мыслимъ сужденіе, ставимъ какуюнибудь проблему, изслѣдуемъ чтонибудь, доказываемъ — родовыя понятія должны уже существовать въ видѣ предпосылокъ. Выводить ихъ каждый разъ снова изъ единичныхъ воспріятій и невозможно, и нѣтъ необходимости, и такъ какъ содержаніе ихъ не можетъ быть пред-

метомъ спора, то они въ извѣстномъ смыслѣ сами являются критеріями. — Нѣтъ необходимости и опредѣлять ихъ. Простого названія достаточно, чтобы въ каждомъ слушателѣ съ ясностью нарисовалось соотвѣтственное понятіе. Подробныя описанія, вродѣ опредѣлений, не только не усиливаютъ этой ясности, но даже затемняютъ. Въ природѣ вещей такому родовому понятію несоотвѣтствуетъ никакой самостоятельной сущности, кромѣ отдѣльныхъ существъ, подведенныхъ подъ него. Только они составляютъ реальность, къ которой относится родовое имя. Абстракція, составляющая смыслъ словъ, не есть нѣчто дѣйствительно сущее. Отсюда ясно, что принимая наряду съ чувственнымъ воспріятіемъ второй критерій — „природныя идеи“ — Эпикуръ не перестаетъ быть въ своей теоріи познанія чистымъ сенсуалистомъ.

*Сновидѣнія.* Характерной особенностью Эпикура является взглядъ, что если-бъ только одно единственное воспріятіе было ложно, невозможно было бы вообще никакое научное познаніе. Изъ этого нѣтъ исключеній, не исключаются даже галлюцинація душевно-больного и сновидѣнія спящаго. Эпикуръ, вмѣстѣ съ Демокритомъ, думаетъ, что и сновидѣнія суть воспріятія. Только копія предметовъ проникаютъ во время сна не въ органы чувствъ, а сквозь поры тѣла прямо въ центральный органъ души, мѣсто воспріятія. Эти сонныя видѣнія могутъ исходить отъ реальныхъ тѣлесныхъ существъ, значить могутъ быть истинны, но могутъ происходить и отъ случайно возникшихъ другимъ путемъ образовъ. Откуда именно они происходятъ, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ можетъ рѣшить только научное размышленіе. Эпикуръ вѣритъ въ существованіе боговъ, обладающихъ человѣческою наружностью. Эта вѣра должна имѣть значеніе „природной идеи“, а для этого необходимо показать какое нибудь основаніе ея въ воспріятіи. Эпикуръ видитъ его въ истинныхъ сновидѣніяхъ. Но съ другой стороны онъ самымъ жестокимъ образомъ оспариваетъ вѣру въ пророческіе, посылаемые богами для указанія будущаго, сны. Это, по его мнѣнію, суевѣріе, угрожающее спокойствію духа.

#### *Физика.*

*Атомы и пустое пространство.* Гносеологическому сенсуализму у Эпикура соотвѣтствуетъ материалистическая онто-

логія. Реально только тѣлесное, матерія. Кромѣ нея есть еще „неосязаемая сущность“, пространство. О пространствѣ можно сказать только, что оно безконечно, что въ немъ находятся и движутся тѣла, и что оно содержится между частицами тѣлъ, какъ пустота. Оно имѣется въ мірѣ, и въ тоже время оно не-сущее.—Кромѣ тѣлъ и пространства нѣтъ ничего, что существовало-бы само по себѣ, какъ самостоятельная сущность. Все остальное, что можетъ являться предметомъ представленія или словеснаго обозначенія, связано съ этими обѣими сущностями, какъ ихъ акциденція: оно есть или постоянное (неотдѣлимое) свойство, или преходящее состояніе, или же движеніе и процессъ. Въ свою очередь съ состояніями сущностей и съ процессами связано, въ качествѣ акциденціи второго порядка, время. Оно есть акциденція акциденціи.—Тѣла состоятъ изъ атомовъ, т. е. изъ такихъ частицъ матеріи, которыя физически болѣе не дѣлимы, потому что не содержатъ въ себѣ пустого пространства и, слѣдовательно, абсолютно тверды и непроницаемы. Значить, причина ихъ недѣльности не въ томъ, что они очень малы, хотя они такъ малы, что недоступны для воспріятія.—Кромѣ непроницаемости (недѣльности, неразрушимости, вѣчности) атомы обладаютъ еще величиною, тяжестью и формой. По величинѣ атомы различны и величина ихъ колеблется между двумя предѣлами. Верхній предѣлъ указываетъ тѣмъ, что всѣ они меньше самыхъ маленькихъ воспринимаемыхъ нами частицъ; нижній же тѣмъ, что ни одинъ изъ атомовъ нельзя мыслить безконечно малымъ,

*«Наименьшее».* Самые маленькіе атомы все еще имѣютъ величину, но она такъ мала, что ихъ нельзя уже раздѣлить на части даже въ отвлеченномъ мышленіи. Эта наименьшая протяженность служитъ единицей, которою измѣряются всѣ остальные пространственныя величины. Мы должны представлять себѣ такое „наименьшее“ по аналогіи съ наименьшимъ изъ того, что воспринимаемо для насъ, т. е. съ тѣми пространственными величинами, въ которыхъ не можетъ уже различить частей чувствепное воспріятіе. Совершенно аналогично съ ними должна существовать конечная единица и для величинъ, постигаемыхъ только путемъ мышленія.—Въ полномъ соотвѣтствіи съ наименьшими пространственными

величинами Эпикуръ принимаетъ наименьшія частицы времени, изъ которыхъ слагается каждый временной промежутокъ. Этимъ онъ думаетъ устранить тѣ трудности, которыя выдвинулъ противъ понятія движенія Зенонъ элейскій и мегарики. Пространственные промежутки, которыя пробѣгаетъ въ опредѣленное время тѣлесное „наименьшее“, состоятъ изъ ограниченнаго числа наименьшихъ не дѣлимыхъ больше промежутковъ пространства; время же, употребленное на это движеніе, слагается изъ ограниченнаго числа наименьшихъ, недѣлимыхъ уже моментовъ времени. О цѣломъ пространственномъ промежуткѣ можно сказать, что тѣло по немъ движется, а о наименьшихъ единицахъ пространства— что тѣло подвинулось въ каждой изъ нихъ.

*Движеніе атомовъ.* Но возвратимся къ свойствамъ атомовъ. Подъ тяжестью Эпикуръ разумѣетъ то свойство атомовъ, благодаря которому они въ пустомъ пространствѣ движутся по прямой линіи внизъ, если не наталкиваются на какое нибудь препятствіе. По его мнѣнію можно допустить, что въ безконечномъ пустомъ пространствѣ движеніе можетъ направляться и вверхъ и внизъ, хотя это пространство и не имѣетъ ни верхней границы, ни нижней.—Тяжесть атомовъ измѣняется пропорціонально ихъ величинѣ. Но этими различіями въ величинѣ отнюдь не обуславливаются различія въ скорости паденія среди пустого пространства. И большіе и меньшіе атомы движутся въ немъ съ одинаковою быстротою. Эпикуръ считаетъ это необходимымъ выводомъ изъ изложеннаго только что возрѣнія на движеніе.—Вѣдь если-бъ какое-нибудь тѣло употребило на прохожденіе наименьшей частицы пространства больше времени, чѣмъ другое, то значить въ о н о и т о ж е время съ послѣднимъ оно должно было пройти только часть наименьшаго пространственнаго промежутка. Тогда мы были бы вынуждены допустить безконечную дѣлимость ограниченныхъ пространственныхъ величинъ, а изъ нея, согласно мнѣнію Зенона и мегариковъ, вытекала-бы невозможность движенія. Значить необходимо принять, что непрерывное движеніе вообще не имѣетъ различій въ скорости. Различія въ скорости обуславливаются перерывами движенія, при столкновенияхъ съ другими атомами.

*Форма атомовъ.* Другое свойство, отличающее атомы другъ отъ друга — форма. Число атомныхъ формъ неиз-

мѣримо велико, но не безконечно. Вѣдь число возможныхъ формъ обусловлено числомъ содержащихся въ отдѣльныхъ атомахъ наименьшихъ частицъ матеріи и числомъ возможныхъ распредѣленій ихъ, а то и другое — ограничено. Значитъ существуетъ только ограниченное число возможныхъ формъ. Но необходимо допустить, что число единичныхъ атомовъ, имѣющихъ каждую данную форму, безконечно велико; ибо только въ такомъ случаѣ будетъ безконечно велико общее число всѣхъ атомовъ. А послѣднее необходимо допустить. Конечное число атомовъ затерялось бы въ безконечномъ пространствѣ и не могъ бы возникнуть ни одинъ міръ.

*Отклоненіе отъ вертикальнаго направленія при паденіи.* Кромѣ всѣхъ этихъ свойствъ (непроницаемости, величины, тяжести, формы) Эпикуръ приписываетъ атомамъ еще одну особенность: они могутъ иногда безъ всякой внѣшней причины, по собственному произволу, когда и гдѣ угодно, отклоняться отъ прямой линіи паденія на нѣкоторую „наименьшую“ угловую величину. Цѣль такого страннаго допущенія—двоякая. Во-первыхъ, если-бы всѣ атомы двигались въ одномъ направленіи и съ одною и тою же скоростью сверху внизъ, то не произошло бы столкновеній между ними, а значитъ не было бы и мірообразованія. Во-вторыхъ, если-бъ самопроизвольное движеніе не было въ нѣкоторой мѣрѣ свойственно самимъ принципамъ всего существующаго, то въ мірѣ вообще не было бы самопроизвольнаго движенія. Все совершалось бы по слѣпой необходимости рока и свобода человѣческой воли стала бы немыслима. Но свобода воли по мнѣнію Эпикура—основа этики; а послѣднею завершается вся философія. Безъ свободы воли нельзя обойтись. Вѣра въ неизбежность судьбы ничуть не меньше угрожаетъ спокойствію души человѣческой, чѣмъ страхъ боговъ и смерти.—Слѣдуетъ замѣтить, что Эпикуръ не считаетъ необходимымъ приписать принципамъ бытія ощущеніе и сознаніе, хотя они и свойственны сложнымъ существамъ. Произвольное-же движеніе живыхъ существъ непосредственно входитъ въ механизмъ міроваго процесса; потому оно необходимо должно выводиться изъ этихъ принциповъ.— Съ методологической точки зрѣнія Эпикуръ считалъ себя вправѣ принять такую гипотезу. Вѣдь ее нельзя

опровергнуть никакимъ свидѣтельствомъ чувствъ. „Наименьшая“ угловая величина, на которую атомъ отклоняется отъ вертикальнаго паденія, конечно далеко ниже порога чело-вѣческой способности воспріятія.

### *Космогонія.*

По мнѣнію Эпикура, вполне достаточно только что указанныхъ различій атомовъ, чтобъ вывести изъ нихъ всѣ являющіяся въ опытѣ качества. Въ сложныхъ тѣлахъ къ величинѣ, формѣ и движенію отдѣльныхъ атомовъ присоединяются различія въ смѣшеніи, положеніи и распорядкѣ этихъ частицъ, и такимъ образомъ обуславливается все разнообразіе чувственныхъ впечатлѣній.—Но атомистическая гипотеза можетъ объяснить не только теперешнія свойства міра опыта, но и возникновеніе его. Атомы сталкиваются и благодаря своей непроницаемости отталкиваются другъ отъ друга. Благодаря этому, кромѣ паденія и отклоненія, о которыхъ мы говорили выше, появляются еще новые виды движенія. Затѣмъ многіе атомы, благодаря своей формѣ, при столкновеніи пристають другъ къ другу, или сплетаются или сцѣпляются. Эпикуръ, вмѣстѣ съ Демокритомъ, думаетъ, что, благодаря такимъ движеніямъ и столкновеніямъ атомовъ въ безконечномъ пространствѣ, одновременно и послѣдовательно возникаетъ и вновь переходитъ безчисленное множе-ство міровъ. Мы не будемъ останавливаться на частностяхъ его космогоніи, представляющихъ не много философскаго интереса, а тѣмъ менѣе на этиологическихъ объясненіяхъ отдѣльныхъ явленій природы.

*Методъ объясненія природы.* Важно, что въ методѣ объясненій Эпикура всюду выступаетъ господствующая въ его натуръ-философіи точка зрѣнія „просвѣтительства“ (Aufklärung), борьба съ „суевѣріемъ религіи“. Сама по себѣ наука о природѣ не пробуждаетъ въ немъ никакого теоретическаго интереса. Если-бъ можно было безъ нея притти къ спокойствію духа и счастливой жизни, Эпикуръ бы вовсе не занимался ею. Для него важнѣе всего то положеніе, что міръ и все совершающееся въ немъ управляются не могущественными мыслящими и желающими существами, богами, а слѣпою закономѣрностью природы. Чтобы оправдать это положеніе, необходимо было главныхъ образомъ свести къ

естественнымъ причинамъ тѣ явленія природы, которыя производятъ на человѣка сильное впечатлѣніе и обычно считаются сверхъестественными дѣйствіями и вмѣшательствомъ божествъ. По здѣсь сама цѣль полагаетъ границу такимъ стремленіямъ. Если какое нибудь явленіе природы можно объяснить нѣсколькими способами, непротиворѣчащими чувственному опыту, то необходимо всѣ ихъ признавать возможными и не стараться во чтобы то ни стало рѣшать въ пользу одного. Для цѣли, поставленной Эпикуромъ, достаточно будетъ, если мы докажемъ, что данное явленіе можно объяснить такъ или иначе безъ вмѣшательства сверхъестественныхъ факторовъ.

*Ученіе о богахъ.* Такимъ образомъ Эпикуръ хочетъ искоренить при помощи своего ученія суевѣрный страхъ предъ богами, который кажется ему одною изъ самыхъ грозныхъ опасностей для спокойствія человѣческаго духа. Можно было бы ожидать, что онъ вступитъ на путь атеизма. Это соотвѣтствовало бы всему направленію мысли Эпикура. Но онъ не атеистъ. Существованіе боговъ для него несомнѣнный фактъ. Вѣра въ боговъ — „природная идея“, что доказывается ея всеобщностью (*consensus gentium*). Но пониманіе боговъ въ народной религіи противорѣчитъ этой „природной идеѣ“; противорѣчитъ ей и философская теологія прочихъ школъ. „Природная идея“ божества приписываетъ ему вѣчность, блаженство, непричастность никакому злу; а народная вѣра несомвѣстима съ этнмъ. Она приписываетъ богамъ ненависть, гнѣвъ и другія человѣческія страсти. Души боговъ потрясаются страстями, и потому они не могутъ быть ни блаженны, ни вѣчны. — Но и представленіе о богѣ, какъ о творцѣ, хранителѣ и правителѣ міра также противорѣчитъ природной идеѣ божества. Божество обременяется заботой, трудомъ, работою, которыя должны лишить его блаженства. — Стоическій пантеизмъ также надо отвергнуть. Согласно съ нимъ надо допустить, что божество вращается въ міровомъ шарѣ и вмѣстѣ съ нимъ, какъ привязанный къ колесу преступникъ. Кромѣ того ему придется приписать всѣ дѣйствія и страдательныя состоянія въ мірѣ. — Природная идея о божествѣ, наоборотъ, требуетъ, чтобы боги были свободны отъ всякихъ заботъ и трудовъ; они должны быть заняты только сохраненіемъ своего соб-

ственного блаженства и ничѣмъ невозмущаемымъ самонаслажденіемъ существованія. Но въ вихревыхъ движеніяхъ атомовъ, въ потокѣ становленія и разрушенія, непрестанно льющемся во всѣхъ мірахъ, нигдѣ не найти мѣста для ничѣмъ ненарушаемаго спокойствія. Поэтому надо допустить, что боги обитаютъ въ промежуточныхъ пространствахъ между мірами (метакоsmіяхъ) и никогда не вмѣшиваются дѣятельно въ міровую жизнь.—Они должны обладать человѣческой наружностью, такъ какъ только эта послѣдняя является вмѣстилищемъ, годнымъ для душевной жизни, аналогичной съ человѣческою.—Если мы будемъ хранить природную идею божества въ чистотѣ, безъ примѣси всякихъ унижающихъ элементовъ, мы будемъ истинно благочестивы. Изъ этой вѣры истекаетъ душевный міръ и онъ будетъ наградой за наше благочестіе. Не тотъ нечестивъ по отношенію къ богамъ, кто отвергаетъ боговъ народной религіи, а тотъ, кто искажаетъ образъ боговъ по искаженіямъ народныхъ вѣрованій.

#### *Психологія.*

Въ нашемъ изложеніи мы можемъ обойти большинство частныхъ эпикурейской физики; но необходимо немного остановиться на физическомъ пониманіи человѣка и человѣческой души у Эпикура, такъ какъ оно служитъ главной опорой для его этическихъ ученій. Всякое материалистическое ученіе наталкивается на величайшія трудности при попыткѣ объяснить психическіе процессы, напр. воспріятіе, мышленіе, чувствованіе, волевая переживанія. Психическія явленія даны намъ только путемъ внутренняго воспріятія, физическія — лишь путемъ внѣшняго воспріятія. Поэтому они навѣки противостоятъ другъ другу, какъ два совершенно несравнимые класса явленій. Для атомизма къ этому присоединяется еще одна трудность: нѣтъ моста, служащаго переходомъ отъ множества раздѣльныхъ атомовъ къ единству душевной жизни.—Не разрѣшилъ этихъ трудностей и Эпикуръ. Насколько мы можемъ судить, онъ даже не уяснилъ ихъ себѣ достаточно. Онъ сводитъ противоположность между живымъ существомъ и необладающимъ жизнью (въ числѣ послѣднихъ находятся и растенія) къ наличности или отсутствію субстанціальной души. Въ каждомъ живомъ

существомъ обитаетъ душа и является носительницей и причиною жизненныхъ явленій. Она дѣйствуетъ и претерпѣваетъ воздѣйствія, значитъ, согласно основнымъ предпосылкамъ системы, должна быть матеріальнымъ существомъ. Но въ переживаніяхъ души и тѣла не существуетъ совершеннаго параллелизма; они взаимно дѣйствуютъ другъ на друга. Слѣдовательно, душа существо отличное отъ тѣла. Эпикуръ раздѣляетъ этотъ взглядъ вмѣстѣ со всей античной философіей. — Конечно изъ одного только атома душа не можетъ состоять, такъ какъ претерпѣваетъ измѣненія и ощущаетъ, а отдѣльные единичные атомы вѣчны и неизмѣнны. Душа состоитъ изъ многихъ атомовъ. Они распределены во всемъ тѣлѣ, но образуютъ тѣмъ не менѣе, единое цѣлое, центромъ котораго является сердце. Такимъ образомъ мы должны принять, что о щ у щ а ю щ е е существо образуется изъ соединенія и особаго распределенія ли ш е н н ы х ъ о щ у щ е н і я составныхъ частицъ. Ощущеніе и всѣ прочія явленія сознанія и жизни суть лишь особыя движенія въ этомъ комплексѣ атомовъ. — Къ душѣ Эпикуръ относитъ не только явленія сознанія, но и всѣ явленія жизни. Ею обуславливается и жизненная теплота, отличающая живое существо, и способность произвольно приводить тѣло въ движеніе изъ состоянія покоя и обратно. Что-бъ объяснить множественность функций и въ тоже время единство душевной жизни Эпикуръ допускаетъ, что субстанція души представляетъ изъ себя смѣшеніе многихъ веществъ, которыя однако не теряютъ при этомъ ни своей самостоятельности, ни своего особаго способа дѣйствія. Мы сказали уже, что душа примѣшана ко всему тѣлу; но она не лишена благодаря этому внутренней связи, необходимой для самостоятельнаго дѣйствованія. Точно такимъ же образомъ относятся другъ къ другу и составныя части души. Онѣ включены одна въ другую. Каждая болѣе возвышенная и тонкая часть содержится въ ближайшей къ ней болѣе грубой части какъ сама душа въ тѣлѣ. — Въ душѣ, прежде всего, имѣется воздухообразная составная часть. Она грубѣе всѣхъ прочихъ (состоятъ изъ самыхъ грубыхъ атомовъ) и менѣе всего подвижна, поэтому является принципомъ покоя души. Затѣмъ, слѣдуетъ субстанція пневмы, тонкій подвижной газъ, причина движеній. Далѣе, идетъ огненное вещество тепла, причина жизненной теплоты. Нако-

нецъ есть четвертое, еще гораздо болѣе тонкое вещество, которое нельзя соотвѣтственно обозначить ни однимъ изъ названій. Оно составляетъ, такъ сказать, внутреннѣйшее ядро души, душу души и является носителемъ всѣхъ душевныхъ дѣятельностей въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. явленій сознанія.

*Душа и тѣло.* Такимъ образомъ Эпикуръ пытается наряду со множествомъ душевныхъ функцій сохранить единство существа души. Но, строго говоря, это единство распространяется и на все человѣческое существо, сложенное изъ души и тѣла. Выходитъ, что въ живомъ существѣ имѣется пять составныхъ частей, различающихся по степени тонкости вещества и соединенныхъ путемъ смѣшенія въ одно цѣлое.—Противоположность тѣла и души, какъ понимаетъ ихъ Эпикуръ, нельзя уразумѣть логически. Въ самомъ дѣлѣ, что общаго между четырьмя составными частями души, которыя противоплагаются тѣлу? Чувствуется намѣреніе философа сблизить другъ съ другомъ физическое и психическое путемъ ряда градаций, обратить противоположность между ними изъ абсолютной въ относительную. Но при переходѣ отъ третьей составной части души къ четвертой противоположность эта снова прорывается со всею своей силой.—Душа и тѣло самымъ тѣснымъ образомъ связаны другъ съ другомъ; только въ этой тѣсной связи и могутъ они существовать и функционировать согласно своей природѣ. Душа, состоящая изъ тончайшихъ и самыхъ подвижныхъ атомовъ, можетъ существовать только благодаря тому, что ее сдерживаетъ со всѣхъ сторонъ и покрываетъ тѣло. Безъ этой прочной оболочки она скоро улетучилась бы и разрѣшилась на атомы. Кромѣ того и свойственныя душѣ движенія, благодаря которымъ возникаетъ ощущеніе и мышленіе, обусловлены особымъ способомъ видѣренія души въ тѣлесные органы. Но съ другой стороны и существованіе тѣла обусловлено присутствіемъ въ немъ души. Какъ только душа отрѣшится отъ своей тѣсной связи съ тѣломъ, оно неминуемо разрушается.—Изъ этихъ физическихъ взглядовъ вытекаетъ основное положеніе эпикуровскаго ученія, что душа—существо возникшее и преходящее, и что въ моментъ смерти прекращается всякое воспріятіе и всякое чувствованіе.

*Отрицаніе безсмертія.* Эпикуръ придаетъ очень большое значеніе борьбѣ противъ вѣры въ безсмертіе; она мѣшаетъ

человѣку правильно пользоваться земною жизнью. Въ этой же вѣрѣ, по мнѣнію Эпикура, коренится главная причина страха смерти, а послѣдній является источникомъ всякаго страха вообще, и потому главнымъ урепятствіемъ для чело- вѣческаго блаженства. Онъ ведетъ къ большинству нравст- венныхъ заблужденій. Если бы душа наша продолжала жить послѣ смерти, то передъ нами, значить, открылась бы необозримая перспектива грядущихъ страданій. Мы должны были бы постоянно бояться неизвѣданныхъ ужа- совъ потусторонняго, особенно если страхъ смерти сое- динится еще со страхомъ предъ богами: тогда приходи- тся страшиться вѣчныхъ наказаній ада въ возмездіе за грѣхи. Но кто боится смерти, тотъ боится всего, что стоитъ въ близкомъ или отдаленномъ отношеніи къ смерти, — боится страданій, болѣзни, бѣдности, изгнанія, безчестія. Страхъ смерти — страхъ по преимуществу (κατ' ἐξουσίαν). Кто пересталъ бояться смерти, для того теряютъ самое ядовитое свое жало всѣ прочія бѣды челоуѣчества. Если челоуѣкъ убѣдится изъ ученія о природѣ, что со смертью наступаетъ конецъ вся- кой сознательной жизни, онъ пріобрѣтетъ увѣренность, что смерть — конецъ всѣхъ страданій. Для насъ смерть не зло. Она насъ вообще говоря и не касается. Пока мы суще- ствуемъ — смерти нѣтъ; пришла смерть — нѣтъ больше насъ. Эпикуръ оспариваетъ притязанія челоуѣка на вѣчное суще- ствованіе души, какъ ненасытное вожделѣніе, не признаю- щее границъ, положенныхъ природою каждому отдѣльному существу. Главная причина его въ томъ, что мы не оцѣни- ваемъ какъ должно время, дѣйствительно удѣленное для нашей жизни. Если-бъ мы хорошенько подумали объ этомъ, то нашли бы, что его совершенно достаточно, что-бъ пройти весь кругъ доступныхъ для челоуѣка наслажденій. Когда придетъ смерть, мы, насыщенные, встали бы изъ-за стола жизни, чтобы уступить мѣсто другимъ гостямъ. Вѣдь орга- низація наша полагаетъ непроходимыя границы для воз- можности наслажденій. Вѣчная жизнь могла бы принести только вѣчное повтореніе однихъ и тѣхъ же наслажденій. Кто мудръ, для того достаточно земной жизни; неразумный же челоуѣкъ не сдумаетъ ничего сдѣлать и съ цѣлою вѣч- ностью. — Изъ этихъ соображеній ясно, какое высокое зна- ченіе имѣетъ для этического жизнепониманія Эпикура уче-

ніе о душѣ. Теологія, отрицающая страхъ предъ богами, и ученіе о душѣ, отрицающее страхъ смерти — два главныхъ столпа эпикурейской атараксіи. Остальная часть психологіи Эпикура главнымъ образомъ касается чувственнаго воспріятія. Ученіе о немъ, поскольку оно касается гносеологіи, было уже изложено выше. Ученіе о четырехъ частяхъ души примѣнено Эпикуромъ къ физическому объясненію темпераментовъ и характеровъ, совершенно такъ же, какъ въ медицинскомъ ученіи о темпераментахъ примѣнялись четыре „влаги“ (humores).

### *Этика.*

*Счастье.* Прослѣдимъ теперь дальше этическую точку зрѣнія Эпикура, встрѣтившуюся уже намъ въ борьбѣ со страхомъ боговъ и со страхомъ смерти. По мнѣнію Эпикура задача философіи — вести человѣка къ счастью. Все, что люди дѣлаютъ, дѣлаютъ ради счастья. При этомъ они не сомнѣваются, въ чемъ состоитъ счастье. Но они не достигаютъ своей цѣли, если только философія не научитъ ихъ, отъ чего именно зависитъ ея достиженіе. — Содержаніе понятія „счастье“ прежде всего приводитъ къ понятію блага. Абсолютное счастье есть вѣчное непрерывное обладаніе всѣми благами и непрерывная вѣчная свобода отъ всякаго зла. Оно достижимо только для совершенныхъ и вѣчныхъ существъ, для боговъ. Человѣческое же счастье состоитъ въ томъ, чтобы въ теченіи всей жизни блага перевѣшивали зло. Если же мы попытаемся опредѣлить понятіе блага, то должны отождествить его съ тѣмъ, что само по себѣ (само ради себя) достойно стремленія. А единственная вещь, къ которой стремится живое существо, ради нея самой — удовольствіе. Значитъ удовольствіе есть единственное, истинное и высшее благо, а противоположность ему, неудовольствіе, есть единственное, истинное и высшее зло. Но конечная цѣль нашего стремленія не единичное удовольствіе, а счастье, т. е. полная удовольствій жизнь.

*Удовольствіе.* Къ удовольствію направлено первичное природное влеченіе всѣхъ существъ. Это фактъ неопровержимый и руководствующій при опредѣленіи высшаго блага. Въ первичномъ стремленіи говорить намъ сама неизвращенная природа, а она не можетъ ошибаться, какъ человѣческія

миѣнія.—Оба основныя чувства, удовольствіе и неудовольствіе, образуютъ критерій стремленія и дѣйствованія, совершенно такимъ же образомъ, какъ чувственное воспріятіе является критеріемъ познанія. И имъ присуща такая же очевидность. Если-бъ мы усомнились только на счетъ одного какого нибудь удовольствія, есть ли оно благо и достойно ли оно стремленія, то этимъ самымъ уничтожили бы возможность разумнаго дѣйствія вообще. — Но цѣль наша не единичное удовольствіе, а жизнь возможно болѣе полная удовольствія; различныя же удовольствія отличаются другъ отъ друга по продолжительности и силѣ. Поэтому, мудрецъ будетъ стремиться не ко всякому удовольствію (хотя оно, какъ таковое, всегда будетъ благомъ); и не отъ всякаго неудовольствія онъ будетъ уклоняться (хотя оно, какъ таковое, всегда есть зло). Онъ долженъ принимать въ расчетъ всѣ будущія послѣдствія своего поступка и дѣйствовать такъ, чтобъ конечный балансъ удовольствія-неудовольствія давалъ возможно большій перевѣсъ на сторону перваго. Такимъ образомъ мудрый часто будетъ жертвовать менѣе значительнымъ удовольствіемъ, или подвергать себя менѣе значительному неудовольствію, чтобъ пріобрѣсти большее удовольствіе или отвратить большее неудовольствіе. При этомъ „большее“ и „меньшее“ измѣряется не только длительностью этихъ чувствъ, но и силою ихъ. — Первичное влеченіе просто направлено на удовольствіе. Но надлежащимъ, правильнымъ образомъ можетъ пользоваться удовольствіями только тотъ, кто научился отличать различные ихъ виды и измѣрять ихъ относительную цѣнность. — Удовольствіе состоитъ или въ удовлетвореніи какой-нибудь потребности, или въ состояніи, лишенномъ всякихъ потребностей. Каждая неудовлетворенная потребность связана съ неудовольствіемъ. Въ продолженіе акта удовлетворенія потребности мы испытываемъ удовольствіе; напр., голодный испытываетъ удовольствіе во время ѣды, жаждущій, когда пьетъ и т. д. Этотъ видъ удовольствія можно опредѣлить съ физической точки зрѣнія, какъ движеніе, съ помощію котораго атомы возвращаются къ естественному своему положенію и порядку. Удовольствіе такого рода не чисто; оно смѣшано съ неудовольствіемъ, и по существу своему связано съ неудовольствіемъ. Естественнымъ завершеніемъ его

является устраненіе потребности и связаннаго съ нею неудовольствія. Тогда достигается состояніе свободы отъ неудовольствія, чистое удовольствіе, состоящее не въ движеніи, а въ покоѣ. — Такимъ образомъ, по ученію Эпикура, нѣтъ средняго состоянія между удовольствіемъ и неудовольствіемъ, нѣтъ чисто безразличнаго состоянія чувствованій. Какъ только начнетъ устраняться неудовольствіе, ipso facto появляется удовольствіе и достигаетъ наивысшей точки въ то мгновеніе, когда вполнѣ успокоится страданіе, связанное съ ощущеніемъ потребности. Въ этомъ заключается важное отклоненіе Эпикура отъ ученія киренцевъ. Последніе принимаютъ существованіе безразличнаго состоянія и соотвѣтственно этому ставятъ выше удовольствіе, какъ движеніе, высшамъ благомъ признаютъ именно его.

*Хотѣнія.* Основываясь на такомъ пониманіи удовольствія, Эпикуръ пытается привести всѣ хотѣнія къ ихъ естественной мѣрѣ, къ естественнымъ границамъ. Это ученіе можно назвать третьимъ основнымъ камнемъ эпикуровскаго ученія о счастіи. — Наивысшая достижимая мѣра удовольствія — полная свобода отъ неудовольствія. Она уже не допускаетъ дальнѣйшаго усиленія удовольствія, а развѣ только несущественныя варіаціи его. Значитъ всякое хотѣніе, идущее за предѣлы этой мѣры, чрезмѣрно. Оно не можетъ быть удовлетворено и даетъ въ результатъ только нарушеніе душевнаго спокойствія. Разъ хотѣніе перешло за предѣлъ, поставленный для него природой, то для него вообще нѣтъ уже болѣе предѣловъ, оно становится ненасытнымъ. А ненасытное хотѣніе, на ряду съ боязнью смерти и страхомъ боговъ является главнымъ источникомъ человѣческихъ страданій. Оно гонится за мнимыми благами, которыя существуютъ только въ представленіи. — Этотъ ходъ мыслей заставляетъ Эпикура различать два вида хотѣнія, — съ одной стороны естественныя и необходимыя хотѣнія (основанныя на принудительной природной потребности), съ другой стороны хотѣнія, ни естественныя, ни необходимыя. Но къ этимъ двумъ видамъ онъ прибавляетъ еще третій, — именно естественныя, но не необходимыя хотѣнія. Это и является самой отличительной чертой его ученія объ ограниченіи хотѣній. — Теоретически такое дѣленіе имѣетъ слабыя стороны. Самъ собою навязывается упрекъ, что въ немъ не проведена чисто гедонистическая точка зрѣнія. Если

каждое удовольствіе обусловливается удовлетвореніемъ естественной потребности, а каждая неудовлетворенная потребность связана съ неудовольствіемъ, то каждое хотѣніе, проистекающее изъ естественной потребности, должно быть необходимымъ. Вѣдь уклоненіе отъ неудовольствія, какъ такового, является необходимостію для человѣка. — Раздѣляя естественныя потребности на необходимыя и не необходимыя, Эпикуръ имѣетъ, конечно, въ виду то обстоятельство, что неудовлетвореніе однихъ потребностей грозитъ здоровью и жизни человѣка, а неудовлетвореніе другихъ—только пріятному состоянію духа. Значитъ онъ примѣшиваетъ сюда точку зрѣнія самосохраненія, на которой зиждется стоическая этика и не проводитъ въ чистотѣ точку зрѣнія гедонизма. Съ чисто гедонистической точки зрѣнія можно было бы только построить лѣстницу болѣе слабыхъ и болѣе сильныхъ потребностей; логически же вывести принципиальную противоположность необходимыхъ и не необходимыхъ потребностей невозможно ни въ какомъ случаѣ.—Но легко усмотрѣть, какіе мотивы мышленія привели философа къ этой непослѣдовательности. Онъ хочетъ показать, что мудрецъ независимъ отъ судьбы и можетъ при всѣхъ обстоятельствахъ вести блаженную, даже богоподобную жизнь. Эта точка зрѣнія побуждаетъ его представить истинныя потребности человѣка возможно болѣе ограниченными и легко выполнимыми. Ибо если человѣкъ нуждается для своего счастья лишь въ очень немногомъ, и притомъ лишь въ такихъ вещахъ, которыя легко добыть во всякое время, то счастье его не зависитъ отъ судьбы.— Но съ такимъ оптимизмомъ не соединимо эпикуровское ученіе объ удовольствіи. Если удовольствіе проистекаетъ изъ устраненія того страданія, которое сопровождаетъ потребность, то значитъ чѣмъ больше потребностей у человѣка, которыя можно удовлетворить, тѣмъ богаче онъ будетъ удовольствіями. Но удовлетвореніе ихъ зависитъ не отъ самого человѣка, а отъ судьбы и каждое удовольствіе должно быть куплено цѣною какого-нибудь неудовольствія. Въ этомъ воззрѣніи кроется зерно пессимизма.

*Позитивное и негативное удовольствіе.* Чтобы спасти свой оптимизмъ, Эпикуръ наивысшимъ удовольствіемъ объявилъ негативное удовольствіе („свободу отъ неудоволь-

ствія“). Но идеаль Эпикура отнюдь не сводится къ тому, чтобъ такое удовольствіе поддерживалось постоянно и не прерывалось никакой потребностью. Онъ отлично знаетъ, что для человѣка необходима перемѣна. Перемѣну же удовольствій можетъ принести только потребность; состояніе отсутствія потребностей само по себѣ не доступно никакимъ перемѣнамъ. Значить положительное, связанное съ движеніемъ, удовольствіе, должно быть неизбѣжнымъ элементомъ счастливой жизни, хотя оно и менѣе чисто само по себѣ.—Наша душевная жизнь волнообразно движется отъ потребности къ ея удовлетворенію. Негативное же удовольствіе (т. е. отсутствіе потребностей) есть только состояніе равновѣсія, къ которому она постоянно при этомъ возвращается. Негативнымъ удовольствіемъ можно насладиться выполнѣ лишь тогда, когда ему предшествовало не лишенное страданій состояніе.—Такимъ образомъ и для Эпикура потребности и хотѣнія являются возможностями наслажденія. Онъ отнюдь не желаетъ отвергать всякое хотѣніе, переходящее за предѣлы самыхъ принудительныхъ тѣлесныхъ нуждъ и не относитъ его безъ разбора къ области „чистаго міѣнія“. Онъ только хочетъ указать, что хотѣнія этого рода не должны нарушать душевное спокойствіе человѣка и дѣлать его зависимымъ отъ судьбы. Если легко достигнуть наслажденія, которое обусловлено не необходимою потребностью, мы должны умѣть имъ насладиться; если же оно не въ нашей власти, должны умѣть обойтись безъ него.

*Чувственное и духовное удовольствіе.* Мысль Эпикура станетъ еще яснѣе, если мы присоединимъ сюда размышленія его о сравнительной цѣнности чувственныхъ и духовныхъ удовольствій. Въ этомъ пунктѣ міѣніе его выполнѣ соответствуетъ данной имъ сравнительной оцѣнкѣ чувственнаго воспріятія и отвлеченнаго познанія. Эпикуръ отрицаетъ, что есть какое нибудь самостоятельное духовное удовольствіе, не имѣющее непосредственнаго или посредственнаго отношенія къ чувственному удовольствію. Но духовное удовольствіе, по его міѣнію, болѣе и цѣннѣе, чѣмъ чувственное. И тутъ онъ отклоняется отъ ученія киренцевъ. Преимущество духовнаго удовольствія въ томъ, что оно не ограничивается настоящимъ, какъ

чувственное удовольствіе, а охватываетъ и прошедшее и будущее. Всякое удовольствіе, которое когда нибудь раньше испытала душа или тѣло, хранится въ нашемъ воспоминаніи и можетъ каждую минуту стать источникомъ новыхъ удовольствій. — Эпикуръ такъ высоко цѣнить это воспроизведенное душевное удовольствіе, что приписываетъ ему силу уравновѣшивать тѣлесныя страданія въ настоящемъ и, не смотря на послѣднія, сохранять равновѣсіе и спокойствіе души. Съ другой стороны, чувственное наслажденіе не возмущается ничѣмъ только тогда, когда его сопровождаетъ несомнѣнная надежда на будущее удовольствіе. Если нашу душу наполняетъ страхъ, невозможно и чувственное удовольствіе. Но мало того, что духовное наслажденіе больше чувственнаго; послѣднее даже и немыслимо безъ него. Чувственное наслажденіе требуетъ завершенія своего въ разумномъ сознаніи; мы должны сознавать, что наслаждаемся и наслаждались. — Цѣль нашего стремленія, чтобъ тѣло было свободно отъ страданія, а душа отъ страха. Отсюда ясно, что счастье, которое Эпикуръ обѣщаетъ своимъ ученикамъ, состоитъ въ постоянной жизнерадостной ясности духа. Конечно, всѣ радости черпаются при этомъ, посредственно или непосредственно, изъ чувственныхъ переживаній, но душа умѣетъ сохранить въ ихъ приливѣ и отливѣ равновѣсіе и придать удовольствію длительность.

Природа положила предѣлы не только удовольствію но и неудовольствію. Кто знаетъ границы удовольствія, тотъ избѣжитъ чреамѣрныхъ хотѣній; кто знаетъ границы неудовольствія, избѣжитъ страха. Предѣлы страданія въ томъ, что длительность и интенсивность его находятся въ обратномъ отношеніи. Длительное страданіе слабо; сильное — кратковременно. Намъ нечего бояться, что страданіе будетъ увеличиваться до необъятности, что невыносимое страданіе будетъ мучить насъ долго. Умѣренныя страданія уравновѣшиваются духовными удовольствіями. Самыя сильныя страданія уничтожаютъ сознаніе и жизнь. Поэтому Эпикуръ думаетъ, что мудрецъ сумѣетъ сохранить спокойствіе духа даже во время пытки.

*Ученіе о добродѣтеляхъ.* Къ ученію о благахъ примыкаетъ ученіе о добродѣтеляхъ. Высшее основоположеніе его состоитъ въ томъ, что человѣкъ можетъ пріятно жить лишь

тогда, когда живеть разумно, умѣренно, мужественно и справедливо; и наоборотъ, кто хочеть жить разумно, умѣренно, мужественно и справедливо, тотъ не можетъ достигнуть этого, если не будетъ жить пріятно.

Обладаніе всѣми добродѣтелями и пріятная жизнь неотдѣлимы другъ отъ друга. Нельзя ставить высшимъ благомъ добродѣтель или утверждать, что къ ней должно стремиться ради ея самой. Цѣнность добродѣтели въ томъ только и состоитъ, что она является неизбѣжнымъ средствомъ для осуществленія пріятной жизни. Добродѣтель — искусство жить. Какъ и всѣ прочія искусства (напр. врачебное искусство, искусство управленія кораблемъ) оно цѣнно не само по себѣ, а по той пользѣ, которую доставляетъ. Мудрость и разсудительность (*φρόνησις*) учатъ насъ понимать природу вселенной и наше положеніе въ ней, указываютъ истинную цѣль стремленій и путь ея къ достиженію. Этимъ путемъ она освобождаетъ насъ отъ страха боговъ и боязни смерти, и чрезмѣрныхъ хотѣній и даруетъ намъ душевный миръ. Ясно, что мы ищемъ мудрости ради этихъ слѣдствій, а не ради ея самой.—Умѣренность это добродѣтель, при помощи которой мы воздерживаемся отъ удовольствій, имѣющихъ слѣдствіемъ своимъ сравнительно большее неудовольствіе. Конечно, предвидѣть эти вредныя послѣдствія — дѣло разсудительности: Но одной ея мало. Къ ней должна присоединиться еще умѣренность. Съ помощью послѣдней мы, не смотря на лъстивыя заманиванія удовольствія, держимся твердо совѣтовъ разсудительности и отклоняемъ наслажденія, за которыя придется потомъ расплачиваться болѣзною, безчестіемъ или наказаніемъ по закону. Ясно, что и умѣренность есть благо только по своимъ полезнымъ результатамъ.—Съ помощью мужества мы непоколебимо переносимъ труды, страданія и опасности и не боимся самой смерти, если всего этого нельзя отвратить. И эта добродѣтель предполагаетъ уже обладаніе разсудительностью. Послѣдняя учитъ насъ, что смерть не есть зло; она учитъ, что страданіе—зло переносимое, что мы должны иногда перенести меньшіе труды и страданія; чтобы отвратить большія. Но одной разсудительности здѣсь недостаточно, къ ней должна присоединиться еще сила на дѣлѣ изгонять изъ души страхъ, переносить страданіе и принимать

на себя необходимую тяготу труда. Такимъ образомъ цѣнность мужества въ томъ, что оно поддерживаетъ радостную ясность духа въ страданіяхъ и опасностяхъ.

*Справедливость.* Общественной добродѣтели, — справедливости, — Эпикуръ придаетъ также эгоистическую основу. Мы должны предварительно упомянуть, что право, по мнѣнію Эпикура, есть совокупность общепринятыхъ условныхъ положеній, регулирующихъ общеніе между членами какой нибудь политической общины съ цѣлью общей пользы. Естественное, природное понятіе права не содержитъ въ себѣ ничего другого, кромѣ этой всеобщей нормы. Положительное содержаніе права различно въ разныхъ государствахъ; различно оно и въ одномъ и томъ же государствѣ, въ разныя времена, но ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ не противорѣчитъ этой природной идеѣ.—Само собою разумѣется, что съ измѣненіемъ совокупности отношеній мѣняется и польза. Дѣйствующій законъ несправедливъ тогда, когда не соотвѣтствуетъ цѣли, предписываемой природной идеей права; онъ перестаетъ быть справедливымъ, когда уже не соотвѣтствуетъ ей болѣе.—Повидимому Эпикуръ ставитъ справедливость, какъ добродѣтель единичнаго человѣка, въ отношеніе къ дѣйствующему законоположенію, а не къ понятію естественнаго права. Пользу ея онъ видитъ въ томъ, что человѣкъ, престаупающій законъ, никогда не можетъ быть въ безопасности отъ преслѣдованія и наказанія, даже если нарушаетъ законъ въ самой глубокой тайнѣ. Отсюда слѣдуетъ, что справедливость для спокойствія души необходима.—Кромѣ того, Эпикуръ старается показать, что преимущества и наслажденія, которыми мы жертвуемъ ради справедливости, всегда меньше чѣмъ вредъ, отъ котораго мы оберегаемъ себя такой жертвой. Законодательство врядъ ли будетъ препятствовать удовлетворенію нашихъ необходимыхъ и естественныхъ потребностей. Кто, какъ того требуетъ ученіе Эпикура, ограничиваетъ свои хотѣнія естественной мѣрой, тому врядъ ли придется вступать въ конфликтъ съ законами. Если же человѣкъ не достигнулъ еще ограниченія хотѣній, то внѣшніе законы помогутъ ему въ нравственномъ стремленіи къ этому.—Такимъ образомъ отличительнымъ признакомъ ученія Эпикура о добродѣтели является эгоистическій утилитаризмъ.

Въ альтруистическомъ настроеніи своихъ отдѣльныхъ членовъ общество не нуждается. Если они сознательные и послѣдовательные эгоисты, то и общество будетъ построено вполне хорошо. Эпикуръ выводилъ изъ эгоистическихъ мотивовъ даже дружбу, которую причислялъ къ высочайшимъ и необходимѣйшимъ благамъ жизни. Онъ отсовѣтовалъ своимъ послѣдователямъ участіе въ общественной жизни и восхвалялъ „счастье въ своемъ уголку“.

Для нашихъ цѣлей нѣтъ смысла прослѣживать дальнѣйшую исторію эпикурейской школы, такъ какъ она не дала новыхъ научныхъ мыслей. Во всѣ времена она строго ортодоксально придерживалась ученій своего учителя и занималась исключительно объясненіемъ ихъ, да отраженіемъ нападокъ прочихъ школъ. Въ I столѣтіи до Р. Х. эпикурейство начинаетъ пріобрѣтать послѣдователей среди римлянъ. Въ эпоху Августа эпикурейства держались многіе изъ наиболѣе вліятельныхъ поэтовъ и писателей, причемъ въ распространеніи его сыграло роль извѣстное стихотвореніе Лукреція. Это ученіе вполне соответствовало индивидуалистическому направленію духа времени. Въ первыя три столѣтія христіанской эры оно служило прибѣжищемъ для тѣхъ, кто не чувствовалъ склонности ко все болѣе и болѣе усиливавшемуся суевѣрію и мистицизму. Только побѣда христіанства, когда оно стало государственною религіею, убила эпикурейство. Когда кесарь Юліанъ пытался возобновить старую вѣру и старую науку, эпикурейство оказалось настолько вымершимъ, что едва можно было найти даже соответственныя книги.

### III. Стоицизмъ.

*Зенонъ изъ Китія.* Годъ основанія стоической школы неизвѣстенъ. Мы знаемъ только, что стоицизмъ началъ свое существованіе, приблизительно, въ одно время съ эпикурействомъ. Основателемъ его явился Зенонъ изъ Китія († 264) на Кипрѣ. Зенонъ имѣлъ учителями циника Кратеса, мегарика Стилпона и академика Пелемона. Школа его сперва носила названіе „зеноновцевъ“, а потомъ стала называться по мѣсту, въ которомъ происходило преподаваніе, „стойей“, (stoa = залъ). Онъ руководилъ ею до самой своей смерти (въ 264—3 г. до Р. Хр.).—

Стоическая школа находится въ такомъ же отношеніи къ эпикурейской, въ какомъ Ксенофанъ стоялъ къ Пивагору, Парменидъ къ Гераклиту. Дѣйствительно, и стоицизмъ, и эпикурейство возникли въ одно и тоже время, предполагають одинаковое состояніе философскаго наслѣдованія, имѣють рядъ общихъ особенностей, напр., обѣимъ одинаково присущи матеріализмъ, эмпиризмъ и преобладающее значеніе этики. И въ то же время школы эти являются антиподами. Эпикуръ примыкаетъ къ атомизму Демокрита, Зенонъ—къ тому направленію мысли, начало которому положилъ Сократъ (хотя и пытается при этомъ итти по совѣмъ иной дорогѣ, чѣмъ платоновско-аристотелевская философія, возвратившись къ гилозоизму Гераклита).—Съ этической точки зрѣнія стоицизмъ представляется попыткой преобразовать циническую этику: удержать ея строгій морализмъ и отбросить односторонность и ненаучность; сдѣлать ее, такимъ образомъ, болѣе пригодной въ практическомъ отношеніи, въ теоретическомъ же—подвести подъ нее гносеологическій и натурфилософскій фундаментъ. Ученіе, переданное Кратесомъ, Зенонъ защищалъ съ діалектической сноровкой, полученной отъ Стилпона и дополнилъ элементами нравственнаго ученія, заимствованными у Полемона.—Съ метафизической точки зрѣнія стоицизмъ—попытка преодолѣть дуализмъ платоновско-аристотелевской философіи и обосновать строго-монистическое міровоззрѣніе. Стоическій монизмъ съ одной стороны является матеріализмомъ, съ другой—пантеизмомъ. Но матеріализмъ его не механический, какъ у атомистовъ, а динамическій, свойственный гилозоизму.

*Клеантъ.* Въ первое время послѣ смерти Зенона, казалось, что система его не будетъ имѣть продолжительнаго успѣха. Сначала покорилъ себѣ общественное мнѣніе не Клеантъ, строго державшійся ученій своего наставника и руководившій школой съ 264—232 г., а другой блестяще одаренный ученикъ Зенона, Аристонъ изъ Хиоса. Аристонъ обратился опять къ циническому матеріализму, исходному пункту Зенона, и отвергнувъ гносеологическій и метафизическій догматизмъ учителя. Одновременно съ этимъ на стоицизмъ обрушилась критика Аркезилая, внесшаго скепсисъ въ Академію. Повидимому, она

подвергла сомнѣнію самую жизнеспособность стоическаго догматизма, опровергая его гносеологическое обоснованіе.

*Хризиппъ (232—204).* Положеніе стоицизма совершенно измѣнилось, когда послѣ Клеанта руководителемъ школы сдѣлался Хризиппъ изъ Солъ (въ Киликіи). Во время его руководительства, продолжавшагося до конца III вѣка, стоическая школа стала самой вліятельной изъ аѳинскихъ школъ, такъ какъ въ этотъ періодъ ни въ одной изъ послѣднихъ не было значительнаго и самостоятельнаго мыслителя. Хризиппу удалось доказать, что точка зрѣнія Аристона не выдерживаетъ критики; удалось съ успѣхомъ отразить нападки академическаго скепсиса противъ догматической теоріи познанія и, вообще, сдѣлать стоическую систему болѣе способной къ сопротивленію. Послѣдняго Хризиппъ достигъ не столько новшествами въ содержаніи зеноновскаго ученія, сколько точнымъ опредѣленіемъ понятій и иными приемами діалектической техники.—Преемниками Хризиппа во второмъ вѣкѣ были Діогенъ изъ Вавилона и Антипатръ изъ Тарса. Они поддерживали стоицизмъ въ той формѣ, которую придалъ ему Хризиппъ. Въ эту эпоху онъ нашелъ себѣ достучъ и въ римскій міръ. Римлянамъ республиканскаго времени онъ приходился по вкусу болѣе другихъ философскихъ школъ. На ряду съ нимъ играла нѣкоторую роль скептическая академія, главнымъ образомъ, благодаря своей пригодности для ораторскаго искусства, какъ школа формальнаго образованія ума. Эпикурейство начало находить почву въ руководящихъ кругахъ Рима только въ эпоху Августа.—Академикъ Антиохъ изъ Аскалона, учитель Цицерона, явился въ платоновской школѣ представителемъ эклектизма, окрашеннаго стоическимъ ученіемъ. Эклектизмъ захватилъ одно время и самую Стою въ періодъ ея существованія въ римскомъ мірѣ. Панецій, другъ Сципіона Младшаго, и Посидоній, другой изъ учителей Цицерона, пытались и со стороны стоицизма сгладить противоположности между стоической и платоновско-аристотелевской философіей, дѣйствуя въ томъ же направленіи, какъ Антиохъ дѣйствовалъ со стороны Академіи. Этотъ эклектизмъ имѣлъ большой успѣхъ, но только временный; онъ представляетъ изъ себя лишь отдѣльный эпизодъ въ исторіи стоической школы.—Въ императорскій періодъ развитіе школы пошло по двумъ разнымъ направленіямъ. Одно

изъ нихъ, популярно-философское направленіе, отчасти приблизилось къ цинизму. Наиболѣе замѣтными представителями его были въ I вѣкѣ Музоній Руфъ, Діонъ изъ Пруазы, и Сенека, а во II вѣкѣ Эпиктетъ и Маркъ Аврелій. Другое изъ направленій — ученое, вполне аналогично перипатетической школы со времени Андроника. Оно вернулось къ древне-стоическому ученію, особенно ко Хризиппу, и занималось разъясненіемъ и распространеніемъ старыхъ писаній и мыслей. Къ этому направленію принадлежитъ, напр., Б. Корнута, учитель сатирика Персія; въ эпоху Адриана — Героклъ. Недавно открытъ на одномъ египетскомъ папирусѣ большой отрывокъ изъ руководства къ этикѣ, написаннаго Герокломъ. Такимъ образомъ, развитіе школы въ концѣ концовъ пришло опять къ хризипповской ортодоксіи. Естественно, что послѣдняя положена въ основу и настоящаго изложенія. Различія въ ученіяхъ отдѣльныхъ стоиковъ по большей части нами не принимаются во вниманіе.

### *Логика.*

По опредѣленію стоиковъ мудрость, къ которой стремится философія, есть знаніе о божественномъ и о человѣческомъ. Она распадается на три главныхъ отдѣла: на логику, физику и этику. Логика есть такая же равноправная часть философіи, какъ и прочіе отдѣлы. — Логика — ученіе о рѣчи. Она изучаетъ и словесные знаки (звуки, слоги, слова, предложенія) и означаемое ими (понятія, сужденія, умозаключенія). Такимъ образомъ, стоики причисляютъ къ логикѣ и грамматику и философію языка. И дѣйствительно, между этими двумя дисциплинами должна существовать болѣе тѣсная зависимость, чѣмъ думаютъ обыкновенно. Предметъ стоической логики — логосъ; заключенъ ли онъ внутри сознанія или же проявился, какъ внѣшнее словесное выраженіе — онъ остается однимъ и тѣмъ же логосомъ. Мы опускаемъ здѣсь стоическое ученіе объ языкѣ и займемся только второю частью логики, трактующей объ обозначаемомъ. — Цѣль этой второй части — установить отличительныя признаки истиннаго и ложнаго. Знакъ интересуется насъ лишь въ качествѣ символа того, что имъ обозначается; равнымъ образомъ интересъ къ обозначаемому обусловленъ отношеніемъ его къ чему-нибудь существующему и

данному. Смотря по виду этого отношенія, обозначаемое бываетъ истинно или ложно. Такимъ образомъ, эта вторая часть логики (діалектика) по задачамъ своимъ является теоріей познанія. Словесный знакъ есть звуковое образованіе; обозначаемое есть представленіе, представленіе же всегда относится и должно относиться къ чему-нибудь существующему въ самой природѣ вещей и независимому отъ этого представленія. Такимъ образомъ, естественнымъ исходнымъ пунктомъ для логики является сущность представленія и отношеніе его къ чему-нибудь данному намъ въ природѣ.—По ученію стоиковъ все, что существуетъ—тѣло, качество, движеніе, отношеніе,—все это можетъ стать предметомъ нашего представленія не иначе, какъ чрезъ посредство чувственнаго воспріятія. Для стоиковъ основное положеніе сенсуализма: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu—также незыблемо, какъ и для эпикурейцевъ. Отсюда слѣдуетъ, что самый первичный видъ представленій и основной для всѣхъ прочихъ видовъ—чувственное представленіе. Истинность всѣхъ нашихъ представленій вообще обусловлена двумя условіями: способомъ, какимъ они выводятся изъ чувственныхъ представленій, и свойствами этихъ послѣднихъ. Какими же свойствами должны обладать чувственныя представленія, чтобы служить достовѣрной основой знанія?

*Критеріи истинны.* Чувственное представленіе есть измѣненіе (модификація), вызванное въ душѣ какимъ-нибудь предметомъ, которое, доходя до сознанія, заставляетъ сознать и этотъ объектъ. Зенонъ и Клеантъ говорили, что объектъ отпечатлѣвается въ душѣ; Хризиппъ замѣнилъ этотъ чувственный способъ выраженія болѣе абстрактнымъ, сталъ говорить о модификаціи души.—Чувственное представленіе истинно тогда, когда отражаетъ объектъ такъ, какъ онъ есть, со всеми данными въ дѣйствительности свойствами. Но есть, несомнѣнно, и обманчивыя чувственныя представленія. Стоики не раздѣляютъ мнѣнія Эпикура, что необходимо признать безошибочными всѣ чувственныя представленія безъ исключенія, (значить, напр. и сны и галлюцинаціи); иначе, будто бы, невозможно научное познаніе.—Откуда же мы можемъ узнать, истинно данное представленіе или нѣтъ? Если нѣтъ критерія, посред-

ствомъ котораго можно отличить адекватное чувственное представленіе, отражающее объектъ, отъ инаадекватнаго, то и вообще нѣтъ критерія истинности. — Стойки думаютъ, что такой критерій существуетъ. Есть отличительные признаки, наблюдая которые человѣческой умъ можетъ избѣжать пріятія инаадекватныхъ чувственныхъ представленій. Человѣкъ долженъ убѣдиться, въ нормальномъ ли состояніи его умъ, а также и органъ чувствъ, обуславливающей данное воспріятіе; пригодно ли для воспріятія пространственное отдаленіе объекта и положеніе, занимаемое послѣднимъ относительно органа чувствъ; достаточно ли времени длился актъ воспріятія, и было ли восприниманіе настолько тщательно, что могли быть восприняты всѣ качества объекта; не нарушаетъ ли воспріятія среда, находящаяся между объектомъ органомъ чувствъ; подтверждается ли первое впечатлѣніе повторными воспріятіями, своими или чужими.

*Каталептическое представленіе.* Если такая всесторонняя провѣрка приведетъ къ выводу, что представленіе точно отражаетъ предметъ, то это представленіе называется каталептическимъ. Каталептическое представленіе является критеріемъ познанія. Провѣрка каждаго даннаго представленія, конечно, есть дѣло ума; но точки зрѣнія, изъ которыхъ онъ исходитъ при своемъ рѣшеніи, заимствованы имъ изъ свойствъ представленія. Въ этомъ смыслѣ представленіе является критеріемъ. — Когда умъ даетъ свое согласіе (*συγκατάθεσις*), на какое нибудь представленіе, возникаетъ сужденіе воспріятія. Если онъ соглашается съ дѣйствительно каталептическимъ представленіемъ, то возникаетъ адекватное сужденіе воспріятія, каталепсисъ. — Актъ сужденія, или согласіе въ выше указанномъ смыслѣ, принадлежитъ къ числу тѣхъ вещей, которыя находятся въ нашей власти; значить онъ является дѣйствіемъ свободной воли. Люди ошибаются не потому, что ихъ съ необходимостью принуждаютъ къ этому вишія причины; они сами должны отвѣчать за свои ошибки. Не отъ насъ зависятъ какія къ намъ приходятъ представленія, но то, какъ мы относимся къ нимъ, находится въ нашей зависимости. Поспѣшное согласіе съ недоказаннымъ представленіемъ является причиной недостовѣрнаго или ошибочнаго мнѣнія (*ᾠσεία*). — Съ каталептическимъ представленіемъ мы не можемъ

не согласиться; оно само собою вызывает наше согласіе. Оно побѣждаетъ всякое колебаніе и сомнѣніе въ своей очевидности. Въ этомъ и заключается свойство, дѣлающее его критеріемъ истинности.—О томъ, какое значеніе имѣютъ эти положенія для теоріи свободы воли, будетъ сказано впослѣдствіи, въ связи со стоической этикой.

*Понятіе.* Когда человѣкъ рождается на свѣтъ, умъ его подобенъ чистой, незаписанной, таблицѣ (*tabula rasa*). Чувственное воспріятіе заполняетъ ее мало по малу записями многихъ однородныхъ воспріятій, копіи которыхъ удерживаются памятью; такимъ образомъ возникаетъ эмпирическое понятіе. Оно содержитъ въ себѣ все, что было общаго въ содержаніяхъ этихъ воспріятій. — Необходимо отличить различать два вида эмпирическихъ понятій: 1) естественное природное понятіе (*prolepsis*), которое необходимо и одинаково образуется у всѣхъ людей, на основаніи опыта; 2) понятіе, являющееся результатомъ сознательно стремящагося къ нему мышленія.—Естественныя понятія безошибочны. Хризиппъ называетъ ихъ иногда критеріями, наряду съ каталептическимъ представленіемъ. Къ концу седьмого года жизни изъ накопленія естественныхъ понятій образуется разумъ, „логосъ“.—Родовыя понятія суть созданія нашей способности воображенія: объектъ, мыслимый въ нихъ — чисто воображаемый. Красота какого нибудь единичнаго предмета есть реальность, присутствующая природѣ этой вещи; но понятіе краснаго цвѣта не соотвѣтствуетъ никакой дѣйствительности. Умъ нашъ обладаетъ способностью различнымъ образомъ преобразовывать наглядныя представленія, доставляемые воспріятіемъ. Онъ можетъ уменьшать ихъ и увеличивать, напр. изъ представленія человѣка естественной величины образовывать представленіе великана или карлика; можетъ соединять воедино нѣсколько возникшихъ изъ опыта представленій, напр., соединить образы человѣка и лошади въ фантастическій образъ центavra; можетъ отбросить въ воображеніи нѣкоторыя составныя части нагляднаго представленія, или замѣнить ихъ другими, или измѣнить порядокъ составныхъ частей. По мнѣнію стоиковъ, изъ этой же способности нашего ума свободно перерабатывать чувственныя интуиціи основывается и образованіе родовыхъ понятій. Разница въ томъ, что послѣднія представляютъ изъ себя не произвольныя обра-

зованія, вродѣ центавра и великана, а необходимыя, благодаря которымъ только и возможно становится мышленіе и рѣчь. Каждое родовое понятіе охватываетъ безконечное и потому необозримое множество единичныхъ случаевъ, поскольку они однородны. Это вноситъ въ нашъ опытъ порядокъ. Область его становится обозримой и доступной пониманію. Такимъ образомъ умъ нашъ обладаетъ особою способностью: изъ представленій воспріятія, отражающихъ единичные предметы, онъ можетъ образовывать логическія представленія, можетъ создавать всеобщія сужденія, которыя имѣютъ значеніе для всего возможнаго опыта, и дѣлаетъ послѣдній для насъ постижимымъ. Эта сила нашего ума называется логосомъ.

*Логосъ.* Логосъ является въ одно и то же время и способностью мышленія и способностью рѣчи. Онъ есть та особенность нашей души, которая насъ отличаетъ отъ неразумныхъ животныхъ. Мы обладаемъ ею наравнѣ съ божествомъ. Нашъ логосъ по сущности своей одинаковъ съ тою силою божественнаго разума, которая дѣйствуетъ во всемъ космосѣ и формируетъ соотвѣтственно своимъ мыслямъ матерію. Поэтому то логосъ нашъ и обладаетъ способностью воспроизводить въ себѣ мысли вселенскаго разума и дѣлать такимъ образомъ дѣйствительность мыслимой для себя и выразимой словами. — Міръ чисто умственныхъ объектовъ, т. е. міръ не дѣйствительныхъ, а только мыслимыхъ и выразимыхъ въ рѣчи вещей, создающихся и существующихъ въ человѣческомъ мышленіи, имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку согласуется съ разумомъ, властвующимъ въ дѣйствительномъ мірѣ. Но человѣческій разумъ не совершененъ, какъ совершененъ божественный; онъ можетъ ошибаться. Благодаря этому, міръ умственныхъ объектовъ распадается на двѣ области: царство истины и царство заблужденія. — Такое особое пониманіе „истиннаго“ и „ложнаго“ служитъ отличительною чертой стоической гноссологіи. Для стоиковъ это не признаки психическихъ актовъ представліянія и сужденія, т. е. матеріальныхъ модификацій въ субстанціи души, а признаки умопостигаемыхъ объектовъ, соотвѣтствующихъ представленіямъ и сужденіямъ. — Всякій, кто думаетъ и говоритъ, думаетъ и говорить „нѣчто“. Такъ училъ еще Платонъ. Это „нѣчто“ надо отличать отъ самого мышленія и высказыванія, содер-

жаниемъ котораго оно является. Стоики не согласны съ Платономъ лишь въ томъ, что это „нѣчто“ есть сущее и дѣйствительное. Но несомнѣнно, часть его есть истинное.

*Диалектика.* Изъ сказаннаго только что слѣдуетъ, что чувственное воспріятіе не есть само по себѣ научное знаніе, а только источникъ всякаго познанія. Признакъ научнаго познанія — логическая доказауемость; въ этомъ стоики совершенно согласны съ Аристотелемъ. Научное знаніе есть система истинныхъ сужденій; всѣ они логически согласуются другъ съ другомъ, такъ что истина одного по законамъ логической послѣдовательности можетъ быть показана изъ истинности другихъ. Поэтому, мудрость состоитъ не въ одномъ только правильномъ отношеніи къ представляемъ воспріятія (т. е. въ согласіи съ одними лишь каталептическими представленіями); она должна умѣть также дѣлать правильные выводы и избѣгать источниковъ заблужденій, имѣющихъ мѣсто при умозаключеніяхъ. Это составляетъ задачу стоической діалектики. Мудрецъ долженъ быть совершеннымъ діалектикомъ.—Прежде всего для этого нужно точное знакомство съ тѣми средствами выраженія мысли, которыя даются намъ рѣчью. Надо научиться узнавать и разьяснять двусмысленныя выраженія (амфиболіи), связанныя со свойствами рѣчи, иначе они станутъ источникомъ ошибочныхъ умозаключеній.—Наука объ обозначаемомъ сперва устанавливаетъ и классифицируетъ элементы, изъ которыхъ строятся мысли. Сами эти элементы еще не представляютъ изъ себя полныхъ мыслей. Далѣе она классифицируетъ полные продукты мышленія, и устанавливаетъ, что лишь одинъ видъ ихъ обладаетъ свойствомъ быть истиннымъ или ложнымъ—именно, сужденіе. Поэтому оно является предметомъ логики κατ' ἐξοχήν.—Далѣе наука объ обозначаемомъ различаетъ простыя и сложныя сужденія. Въ простыхъ сужденіяхъ она разсматриваетъ установленныя Аристотелемъ различія по качеству, количеству и модальности и пытается усовершенствовать аристотелевскую теорію при помощи болѣе точныхъ опредѣленій. Сложныя же сужденія она дѣлитъ на соединительныя, раздѣлительныя, гипотетическія и на цѣлый рядъ менѣе важныхъ формъ. Во всѣхъ этихъ простыхъ и сложныхъ сужденіяхъ изслѣдуются формальныя условія ихъ истинности. Всего подробнѣе стоики

разработали учение объ умозаключеніи, ибо въ немъ, по ихъ мнѣнію, цѣль всей логики. Остальныя части логики только фундаментъ для ученія о научномъ доказательствѣ. — Для силлогистики Хризиппа характерно то обстоятельство, что, по его мнѣнію, первичны и не нуждаются въ дальнѣйшемъ выведеніи не простыя умозаключенія, а такія, въ которыхъ большей посылкой является сужденіе сложное, — гипотетическое, соединительное или раздѣлительное. *Гипотетическое*: I. Если есть А, есть и В; но А есть, значитъ есть и В. — II. Если есть А, есть и В; но В нѣтъ, значитъ нѣтъ и А. *Соединительныя*: III. А и В не могутъ быть вмѣстѣ; но А есть, значитъ В нѣтъ. *Раздѣлительныя*: IV. Можетъ быть или А или В; но есть А, значитъ нѣтъ В. V. Можетъ быть или А, или В. Но А нѣтъ, значитъ есть В. (Если не одно, такъ другое). — Для того, чтобъ сдѣлать опредѣленія и логическія дѣленія пригодными для этихъ формъ вывода, можно превращать и то и другое въ гипотетическія сужденія. Напр., опредѣленіе: „человѣкъ есть разумное смертное существо“ можно обратить въ сужденіе: „Если какое нибудь существо человѣкъ, то оно есть разумное смертное существо“. Полное логическое дѣленіе: „Всѣ люди или эллины, или варвары“ можно обратить въ гипотетическое сужденіе съ раздѣлительнымъ послѣдующимъ членомъ: „Если какія нибудь существа люди, то они или эллины, или варвары“. Хризиппъ очень подробно изслѣдовалъ различныя виды ошибочныхъ выводовъ и способы устранять присутствующую имъ иллюзію очевидности. Для того, чтобъ обосновать догматическую теорію познанія, которая объявила неограниченное научное познаніе истины достижимою цѣлью, необходима была борьба не только съ сомнѣніями относительно чувственного опыта, но и съ логическимъ скепсисомъ.

Стоическая логика и силлогистика господствовала въ практикѣ философскихъ школъ позднѣйшей классической древности, наряду съ аристотелевской логикой. Отъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія ея мы должны отказать. Обращаемся теперь къ стоической онтологіи и метафизикѣ.

*Метафизика*. Стоическая метафизика, какъ мы уже указывали, есть преобразование аристотелевской метафизики въ монистическомъ направленіи. Это лучше всего опредѣляетъ ся сущность. Уже у Аристотеля матерія и форма, въ видѣ со-

ставныхъ частей всего дѣйствительнаго, являются продуктами абстракціи; въ дѣйствительности онѣ не раздѣлимы. По отношенію къ матеріи эта мысль логически выдержана въ его системѣ: матерія безъ формы не существуетъ. Иначе дѣло обстоитъ тамъ, гдѣ Аристотель касается формы: божественный духъ есть чистая форма, безъ всякой матеріи, чистая актуальность безъ примѣси потенціальности; онъ — неподвижный первый двигатель и въ то же время цѣль всего мірового процесса. Это у Аристотеля остатокъ дуализма. — Зенонъ устранилъ этотъ остатокъ, послѣдовательно проведя ученіе о соотносительности (коррелятивности) матеріи и формы, тѣла и духа. Онъ примкнулъ къ іоническому гилозоизму. Міръ, по его мнѣнію, есть единая матеріально-тѣлесная субстанція, живая и обладающая силой, принявшая безъ вреда для своей единичности видъ цѣлой системы разнообразныхъ сущностей.

*Принципы суцаго.* Стоики считаютъ принципами бытія матерію и силу; но не слѣдуетъ понимать это положеніе въ дуалистическомъ смыслѣ. Въ немъ лишь различаются при помощи абстракціи два атрибута единой субстанціи. Кромѣ субстанціи нѣтъ ничего дѣйствительно существующаго. Она была всегда оформленною, или скорѣе изнутри формирующей себя субстанціей, живымъ тѣломъ, и останется такою навсегда. — Въ извѣстіяхъ объ этомъ ученіи стоиковъ и въ полемикѣ оспаривавшихъ его дуалистическихъ мыслителей часто смѣшивались два стоическихъ взгляда: абстрактное различеніе обоихъ этихъ принциповъ бытія и противоположность между дѣйствующей и пассивной тѣлесной субстанціей. Но принципы умопостигаемы; матерія носить этотъ характеръ не меньше, чѣмъ сила. Дѣйствующія же и пассивныя субстанціи — относятся къ области чувственно-воспринимаемаго, т. е. къ міру дѣйствительности. Всеодушевляющая пневма, обитающая во всемъ мірѣ и во всѣхъ единичныхъ существахъ, есть нѣчто тѣлесное; ее должно рѣзко отличать отъ умопостигаемаго принципа силы и формы.

*Категоріи.* По ученію стоиковъ существуетъ только одинъ родъ суцаго — тѣла. Слѣдовательно категоріи, устанавливаемыя стоиками, означаютъ не различные виды суцаго, а лишь различными точки зрѣнія на тѣло, проявляющіяся въ человѣческихъ мысляхъ и человѣческой рѣчи. Если я противо-

поставилъ тѣло его свойствамъ (напр., въ сужденіи: „листъ зеленъ“), то мыслю его какъ субстанцію. Если же, наоборотъ, стану мыслить его какъ нѣчто характеризующееся даннымъ свойствомъ (напр., въ понятіи „мудрецъ“), такъ что вещь и свойство объединяются въ одно представленіе, то послѣднее относится къ категоріи квалифицированнаго (ποιόν). Если я мыслю квалифицированное тѣло, находящимся въ состояніи покоя или движенія, и объединяю въ одно представленіе съ этими состояніями (напр. въ понятіи: „умирающій“, „спящій“), то представленіе это относится къ категоріи опредѣленныхъ по состоянію предметовъ (πῶς ἔχον). И съ тѣми и съ другими представленіями (т. е. и съ качественно-опредѣленными, и съ опредѣленными по состоянію) можетъ, далѣе, соединиться представленіе о б ъ о т н о ш е н і и, въ которомъ находится одно тѣло къ другому, благодаря своему качеству или состоянію. Представленіе „смертельнаго яда“ является представленіемъ извѣстнаго тѣла, характеризуемаго такимъ качествомъ, сущность котораго состоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ другому тѣлу. Наоборотъ, представленія „мой дядя“, „мой сосѣдъ“ и т. д., выражаютъ, что тѣло находится въ отношеніи по своему состоянію (πρός τι πῶς ἔχον).

Въ этомъ смыслѣ стоическое ученіе о категоріяхъ является логическимъ дѣленіемъ тѣлъ по формамъ представленій, въ которыхъ они мыслятся (вмѣстѣ со своими акциденціями, и отношеніями или безъ нихъ). Къ субстанціи прибавляются все новыя и новыя опредѣленія, и каждое послѣдующее изъ нихъ предполагаетъ уже предыдущія. Тѣло (субстанція) должно быть мыслимо при всѣхъ четырехъ категоріяхъ, какъ носитель. Поэтому онѣ являются родами всего сущаго.

*Безтѣлеснос.* Но не это дѣленіе раскрываетъ намъ онтологическіе взгляды стоиковъ, а другое. Высшимъ родомъ они считаютъ не сущее, а „нѣчто“. — „Нѣчто“ можетъ быть тѣлесно и безтѣлесно. — Тѣлесное стоики отождествляютъ съ сущимъ. Существуетъ лишь то, что можетъ дѣйствовать и претерпѣвать воздѣйствія. Дѣйствовать же и претерпѣвать воздѣйствія можетъ лишь тѣло. Существованіе тѣло получаетъ отъ матеріи, она есть всеобщая основа всякаго существованія вообще (ὄντα). Но матерія не дѣлаетъ еще тѣло

опредѣленнымъ единичнымъ существомъ, отличнымъ отъ всего прочаго. Для этого требуется сила. Опредѣленное тѣло, отдѣльная дѣйствительность, является результатомъ взаимодѣйствія субстанціональнаго и эссенціального принциповъ. Кромѣ матеріальности и способности дѣйствовать и претерпѣвать воздѣйствія, тѣлу свойственно еще протяженіе по тремъ измѣреніямъ.—Другой родъ „нѣчто“, — безтѣлесное, — не имѣетъ субстанціального существованія, такъ какъ совершенно не причастно субстанціальному принципу матеріи. Стойки насчитываютъ четыре такихъ безтѣлесныхъ вещи: пространство, пустоту, время и чистые объекты мысли (*λεκτά*).

*Пространство и время.* Пространство есть „нѣчто“, способное къ заполненію тѣлеснымъ (сущимъ) и дѣйствительно имъ заполненное. Пространство ограничено; пустота неограничена и безконечна. Для обозначенія всего цѣлаго охватывающаго міровое пространство и пустоту внѣ его (т. е. для обозначенія безконечнаго пространства въ нашемъ смыслѣ слова), у стойковъ не существовало никакого названія. Пространство и пустота суть нѣчто „соявляющееся“ въ связи съ существованіемъ тѣлеснаго.—Аналогично съ этимъ и возрѣніе на время. Время стойки опредѣляютъ то какъ протяженіе движенія вообще, то какъ протяженіе мірового движенія. Первое опредѣленіе относится къ любымъ величинамъ времени, второе къ безпредѣльному временному ряду, охватывающему всѣ ограниченныя временныя величины. Такимъ образомъ и время обладаетъ мѣрою, протяженіемъ, какъ пространство. И то и другое суть нѣчто побочно данное вмѣстѣ съ существованіемъ тѣлеснаго; пространство дано въ связи съ матеріальной стороной дѣйствительнаго, время въ связи съ дѣятельной стороной.

*Лекта.* Кромѣ пространства и времени къ безтѣлеснымъ вещамъ относятся и чистые объекты мысли (*λεκτά*). Понятіе это встрѣчалось уже намъ въ связи съ теоріей познанія. Можетъ показаться страннымъ, что къ этимъ „лекта“ не относятся ни время, ни пространство; они вѣдь тоже умопостигаемые объекты. Но въ основѣ этого отдѣленія у стойковъ лежитъ (хотя и не совсѣмъ ясное) сознаніе, что время и пространство наглядно представляемыя величины, а не понятія, какъ *λεκτά*. Безпредѣльное пространство и безконеч-

ное время относятся къ своимъ ограниченнымъ промежуткамъ какъ цѣлое къ частямъ, а не какъ родъ къ видамъ. Наоборотъ, *λεχτά*—родовыя понятія, относящіяся ко всемъ видамъ сущаго и къ его акциденціямъ. Къ родамъ сущаго стойки относятся не качества, состоянія и отношенія, а предметы квалифицированные (т. е. одаренные качествомъ) и имѣющіе опредѣленное состоянія, и стоящіе въ какомъ нибудь отношеніи. Качества же, состоянія и отношенія суть просто родовыя понятія и чистые объекты мысли. Круговое движеніе опредѣленнаго тѣла причастно его дѣйствительности, какъ состояніе; круговое же движеніе, какъ общая форма, не имѣетъ дѣйствительности. То же относится и къ качествамъ и къ отношеніямъ.

*Качество и состояніе.* Понятіе субстрата (*ὑποκείμενον*) допускаетъ различное примѣненіе. Если я противопоставляю субстратъ каждой отдѣльной опредѣленной вещи, то его понятіе совпадаетъ съ понятіемъ безкачественной матеріи. Она—субстратъ всего сущаго. Но я могу мыслить и квалифицированное уже тѣло, какъ субстратъ дальнѣйшихъ свойствъ, состояній и отношеній. — Въ первомъ случаѣ противоположнымъ субстрату понятіемъ будетъ всякое проявляющееся въ немъ различіе, какого бы рода оно ни было: понятія качества и находженія въ какомъ нибудь состояніи въ мышленіи не раздѣляются. Различіе между ними возникаетъ только тогда, когда я причислю нѣкоторыя качества къ самому субстрату, какъ существенныя, и противопоставлю имъ другія, которыя можно прибавить и отбавить, не измѣняя субстрата по существу. На этомъ основывается стоическое различеніе свойства (качество, *ἕξις*) и состоянія (*συέσις*). Рѣшающей точкой зрѣнія является здѣсь не продолжительность и не способность къ сопротивленію, а принадлежность къ самой сущности данной субстанции. Свойство (*ἕξις*) всегда относится ко всей вещи, а не къ какой нибудь ея части. Оно по природѣ всегда способно къ продолжительному существованію; но способность къ сопротивленію внѣшнимъ вліяніямъ можетъ быть въ немъ и больше и меньше. Наоборотъ, состояніе (*συέσις*) само по себѣ не имѣетъ задатковъ къ продолжительному существованію, но можетъ долго существовать подъ вoadѣйствіемъ внѣшнихъ вліяній.

*Тѣлесность качествъ.* Качества стойки считаютъ тѣлами. Это одна изъ самыхъ замѣчательныхъ сторонъ стоической философіи.—Конечно, четыре первичныхъ качества (теплота, холодъ, влажность, сухость), характеризующія собою четыре элемента (воздухъ, огонь, воду, землю) не относятся къ числу тѣлъ. Ибо качества, по мнѣнію стойковъ, должны состоять изъ пневмы, представляющей изъ себя смѣсь огня и воздуха. Слѣдовательно, пневма уже предполагаетъ существованіе элементовъ съ ихъ отличительными качествами. Такимъ образомъ положеніе, что качества суть тѣла, состоящія изъ пневмы и проникающія квалифицированный предметъ во всѣхъ его частяхъ, не касается основныхъ качествъ. Но пневма, несомнѣнно, носитель и причина всѣхъ свойствъ, благодаря которымъ каждая единичная вещь есть то, что она изъ себя представляетъ. Воздухъ и огонь противоположны парѣ низшихъ элементовъ, землѣ и водѣ. Въ этой противоположности *in concreto* повторяется абстрактная противоположность между дѣйствующимъ и пассивнымъ принципами. Высшіе элементы (воздухъ и огонь) суть элементы дѣйствующіе и формирующіе; изъ нихъ возникаетъ жизнь и сознаніе; вода-же и земля—элементы матеріальные, пассивные, получающіе отъ огня и воздуха форму и жизнь. Первые обладаютъ силой придавать себѣ самимъ и другимъ элементамъ единство и сдерживающую связность; вторые неспособны къ этому. Первые—по природѣ легки и стремятся кверху, гдѣ ихъ естественное мѣсто; вторые тяжелы и стремятся внизъ.

Но это рѣзкое противоположеніе трудно примирить съ мыслью, что низшіе элементы возникли путемъ постепеннаго сгущенія изъ первоогня и при этомъ потеряли свою силу. Въ такомъ случаѣ слѣдовало бы ожидать не утраты внутренней силы, а также лишь постепенной градаціи ея, такъ что даже и земля должна бы обладать нѣкоторой собственной силой. Но стойки не идутъ этимъ путемъ. Они хотятъ доказать, что вся вселенная есть единое живое существо, составленное, какъ человѣкъ, изъ тѣла и души и во всѣхъ своихъ частяхъ проникнутое душою. Они переносятъ на весь міръ тотъ дуализмъ тѣла и души, который, по ихъ убѣжденію, существуетъ въ человѣкѣ. Въ высшихъ принципахъ стойки счастливо избѣжали дуализма;

здѣсь онъ прорывается снова. Они приписываютъ матеріальной пневмѣ всѣ тѣ функціи, которыя платоновско-аристотелевскій дуализмъ приписывалъ имматеріальному фактору. Всякая форма, всякая сущность, всякое дѣйствіе силы и въ цѣломъ космосѣ, и въ отдѣльныхъ существахъ, есть дѣйствіе міровой души. — Изъ этой общей пантеистической тенденціи стоическаго ученія объясняется и странное ученіе о тѣлесности качествъ. Пневматическое  $\xi\tau\iota$ , проникающее каждое отдѣльное тѣло, дающее ему единство и форму, являющееся носителемъ особенностей, образующихъ сущность этого тѣла, — есть не что иное, какъ душа низшаго порядка. Это аристотелевская энтелехія переведенная на языкъ матеріализма. — Градаціи однихъ элементовъ не достаточна для того, чтобы изобразить природу такъ, какъ изобразилъ Аристотель, т. е. въ видѣ ряда ступеней, въ которомъ человѣкъ является высшею и ближайшей къ богу ступеню. Значитъ нужно было принять, что сама божественная пневма заключаетъ въ себѣ градаціи. Она проникаетъ весь міръ, но при этомъ является въ различной чистотѣ и въ различныхъ степеняхъ тонкости. Отъ тонкости пневматической (состоящей изъ пневмы) формы, составляющей внутреннюю сущность данной ступени организаціи, зависитъ организація каждого даннаго отдѣльнаго класса живыхъ существъ. Въ неорганической природѣ пневма существуетъ только какъ  $\xi\tau\iota$ , въ мірѣ растений какъ  $\varphi\upsilon\lambda\iota\varsigma$  (природа), въ животномъ мірѣ — какъ душа, въ человѣкѣ и во всеобъемлющемъ космическомъ живомъ существѣ — какъ разумная душа. — Стоики и здѣсь тѣсно примыкаютъ къ Аристотелю. У нихъ также каждая высшая ступень пневмы можетъ быть присуща существу только въ томъ случаѣ, если послѣднее обладаетъ уже низшими степенями. Отличіе отъ Аристотеля сказывается лишь въ томъ, что у стоиковъ духовныя, безтѣлесныя формы обратились въ состоящія изъ пневмы тѣла, которыя не только возникли изъ божественнаго духа, но и находятся въ постоянной связи съ жизнью вселенной.

*Совершенное проникновеніе пневмой.* Пневма совершенно проникаетъ тѣла. Это надо понимать не въ томъ смыслѣ, что она вдвигается въ пустые промежутки между молекулами, а въ томъ, что вещество ея содержится въ каждой

малѣйшей частичкѣ тѣла, вмѣстѣ съ веществомъ послѣд-  
няго. Матерія, дѣйствительно, проникаетъ матерію, запол-  
ненное проникаетъ заполненное. Это парадоксальное допу-  
щеніе было необходимо для стоиковъ, чтобъ сохранить  
единство и сплошную непрерывность пневмы. Они стара-  
лись подтвердить его указаніемъ на раскаленное желѣзо,  
которое цѣликомъ проникнуто огнемъ.—При этомъ пронак-  
новеніи оба вещества сохраняютъ свойственныя имъ ка-  
чества.—Для того, повидимому, чтобы сдѣлать эту гипотезу  
болѣе вѣроятной, стоики допускали безконечную дѣлимость  
тѣлъ и защищали ее противъ атомистовъ. Гипотеза прони-  
цаемости матеріи была полезна въ двухъ отношеніяхъ: она  
объясняла сплошную непрерывность вездѣсущей божествен-  
ной пневмы и была превосходнымъ средствомъ для того,  
чтобъ снова обратить психо-физическій дуализмъ въ един-  
ство сущности. Кромѣ того, разъ возможно взаимное полное  
проникновеніе двухъ тѣлъ, то это же возможно и для лю-  
бого ихъ числа. Этимъ рѣшается древняя проблема о единой  
вещи и множествѣ ея свойствъ. Сколько есть въ вещи свойствъ,  
образующихъ ея сущность, столько и матеріальныхъ формъ,  
проникающихъ эту вещь, и въ ней другъ друга. Совокуп-  
ность этихъ пневмъ, совершенно смѣшавшихся воедино,  
не теряя при этомъ своихъ отдѣльныхъ особенностей, обра-  
зуетъ индивидуальную квалификацію единичнаго существа  
(ἰδίως ποίος, scil. λόγος).—Стоики думали, что каждое отдѣльное  
существо отличается отъ всего прочаго опредѣленною инди-  
видуальностью, что оно осуществляетъ въ себѣ отдѣльную  
мысль божественнаго духа и постольку составляетъ необходи-  
мое звено въ космической системѣ.

*Движеніе и покой.* Итакъ, не только субстратъ обла-  
даетъ субстанціальной тѣлесной реальностью; обладаютъ  
ею и качества. Наоборотъ, нельзя сказать того же о со-  
стояніяхъ и отношеніяхъ; они суть нѣчто безтѣлесное.  
Но и въ состояніяхъ существуетъ нѣкоторое различіе.  
Состояніе въ единичныхъ вещахъ есть безтѣлесная  
составная часть дѣйствительности, въ томъ же смы-  
слѣ, какъ и пространство и время; оно не существуетъ  
въ собственномъ реальномъ смыслѣ слова, а дается вмѣстѣ  
съ существующимъ. Его надо отличать отъ состоянія въ  
смыслѣ общей формы, которое представляетъ изъ себя

лишь чистый объект мысли.—Нахождение въ состояніи можетъ быть, или покоемъ, или движеніемъ. Оба они (и покой тоже!) суть результаты дѣйствія нѣкоторой силы. Божественная сила вездѣ и всегда присутствуетъ въ цѣломъ космосѣ; поэтому состоянія покоя въ космосѣ нельзя вывести изъ лишенной силы косной матеріи. Покой должно понимать, какъ равновѣсіе силъ, дѣйствующихъ въ противоположномъ направленіи.—Стойки различаютъ три рода движенія: перемѣну мѣста, измѣненіе качества и тоническое движеніе (т. е. движеніе, обуславливающее напряженіе). Но въ основѣ всѣхъ трехъ видовъ лежитъ пространственное измѣненіе. Измѣненіе качества, благодаря которому элементы возникаютъ изъ первовещества и вновь въ него обращаются,—обусловлено сгущеніемъ и разрѣженіемъ. Тоническое же движеніе, свойственное пневматическимъ тѣламъ, состоитъ въ нѣкоторомъ внутреннемъ движеніи ихъ частей. Это движеніе направляется двоякимъ образомъ: отъ центра къ поверхности и отъ поверхности къ центру; по отношенію къ цѣлому оно происходитъ одновременно, а по отношенію къ отдѣльнымъ частямъ попеременно.

*Тонось.* Благодаря этому двойному движенію возникаетъ напряженіе (тонось), отъ названія котораго и движеніе называется тоническимъ. Различными степенями этого напряженія, по мнѣнію стоиковъ, обуславливается градація формъ пневмы, а изъ нея объясняется градація высшихъ и низшихъ существъ въ природѣ.—На степени неорганической природы внутрь идущее направленіе пневмы обуславливаетъ единство тѣла и скрѣпленность его частей (отсюда *ἔκ*, отъ *ἔχειν* = держать), а идущее наружу движеніе обуславливаетъ величину и форму тѣлъ. Дѣйствіями же пневмы являются и всѣ прочія физическія качества.—Въ растительномъ и животномъ мірѣ къ этому присоединяются новыя силы. Причиной ихъ является большая напряженность и тонкость пневмы. Такимъ образомъ, стойки пытаются соединить мостомъ градацій несоединимыя противоположности духа и тѣла, психическаго и физическаго.

*Причинность.* Въ связи съ движеніемъ мы должны коснуться причинности. Главная цѣль стоическаго ученія о причинности — представить міровой процессъ единымъ и въ этомъ

отношеніи, единымъ и по отношенію къ причинной связи. Все совершающееся въ мірѣ проистекаетъ изъ одного и того же единого источника силъ. In abstracto можно отличать въ первоматеріи два момента: обуславливающий (причинный) и матеріальный, пассивный; in concreto же причинный моментъ не существуетъ нигдѣ безъ матеріальнаго носителя. Причинами, въ собственномъ смыслѣ слова, являются всегда лишь тѣла. При этомъ причинное дѣйствіе могутъ производить только высшіе элементы — огонь и воздухъ, и смѣшанная изъ нихъ пневма. Другія же тѣла обладаютъ этой способностью потому только, что въ нихъ обитаетъ пневма.—Какъ дѣйствующій факторъ всегда тѣло, такъ должно быть тѣломъ и то, что претерпѣваетъ воздѣйствіе. Но результаты причиннаго воздѣйствія—всегда что-то нетѣлесное. Общая форма причиннаго процесса такая: тѣло становится для другого тѣла причиною чего-нибудь нетѣлеснаго,=приводитъ въ какое-нибудь „состояніе“ (движеніе, измѣненіе, положеніе).—Кромѣ дѣйствующаго фактора и претерпѣвающаго дѣйствіе въ каждомъ причинномъ процессѣ принимаютъ, конечно, участіе и другія обстоятельство, безъ которыхъ не можетъ наступить слѣдствія (conditio sine qua non). Но стоики отказываются называть эти условія причинами. Еще менѣе могутъ претендовать на значеніе причинъ тѣ обстоятельства, которыя только не мѣшаютъ вызвать слѣдствіе.—Изъ сказаннаго также ясно, что взаимодействіе между причиною и слѣдствіемъ въ настоящемъ смыслѣ слова невозможно. Оно возможно лишь въ томъ смыслѣ, что тѣло А является причиною чего то для тѣла В, и тѣло В является одновременно причиною чего для тѣла А.

*Фатумъ.* Движеніе безъ причины немислимо. Каждый причинный процессъ происходитъ по опредѣленнымъ законамъ природы. Если дѣйствующее тѣло съ опредѣленными свойствами соприкасается съ пассивнымъ, тоже имѣющимъ опредѣленные свойства, то, при прочихъ равныхъ обстоятельствахъ, необходимо наступаетъ опредѣленное слѣдствіе. Такимъ образомъ возникаетъ представленіе о непрерывной цѣпи причинно-обусловленныхъ, слѣдовательно необходимыхъ процессовъ. Въ эту цѣпь включены всѣ единичныя явленія міроваго процесса, даже произвольныя дѣйствія живыхъ существъ.—Существуетъ одна только подобная цѣпь, такъ

какъ всякое движеніе и причинное дѣйствіе исходятъ отъ одного единственнаго перваго двигателя. Но двигатель этотъ самъ не неподвиженъ, какъ учить Аристотель. Изъ живой божественной первоматеріи съ необходимостью образуется міръ. При этомъ искони единый потокъ причинной силы раздѣляется на безчисленные рѣки, потоки, ручейки, не теряя, однако, своего единства. И когда космосъ обратно преобразуется въ первоматерію, всѣ эти ручейки совершающагося сливаются опять въ нераздѣльный потокъ. Эту единую и необходимую причинную связь всего совершающагося, носителемъ которой является единая пневма, стоики называютъ *ἐμπαρμένη* (= фатумъ).

*Фатумъ и провидѣніе.* Для этики имѣетъ основное значеніе то обстоятельство, что стоики разсматриваютъ человѣческую душу и ея дѣйствія какъ звенья этой причинной связи и въ тоже время думаютъ, что можно для рѣшеній воли сохранить въ извѣстномъ смыслѣ свободу. Что бы сдѣлать это понятнымъ, не мѣшааетъ сперва сообщить, что стоики при изображеніи мірового процесса связываютъ причинное пониманіе, о которомъ мы говорили до сихъ поръ, съ телеологическимъ. Божественный первоогонь, изъ котораго происходитъ міръ есть не только первоматерія (матеріальная причина) и законъ причиннаго быванія; онъ въ тоже время и всевѣдущій разумъ и цѣлеполагающее духовное начало. Наряду съ неумолимымъ рокомъ (*ἐμπαρμένη*) въ мірѣ существуетъ благозаволающая *πρόνοια* (= *providentia*, провидѣніе). — Такимъ образомъ одно и тоже реальное, матеріальное существо дѣйствуетъ въ обоихъ направленіяхъ: причинно обуславливаетъ все совершающееся въ мірѣ и приводитъ все совершающееся къ самой прекрасной, самой лучшей и разумной цѣли. Пока божественная субстанція не раскрылась во многообразіе космоса, противоположность между *ἐμπαρμένη* и *πρόνοια* не можетъ проявиться. Въ божественной субстанціи потенциально содержится весь міръ, какъ въ сѣмени растеніи. Каждое единичное существо, возникающее при развитіи міра, уже мыслилось въ этой субстанціи, какъ понятіе, желалось, какъ цѣль въ системѣ цѣлей, причинно обусловлено силою стремящеюся къ его осуществленію. Божественная субстанція содержитъ въ себѣ зарождающія цѣлевые предства всѣхъ существъ (*σπερματικοὶ λόγοι*). Понятіе *σπερμα-*

τιός λόγος охватывает во едино всѣ четыре аристотелевскія вида причинъ, — матеріальную, динамическую, логическую и телеологическую. Слѣдовательно здѣсь объединены и фатумъ и провидѣніе.—Процессъ человѣческаго хотѣнія и дѣйствованія состоитъ въ томъ, что воля дѣлаетъ для себя цѣлью что нибудь мыслимое въ понятіи и осуществляетъ потомъ эту цѣль въ физическомъ мірѣ, производя какое нибудь движеніе, происходящее уже по чисто механическимъ законамъ. По аналогіи стойки перенесли это на весь міровой процессъ и приняли за собственную внутреннюю сущность послѣдняго. — Раскрытіе единой субстанціи въ космосѣ происходитъ по гераклитовскому „пути внизъ“. Часть субстанціи нисходитъ на нншія ступени существованія, изъ первоогня возникаютъ постепенно воздухъ, вода, земля. Единство при этомъ, правда, сохраняется, поскольку проникнуты божественной пневмой и низшіе элементы. Но и пневма эта получаетъ различныя степени силы и чистоты. — Въ неорганическомъ мірѣ она дѣйствуетъ еще только какъ слѣпая причинность; въ мірѣ растений— какъ слѣпая, но уже дѣйствующая цѣлесообразно изнутри наружу и формирующая сила природы; въ животномъ мірѣ, какъ слѣпая къ понятіямъ разума, но цѣлесообразно желающая и руководящаяся представленіями душа; и только въ человѣкѣ впервые она начинаеть снова дѣйствовать логически, какъ разумно познающая и желающая разумнаго душа.—Поскольку эта божественная, столь разнообразно проявляющаяся пневма понимается какъ единое существо, Хризиппъ имѣлъ право говорить, что все, происходящее согласно року, происходитъ и согласно провидѣнію. Но если, наоборотъ, мы будемъ имѣть въ виду совершенное различіе способовъ, какими дѣйствуетъ пневма въ различныхъ областяхъ природы, мнѣніе его окажется неправильнымъ. Въ этомъ случаѣ мы можемъ вмѣстѣ съ Клеантомъ сказать такъ: правда, все что совершается согласно провидѣнію, совершается и согласно року; но не все, что совершается согласно року, происходитъ согласно провидѣнію. Поэтому, необходимо вставить между рокомъ и провидѣніемъ, въ видѣ посредствующаго понятія, понятіе природы. Оно будетъ имѣть общій признакъ съ провидѣніемъ — цѣлесообразное дѣйствованіе и общій признакъ съ фатумомъ—не-

достатокъ сознательной разумности. Такимъ образомъ и эта противоположность, кажущаяся абсолютной, измѣняется въ расплывчатую.

*Теодицея.* Пониманіе Клеанта облегчало объясненіе наличности зла и противоцѣлесообразныхъ явленій въ природѣ. Ихъ можно было отнести на долю фатума, предоставленнаго самому себѣ и не руководимаго провидѣніемъ. — Наоборотъ, воззрѣніе Хризиппа энергично подчеркиваетъ единство космоса. Онъ не хочетъ допускать, что какое нибудь зло явилось въ міръ, такъ сказать, противъ воли провидѣнія. Но выраженія его, когда онъ касается этого пункта, указываютъ на нѣкоторое колебаніе. Иногда Хризиппъ приближается къ послѣдовательному оптимизму, согласно которому то, что кажется намъ съ нашей узкой точки зрѣнія зломъ, съ точки зрѣнія великаго цѣлаго и божественнаго разума вовсе не зло. Иногда онъ рассматриваетъ такія явленія, какъ такъ называемое „необходимое зло“, являющееся нежелательнымъ, но неизбѣжнымъ побочнымъ слѣдствіемъ при осуществленіи цѣлей природы. — Оптимизмъ облегчается для Хризиппа антропоцентрической точкой зрѣнія его телеологіи. Физическое зло, какъ учитъ стоическая этика, не можетъ лишить человѣка счастья; оно не есть истинное зло. Значитъ, надо согласиться съ провидѣніемъ только нравственное зло. А тутъ Хризиппу легко доказать, что безъ зла не существовало бы и добра, такъ что зло, слѣдовательно, является необходимою составною частью божественнаго плана вселенной. И нравственное зло и добро одинаково коренятся въ организаціи существа, одареннаго разумомъ и свободою воли. Вязать къ дѣйствительному бытію такія существа, отражающія въ неисчислимыхъ индивидуальных формахъ подобіе творца, было цѣлью всего творенія. А отражать его они могутъ только въ томъ случаѣ, если получили свободу жить сообразно съ разумомъ и не жить сообразно съ нимъ. Задача ихъ — сотрудничать богу, въ качествѣ свободныхъ и самостоятельныхъ сотрудниковъ, въ работѣ надъ осуществленіемъ разумности въ космосѣ. Если часть ихъ не выполняетъ этой задачи, то конечно съ точки зрѣнія задачи ихъ это зло, но съ точки зрѣнія цѣлаго вовсе не является зломъ. Они, благодаря этому, ниспадаютъ на низшія, живот-

ныя степени существованія. Нельзя съ точки зрѣнія цѣлаго считать зломъ, что наряду съ человѣкомъ существуютъ животныя и растенія; точно такъ же нельзя считать зломъ и существованіе дурныхъ и неразумныхъ людей. Кто не сотрудничаетъ въ работѣ божіей добровольно, того влечетъ впередъ противъ воли необходимость и дѣлаетъ пригоднымъ для служенія божественнымъ цѣлямъ.

*Фатумъ и свобода воли.* Теперь намъ можно вернуться къ тому вопросу, который мы поставили выше: въ какомъ смыслѣ стояки считаютъ человѣческое хотѣніе и дѣйствованіе свободнымъ, и въ тоже время включеннымъ въ необходимую связь фатума? При разработкѣ этой проблемы они исходятъ изъ различныхъ видовъ движенія, по которымъ различаются низшія существа природы отъ высшихъ. Неорганическое тѣло можетъ получить толчекъ къ движенію только извнѣ, т. е. отъ другого движущагося тѣла. Растеніе заключаетъ принципъ движенія въ самомъ себѣ. Оно движется и раскрывается изнутри наружу и перерабатываетъ, соотвѣтственно своей природѣ, приходящую извнѣ пищу. У животнаго внутренняя причина движенія психическаго характера. Является представленіе, что можетъ быть достигнуто нѣчто, соотвѣтственное его природѣ; оно возбуждаетъ въ животномъ влеченіе. Въ этомъ влеченіи проявляется согласіе животнаго съ представленіемъ. Возбужденное такимъ образомъ влеченіе имѣетъ слѣдствіемъ какое-нибудь дѣйствіе тѣла, направленное къ полученію даннаго предмета, соотвѣтствующаго природѣ животнаго.—Поскольку животное дѣйствуетъ съ внутреннимъ согласіемъ и исходя изъ собственнаго влеченія, мы называемъ дѣйствіе его свободнымъ, говорили что оно находится въ его власти. Тѣмъ не менѣе дѣйствіе это произошло необходимо. Представленіе дано животному извнѣ, безъ его содѣйствія. Способъ, какимъ животное реагируетъ на это представленіе, обусловленъ природой животнаго. Слѣдовательно, чтобъ произошло дѣйствіе, необходимо чтобъ встрѣтились двѣ причины, внѣшняя и внутренняя. Но внѣшняя дѣйствуетъ только какъ поводъ, какъ *conditio sine qua non*; рѣшающей причиной, собственно, является внутренняя, состоящая въ возбужденіи влеченія, связаннаго съ согласіемъ. Она лишь обращаетъ въ дѣйствительность дѣйствіе, мыслившееся прежде, какъ

возможное. Природная организація животнаго (все равно, понимается ли она какъ нѣчто общее или индивидуальное) является причиною того, что животное отвѣчаетъ на опредѣленное представленіе опредѣленнымъ влеченіемъ; а сама эта организація причинно обусловлена, какъ одинъ изъ продуктовъ мірового процесса.—Свобода животнаго состоитъ не въ томъ, что его дѣйствования изъяты изъ причинной связи мірового процесса. Это было бы возможно лишь тогда, если-бъ животное было не частью міра, а само по себѣ представляло отдѣльный міръ. Животное свободно потому, что дѣйствуетъ какъ нѣкоторое „я“, соглашаясь на дѣйствіе по собственной волѣ, исходя изъ собственнаго побужденія, изъ собственной склонности.—Все различіе между человѣческой и животной свободой воли состоитъ въ томъ, что у человѣка къ представленію и влеченію присоединяется еще третій обуславливающий моментъ—разумное (логическое) мышленіе. Поскольку человѣкъ дѣйствуетъ какъ человѣкъ и какъ разумное существо, онъ не всегда согласится съ представленіемъ, что ему слѣдуетъ совершить такое или иное дѣйствіе. Онъ сдѣлаетъ это лишь въ томъ случаѣ, когда провѣритъ представленіе и найдетъ его каталептическимъ.—Основой практической свободы человѣка является теоретическая свобода, существованіе которой доказано въ теоріи познанія—свобода, дающая возможность не соглашаться съ заблужденіемъ. Ибо въ основѣ каждаго волевого акта лежитъ сужденіе о томъ, достойно или недостойно что нибудь стремленія. Когда влеченіе основывается на такомъ сужденіи разума, оно становится разумною волей. Человѣкъ обладаетъ высшею свободой, чѣмъ животное, въ томъ случаѣ, когда его я, внутренний рѣшающій факторъ въ душѣ, слѣдуетъ уже не необходимости природы, а необходимости разума.—Онъ рождается животнымъ существомъ; но въ немъ заложена возможность стать разумнымъ существомъ. Вполнѣ совершенно развивается этотъ задатокъ только въ мудреца. Мудрецъ охватываетъ всю систему истинъ разума, въ связаномъ единствѣ которой каждое отдѣльное положеніе является доказуемымъ, неопровержимымъ знаніемъ. Кто достигъ этой ступени, тотъ свободенъ въ высшемъ смыслѣ слова, свободенъ, какъ само божество. На этой ступени свобода и необ-

ходимость — одно и то же. Следовательно, свобода воли, достижимая для человека, состоит не в томъ, что его хотѣніе и дѣйствованіе не имѣетъ причинъ, а в томъ, что причины ихъ соотвѣтствуютъ характеру его, какъ разумнаго существа; в томъ, что онѣ—логическія причины.

*Случайное и возможное.* Если такъ понимать свободу человѣческую, то она вполне соединима съ допущеніемъ, что всѣ событія—въ томъ числѣ и человѣческія дѣйствія—предопредѣлены отъ вѣка. Это допущеніе и вѣра въ предсказанія поддерживаютъ другъ друга.—Но хотя всѣ вещи и происходятъ необходимо, мы все таки имѣемъ право съ нашей точки зрѣнія называть случайными тѣ событія, причинъ которыхъ не видимъ. Не уничтожаетъ наше допущеніе и понятія возможности. Мы имѣемъ право называть будущія событія возможными тогда, когда наступленіе ихъ не исключается а priori ни однимъ изъ извѣстныхъ общезначимыхъ законовъ природы. То, что требуется какимъ-нибудь изъ этихъ законовъ необходимо, напр., необходимо, чтобъ всѣ люди умирали; но необходимость здѣсь имѣетъ другой смыслъ чѣмъ необходимость всего совершающагося вообще. Ее можно выразить въ формѣ какого-нибудь общаго и необходимо-истиннаго сужденія. Изъ этого то второго понятія необходимости и возникаютъ понятія возможнаго и невозможнаго. Все, что въ этомъ смыслѣ „не необходимо существуетъ“, возможно; все, что „необходимо не существуетъ“, невозможно.

*Космологія.* Существуетъ только одинъ космосъ. Онъ ограниченъ, имѣетъ сферическую форму, но окруженъ безпредѣльнымъ пустымъ пространствомъ. Внутри же космоса пустоты не существуетъ. Это уничтожило бы единство міра, а единству его стойки придаютъ главное значеніе.—Космосъ объединенъ пневмой, проникающей его во всѣхъ частяхъ, какъ душа проникаетъ тѣло. Пневма охватываетъ въ единомъ сознаніи все, что происходитъ въ космосѣ. Космосъ—разумное живое существо. Онъ возникъ изъ первоогня, въ него опять разрѣшится и вновь изъ него возникнетъ. И такъ отъ вѣка до вѣка. Періоды діакосмеазиса, когда субстанція раскрывается во многообразіе существъ, чередуются съ періодами, когда всѣ различія уничтожаются въ единствѣ божественной субстанціи. Понятія міроваго пожара *ἐκπύρωσις* и

палингенезіи (возрожденія міра) стойки заимствовали отъ Гераклита.—Главная цѣль, ради которой божественная субстанція переходитъ къ состоянію діакосмезиса—порожденіе разумныхъ существъ. Міръ созданъ для человѣка или, вѣрнѣе, для людей и боговъ. Ибо и само божество дифференцируется въ діакосмезисѣ во множество единичныхъ божественныхъ личностей. Вся совокупность разумныхъ существъ, для которой сооруженъ міръ, какъ общее ихъ жилище, образуетъ одно царство, одну общину, — первообразъ всѣхъ земныхъ общинъ. Каждый человѣкъ имѣетъ доступъ въ эту общину; но полноправнымъ гражданиномъ ея является только мудрецъ. Задача, поставленная предъ человѣкомъ,—стать гражданами въ этомъ царствѣ разума.

*Человѣкъ и душа.* Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. И душа также тѣло, но тѣло пневматическое, которому свойственно тоническое движеніе. Она состоитъ изъ восьми частей: изъ пяти органовъ чувства, органа рѣчи, органа воспроизведенія и руководящей части души (*ἡγεμονικόν*). Изъ послѣдней исходятъ всѣ остальные части въ видѣ потоковъ пневмы.—*Ἐγερτικόν* обитаетъ въ сердцѣ. Эта часть души—носительница всѣхъ чисто духовныхъ функций, слѣдовательно не только представлванія, сужденія и умозаключенія, но и чувствованія, и хотѣнія. Мы ужъ видѣли раньше, какъ въ ней, благодаря воспріятіямъ полученнымъ чрезъ посредство органовъ чувствъ, постепенно возникаетъ комплексъ понятій, логосъ. Первоначально животная душа становится благодаря этому процессу развитія разумною человѣческой душою.—Существованіе души послѣ отдѣленія отъ тѣла зависить отъ степени тона, которой она достигла во время пребыванія въ тѣлѣ. Добродѣтельные души могутъ существовать долго послѣ оставленія тѣла и живутъ далѣе въ видѣ демоновъ. Въ этомъ пунктѣ стойки охотно примыкаютъ къ народной вѣрѣ въ демоновъ. Но вѣчно не можетъ существовать и добродѣтельная душа. При міровомъ пожарѣ она возвратится въ божественную субстанцію. Когда же наступитъ палингенезія, міровое развитіе пойдетъ совершенно тѣмъ же путемъ, какъ и въ предыдущій разъ. Значитъ снова тѣ же человѣческія души вступятъ въ существованіе. Такъ какъ индивидуальное ихъ существованіе было прервано, онѣ ничего не могутъ помнить о предшествующей жизни.

*Этика.*

На этихъ основахъ строится практическая философія, которую мы можемъ считать важнѣйшею частью ученія стоиковъ, такъ какъ она обусловливаетъ положеніе, занятое ими по отношенію къ теоретическимъ проблемамъ. Стоики, какъ и большинство античныхъ этиковъ, считаютъ высшею цѣлью всякаго человѣческаго стремленія счастье. Но понятіе счастья есть только общая схема. Рѣшающимъ факторомъ является тотъ способъ, съ помощью котораго она заполняется опредѣленнымъ содержаніемъ.—Зенонъ, основатель Стои, училъ, что счастье и цѣль, къ которой должны быть направлены всѣ наши хотѣнія и дѣйствования, состоятъ въ „согласованной“ жизни. Онъ имѣлъ въ виду при этомъ логическую согласованность нашихъ мыслей другъ съ другомъ и нашего чувствованія, хотѣнія и дѣйствования съ этими мыслями. Клеантъ объявилъ высшимъ благомъ, вмѣсто просто „согласованной жизни“ „жизнь, согласованную съ природой“, но отъ этого ученіе не стало яснѣе. Возникалъ вопросъ, какую природу надо имѣть здѣсь въ виду,—природу человѣка или вселенной, Хризиппъ рѣшилъ его въ томъ смыслѣ, что должно подъ природой разумѣть и то, и другое. Природа человѣка вѣдь таже самая, что и природа вселенной. Слово „природа“ надо понимать здѣсь не въ томъ смыслѣ, въ которомъ она является противоположностью душѣ и разуму. Ему надо придать здѣсь широкое значеніе, охватывающее всѣ эти формы пневмы. Отличительный признакъ человѣческой природы—логосъ. Поэтому, согласованность человѣческой жизни съ природными свойствами человѣка можетъ состоять только въ согласованности съ логосомъ. Но логосъ является въ тоже время и закономъ, который правитъ всѣмъ міромъ и предписываетъ каждому отдѣльному существу, что оно должно дѣлать и какъ поступать. Совершенно развитый человѣческій разумъ тождественъ съ божественнымъ разумомъ. Значитъ, согласованная съ природой жизнь состоитъ для человѣка въ томъ, что онъ живетъ согласно божественному міровому закону.

*Добродѣтель, какъ высшее благо.* Когда мы говоримъ, что жизнь, согласная съ природой человѣка, является высшимъ человѣческимъ счастьемъ, то разумѣемъ подъ этой природой

высшую мѣру совершенства, какой человѣкъ можетъ достигнуть при развитіи своихъ природныхъ задатковъ. Ибо онъ сознаетъ свою истинную природу только втеченіе развитія и тогда лишь становится въ дѣйствительности тѣмъ, чѣмъ при рожденіи былъ только въ возможности, потенциально. Истинная природа человѣка—идеаль, къ осуществленію котораго направляютъ его задатки. Это достигнувшее совершенства развитіе человѣка называется добродѣтелью. Слѣдовательно, жизнь, согласная съ природой, тождественна съ добродѣтельною жизнью. Добродѣтельная жизнь—счастливая жизнь. Мы должны стремиться къ добродѣтели не изъ за какихъ нибудь послѣдствій обладанія ею, а ради нея самой. Для счастья достаточно уже одного обладанія ею. Только прекрасное (т. е. похвальное, лат. *honestum*) есть истинное благо. Добродѣтель — искусство правильной жизни. Она относится къ искусствамъ, цѣль которыхъ не въ ихъ произведеніяхъ, не въ слѣдствіяхъ, а въ правильности самой свойственной имъ дѣятельности. Высшая цѣль, по мнѣнію стоиковъ, проявленіе дѣятельности. Въ этомъ они согласны съ Аристотелемъ.

*Первичное природное влеченіе.* Для того, чтобы доказать правильность этого опредѣленія высшей цѣли жизни, стоики поступаютъ такъ же, какъ Эпикуръ: ссылаются на первичное природное влеченіе. Конечная цѣль должна совпадать съ первою. Первичное природное влеченіе не можетъ заблуждаться. Въ немъ говоритъ сама природа, не помраченная колебаніями мнѣній.—Эпикуръ утверждалъ, что предметомъ первичнаго природнаго влеченія является удовольствіе, или же свобода отъ неудовольствія. Соотвѣтственно съ этимъ онъ опредѣлялъ и высшую цѣль жизни. Стоики несогласны съ такимъ воззрѣніемъ. По ихъ мнѣнію первичнымъ влеченіемъ природы во всѣхъ существахъ является любовь къ себѣ и влеченіе къ самосохраненію. Природа должна была вложить это влеченіе въ свои созданія, если желала сохраненія ихъ. Цѣль ея—сохранить существо въ состояніи, соотвѣтственномъ его природѣ. Каждое живое существо съ перваго часа рожденія инстинктивно ищетъ того, что удовлетворяетъ этой цѣли и избѣгаетъ того, что вредитъ ей. Удовольствіе только сопутствующее явленіе, возникающее тогда, когда сохраняется или усиливается со-

гласное природѣ состояніе. Изъ такого пониманія естественнаго влеченія возникаетъ понятіе „того, что первично соотвѣтствуетъ природѣ“ (*τά πρῶτα, κατὰ φύσιν*).—Подъ него подходитъ здоровье, сила, красота тѣла и свободное функционированіе всѣхъ тѣлесныхъ и душевныхъ силъ.—Но въ задачи природы входитъ не только сохраненіе индивида, но и сохраненіе рода, обусловленное половымъ размноженіемъ. Поэтому она вложила въ живое существо влеченіе къ воспроизведенію и сохраненію потомства. Въ любви къ потомству проявляется влеченіе къ самосохраненію рода.

*Перенесеніе любви къ себѣ на логосъ.* Человѣкъ вступаетъ на эту ступень жизни влеченій наряду съ другими животными существами. Но на ней онъ не остается. Онъ обладаетъ способностью образовывать понятія, поэтому инстинктивное исканіе и уклоненіе обращается у него въ сознательное хотѣніе. Онъ познаетъ общимъ образомъ, познаетъ въ понятіяхъ, чтó соотвѣтствуетъ его природѣ и чтó нѣтъ; по какой именно причинѣ; почему ему надлежитъ дѣйствовать такъ, а не иначе. Съ этого начинается развитіе логоса.—Первоначально логосъ служить животнымъ природнымъ влеченіямъ; но скоро самъ становится предметомъ возвышеннаго влеченія къ самосохраненію. Человѣкъ чувствуетъ, что логосъ, развивающійся въ немъ, собственно и составляетъ его внутреннюю сущность, поэтому онъ переноситъ на логосъ и свою любовь къ себѣ и стремленіе къ самосохраненію. Онъ стремится привести къ совершенству высшую природу, которую открылъ въ себѣ. Но совершенство ея состоитъ въ развитіи логически согласованной системы знанія, осуществляемаго посредствомъ понятій. Поэтому то стойки и формулировали свою высшую цѣль жизни, какъ согласіе жизни съ природой, а не съ разумомъ. Формула ихъ должна была соотвѣтствовать всей совокупной жизни человѣка, и не одного человѣка, а всѣхъ прочихъ живыхъ существъ. Но для созрѣвшаго человѣка согласіе съ природой переходитъ въ согласіе съ разумомъ, въ мудрость и добродѣтель.

*Отношеніе логоса къ животной жизни.* Вспомнимъ теперь, что по стоической теоріи познанія понятіями разсудка постигаются не реальныя сущности, существующія наряду съ тѣлесными единичными вещами, а только мысли—формы, которыя лежатъ въ основѣ дѣйствительности и со-

ставляютъ ея смыслъ и сущность. Мы поймемъ тогда, что разумная природа, природа логоса, образовавшаяся въ человѣческой душѣ, не можетъ отрѣшиться отъ животной и существовать самостоятельно. Теоретическое значеніе понятій заключается въ томъ, что они дѣлаютъ постижимымъ тѣлесный міръ; практическое значеніе логоса въ томъ, что онъ даетъ намъ возможность, какъ тѣлеснымъ существомъ, правильно проявлять свою дѣятельность въ тѣлесномъ мірѣ. Становясь разумными существами, мы не перестаемъ быть существами животными. Животныя влеченія продолжаютъ въ насъ существовать, и намъ надлежитъ удовлетворять ихъ, поскольку это возможно. Но та сторона нашего существа, въ которой дѣйствуютъ эти влеченія, является для насъ только матеріей, на которой мы можемъ проявить дѣятельность нашего существа въ собственномъ смыслѣ слова, духовно разумнаго существа. Душа создана не ради тѣла и разумъ не ради души, а наоборотъ: тѣло должно являться необходимымъ пассивнымъ субстратомъ для дѣятельности души, а душа для разума. Дѣятельность разума въ мірѣ дѣйствительности есть высшая цѣль и во всемъ мірѣ, и въ каждомъ отдѣльномъ разумномъ существѣ. Это основная мысль стоической этики. Изъ нея можно вывести и стоическое ученіе о благахъ и ученіе о добродѣтели.

*Добро, зло, безразличныя вещи.* Истинными благами являются только тѣ вещи, которыя даютъ что нибудь для высшей нашей цѣли; истиннымъ зломъ то, что способствуетъ противоположному. Къ благамъ относятся добродѣтели, добродѣтельныя дѣйствія, добродѣтельные люди, короче — все, что является причиной обуславливающей счастье или же составной частью его. Къ области зла относятся пороки, порочныя дѣйствія, порочные люди, и вообще все, что какимъ нибудь образомъ вредно для добродѣтельной жизни или служитъ препятствіемъ для нея. Благомъ можно назвать вещь лишь постольку, поскольку она въ чемъ-нибудь полезна для высшей цѣли жизни. Всѣ нравственно безразличныя вещи, состоянія, переживанія безразличны и въ смыслѣ ученія о благахъ, т. е. не представляютъ изъ себя ни блага, ни зла. Онѣ не способствуютъ ни въ чемъ ни счастью, ни его противоположности. Особенно это касается всѣхъ тѣхъ вещей, которыя кажутся благомъ и зломъ

человѣку природы, незаатрунутому истиннымъ просвѣщеніемъ, такъ какъ являются предметомъ природныхъ влеченій, предметомъ стремленія или уклоненія въ подѣ-разумной сферѣ нашей душевной жизни. Удовольствія, здоровье, сила, богатство, честь—не истинныя блага; страданіе, болѣзнь, бѣдность, изгнаніе—не истинное зло. Изъ всего этого можно сдѣлать и хорошее и дурное употребленіе. Отъ отношенія къ этимъ вещамъ зависить, способствуютъ онѣ счастью или нѣтъ. Слѣдовательно, въ самихъ ихъ нѣтъ силы вредить или быть полезными.—Всѣ эти вещи не въ нашей власти. Какія изъ нихъ выпадутъ на нашу долю зависить не отъ нашей свободной воли, а отъ неизмѣннаго теченія природы. Наоборотъ, отношеніе наше къ нимъ зависить всецѣло отъ насъ самихъ; а оно одно и обуславливаетъ наше счастье. Какъ животныя существа, мы зависимъ отъ этихъ внѣшнихъ вещей; онѣ вызываютъ въ насъ удовольствіе и страданіе. Какъ разумныя существа, мы свободны отъ всего внѣшняго и находимъ счастье только въ совершенной дѣятельности нашего внутреннѣйшаго существа. А помѣшать намъ въ ней не могутъ никакія силы земли и неба. „Si fractus illabatur orbis, impravidum ferient guinae“.. (Если рухнетъ міръ (мудрецъ) безъ страха погибнетъ подѣ его развалинами).

*Различія цѣнности «безразличныхъ вещей».* Тѣмъ не менѣе, эти внѣшнія вещи являются матеріаломъ, съ которымъ связано наше дѣйствованіе, поскольку мы остаемся тѣлесными существами. Природа предназначила насъ не къ одному познаванію, а и къ дѣйствованію. Дѣйствованіе обуславливается влеченіями, принадлежащими животной сторонѣ нашего существа и имѣющими въ виду усвоеніе сообразнаго съ природою и уклоненіе отъ противнаго природѣ. Задача разума единообразно регулировать эти влеченія; установить систему практическихъ основоположеній, изъ которыхъ ясно было бы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, слѣдуетъ ли соглашаться съ даннымъ влеченіемъ или нѣтъ, и какому изъ двухъ противорѣчащихъ влеченій отдать предпочтеніе. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, если разумъ опредѣлитъ различія въ цѣнности предметовъ этихъ влеченій и научится дѣлать выборъ, соотвѣтственный этимъ различіямъ.—Такимъ образомъ оказывается, что тѣ

вещи, которыя съ точки зрѣнія стремленія къ счастью слѣдуетъ признать безразличными, съ точки зрѣнія жизни, сообразной съ природой, вовсе не безразличны. Скорѣе онѣ отчасти соотвѣтствуютъ природѣ, отчасти противорѣчатъ ей. Поскольку вещи соотвѣтствуютъ жизни, сообразной съ природой, онѣ имѣютъ положительную цѣнность; вещи, противныя природѣ, (поскольку онѣ способствуютъ жизни, противной природѣ) имѣютъ отрицательную цѣнность, негодны.—„Сообразная съ природой жизнь“, о которой идетъ здѣсь рѣчь, отличается отъ жизни „согласованной съ природою“, являющейся высшей цѣлью человѣка. Когда говорятъ о первой, имѣется въ виду низшая, животная природа человѣка, — природа, въ противоположность логосу; второе же названіе относится къ совокупной природѣ человѣка, въ которой животное начало является только матеріей, а разумъ сущностью и формой.—Итакъ, цѣнность внѣшнихъ вещей имѣетъ степени, согласно съ тѣмъ, насколько эти вещи способствуютъ сообразной съ природою жизни. Отсюда возникаетъ сравнительное опредѣленіе цѣнностей и разумный выборъ. Дѣятельность выбора является въ практическомъ отношеніи главною функціей разума.

Προτιμείνα. Обладающія значительною цѣнностью сообразныя природѣ вещи стойки называютъ „предпочтительными“ (προτιμείνα) вещами. Но это все таки не блага. Противныя природѣ вещи имѣющія значительную отрицательную цѣнность, называются у стойковъ „отрицательно предпочтительными“ (т. е. нежелательными) вещами“ (ἀποπροτιμείνα); но это все же не зло.— Положительно предпочитаемая вещи стойки дѣлятся на такіе же виды, какъ перипатетики дѣлятъ блага: на душевныя, тѣлесныя и внѣшнія. Къ душевнымъ благамъ принадлежитъ, напр., талантъ, хорошая память, острота мышленія, успѣшность въ наукахъ и всѣ тѣ навыки въ ремеслахъ и искусствахъ, которые значительно способствуютъ сообразной съ природою жизни. Къ тѣлеснымъ благамъ относятся красота, здоровье, тонкая чувствительность органовъ внѣшнихъ чувствъ. Ко внѣшнимъ благамъ — родители, дѣти, умѣренное богатство, любовь людей.— Душевныя προτιμείνα обладаютъ высшей цѣнностью, чѣмъ тѣлесныя и внѣшнія. Кромѣ того, должно различать тѣ вещи, кото-

рыя „предпочитаются“ ради самихъ себя отъ тѣхъ, которыя являются „предпочтительными“, лишь какъ средство къ достиженію первыхъ.

*Достойное стремленія и пріемлемое.* Въ качествѣ предметовъ нашего хотѣнія и дѣйствованія всякое благо является достойнымъ хотѣнія, зло — недостойнымъ хотѣнія. Наоборотъ, все сообразное съ природою (нравственно безразличное) является только болѣе или менѣе пріемлемымъ, а несообразное съ природою (но нравственно безразличное) болѣе или менѣе непріемлемымъ. Эти терминологическія различія очень рѣзко подчеркиваютъ то обстоятельство, что для усвоенія благъ мы должны сами проявлять инициативу, а по отношенію къ безразличнымъ вещамъ — принимать только то, что намъ дается; между возможностями, которыя представляются намъ, предпочитать цѣнное негодному и высшую цѣнность низшей.

*Добродѣтельныя и просто «надлежащія» дѣйствія.* Проведенное стойками различеніе истинныхъ благъ и зла съ одной стороны и безразличныхъ вещей съ другой служитъ основой для ихъ классификаціи человѣческихъ дѣйствій по нравственной цѣнности. При каждомъ человѣческомъ дѣйствіи мы можемъ ставить два вопроса: 1) соотвѣтствуетъ ли это дѣйствіе жизни сообразной съ природою? 2) соотвѣтствуетъ ли оно „согласованной“, т.-е. добродѣтельной жизни? Дѣйствія, несоотвѣтствующія жизни сообразной съ природою, не могутъ соотвѣтствовать и жизни, сообразной съ добродѣтелью. Дѣйствія, приличествующія сообразной съ добродѣтелью жизни, соотвѣтствуютъ и жизни сообразной съ природою. Но дѣйствія, соотвѣтственные послѣдней, не могутъ по одному этому уже удовлетворять требованіямъ добродѣтели. — Такимъ образомъ есть три вида дѣйствій. Какъ есть благо, зло и безразличныя вещи, такъ есть и хорошія, дурныя и безразличныя дѣйствія. Эти безразличныя дѣйствія могутъ быть абсолютно безразличны, значить безразличны и съ точки зрѣнія жизни, сообразной съ природою; или же они безразличны только съ точки зрѣнія счастья и добродѣтели. Дѣйствія послѣдняго рода образуютъ среднюю область, общую и мудрымъ, и неразумнымъ. Добродѣтельныя дѣйствія (*хаторѳѳрата*) можетъ выполнять только мудрецъ; ошибочныя, непра-

вильныя дѣйствія (*ἀμαρτήματα*) только человѣкъ неразумный, — среднія же, „надлежащія“ дѣйствія (*μέσα καθήκοντα*) — область общая и для мудраго и для разумнаго. — Надлежащія дѣйствія также имѣютъ отношенія къ логосу. Ихъ можно опредѣлить, какъ дѣйствія, для выполненія которыхъ можно привести разумное основаніе. И добродѣтельное дѣйствие есть дѣйствие надлежащее; но оно въ тоже время заключаетъ въ себѣ и нѣчто большее. Оно отличается отъ простаго надлежащаго дѣйствія глубокой разумностью и намѣреніемъ дѣйствующаго лица. Намѣреніе въ этомъ случаѣ совершенно сознательно и отчетливо направлено къ высшей цѣли жизни. Разумность, изъ которой вытекаетъ добродѣтельное дѣйствие, есть истинное и неизблемое знаніе, мыслимое лишь въ связи съ системой строга доказуемыхъ познаній, какъ составная часть совершенно развитаго логоса. Добродѣтельное дѣйствие — это „надлежащее дѣйствие“, доведенное до совершенства, поднятое въ область чистаго разума. — Чистыя „надлежащія дѣйствія“ — истекаютъ изъ природной жизни, составляютъ часть ея и относятся къ сообразнымъ съ природой, но безразличнымъ вещамъ. Добродѣтельныя дѣйствія истекаютъ изъ „согласованной“ жизни разума, являются составною частью ея и направлены на усвоеніе истинныхъ благъ и отклоненіе истинныхъ золъ. Для надлежащихъ дѣйствій тѣ вещи, которыхъ они добиваются и между которыми дѣлается выборъ, являются самоцѣлью; для добродѣтельнаго дѣйствія онѣ только матеріалъ, съ помощью котораго проявляетъ свою дѣятельность дѣйствующій въ качествѣ разумнаго существа. — Если стоики учатъ, что такія „среднія дѣйствія“ общи и для мудрыхъ и для неразумныхъ, то это положеніе относится только ко внѣшнему дѣйствию, какъ таковому; образъ мыслей, которымъ вызывается послѣднее, не принимается въ расчетъ. Мудрецъ каждое свое дѣйствие производитъ исходя изъ правильнаго образа мыслей, изъ глубокой разумности и правильнаго намѣренія; поэтому каждое его дѣйствие — дѣйствие добродѣтельное, если даже внѣшнее его проявленіе и не отличается отъ простаго „надлежащаго“ дѣйствія неразумнаго человѣка. — Есть еще одно отличіе добродѣтельнаго дѣйствія отъ надлежащаго: послѣднее можетъ заслуживать похвалу только лишь въ томъ случаѣ, когда доведено

до конца; а въ добродѣтельномъ дѣйствіи похвально уже самое начинаніе его, даже самое намѣреніе. Исполненіе дѣйствія можетъ быть прервано вмѣшательствомъ какихъ нибудь явленій, которымъ не въ нашей власти воспрепятствовать. Но отъ такого перерыва совершенство добродѣтельнаго дѣйствія не страдаетъ нисколько. Различіе между добродѣтельнымъ дѣйствованіемъ и надлежащимъ можно замѣтить по внѣшнимъ поступкамъ только тогда, когда мы наблюдаемъ дѣятельность какого нибудь человѣка втеченіе долгаго времени. Ибо только тогда обнаруживается единообразіе и увѣренность дѣйствованія пріостекающія изъ твердости основоположеній.

*Ученіе о добродѣтели.* Такое различіе въ дѣйствіяхъ обусловлено тѣмъ, обладаетъ ли данное лицо добродѣтельно или не обладаетъ. Добродѣтель—„согласованное“ состояніе души. Она—правильно фунціонирующій разумъ въ совершенной степени, теоретическое и въ тоже время практическое искусство, регулирующее всю жизненную дѣятельность человѣка, т.-е. всѣ его произвольныя дѣйствія. Разъ добродѣтель пріобрѣтена, утратить ее уже нельзя; она *character indelebilis*. Она не допускаетъ никакихъ степеней, такъ какъ является идеаломъ совершенства. Ею можно только владѣть или не владѣть. Какъ сужденіе не можетъ быть болѣе истиннымъ или менѣе истиннымъ, такъ и отдѣльное добродѣтельное дѣйствіе не можетъ быть болѣе добродѣтельнымъ или менѣе добродѣтельнымъ. Всѣ шаги впередъ, которые дѣлаетъ какой нибудь человѣкъ на пути добродѣтели, нравственно безразличны, представляютъ изъ себя простое *прогрессива*. Они не образуютъ и средней области между добродѣтельностью и порочностью, между мудростью и неразуміемъ. Человѣкъ остается порочнымъ и неразумнымъ до тѣхъ поръ, пока не сдѣлалъ послѣдняго шага, не достигъ цѣли не исполнилъ своей нравственной задачи.—Добродѣтель не прирождена ни одному человѣку. Она пріобрѣтается единичнымъ человѣкомъ съ помощью теоретическаго обученія и практическаго упражненія, на основѣ всѣхъ врожденныхъ природныхъ задатковъ.—Въ первые годы жизни у человѣка нѣтъ еще разума: у него нѣтъ еще природныхъ понятій, ихъ которыхъ строится логосъ. Но онъ ни мудръ, ни неразумень, ни безнравственень, ни нравственень. Нрав-

ственная отвѣтственность появляется только тогда, когда въ немъ развился логосъ. При этомъ вначалѣ человѣкъ пороченъ. Затѣмъ начинается, въ благопріятномъ случаѣ, развитіе, которое завершается приобрѣтеніемъ добродѣтели и мудрости.—Добродѣтель изучима, но изученіе ея связано съ большими трудностями, такъ какъ насъ вводятъ въ заблужденіе чувствованія и влеченія и сбиваютъ разумъ съ прямого пути (напр., начинаетъ казаться, что удовольствіе есть истинное и высшее благо, въ то время какъ оно даже не принадлежитъ къ *προημέρα*). Кромѣ того и окружающее насъ—включая родителей, учителей, воспитателей—содѣйствуетъ тому, что-бъ спутать наши понятія. Но всетаки приобрѣтеніе добродѣтели и мудрости нельзя считать невозможнымъ, „Боги поставили передъ добродѣтелью трудъ“.—Существуетъ нѣсколько добродѣтелей, но онѣ не отдѣлимы одна отъ другой и соединяются въ единую совокупную добродѣтель. Знаніе, какъ система, образуетъ изъ себя единство; носительницей всѣхъ добродѣтелей является одна и та же способность души, а одна душевная способность должна имѣть только одно свойственное ей совершенство. По этому можетъ казаться, что есть лишь одна добродѣтель, разсудительность. Соотвѣтственно отношеніямъ своимъ къ различнымъ областямъ жизни она получаетъ только различныя названія. Но Хризиппъ отвергъ этотъ взглядъ, представителемъ котораго является Аристонъ.—По мнѣнію Хризиппа между многими добродѣтелями существуетъ качественное различіе. Такъ какъ онъ принимаетъ, что *ἡμερόν*, не смотря на свое единство, обладаетъ множественностью способностей и силъ, то не видитъ препятствій и къ тому, что-бъ приписать ему много качественно различныхъ добродѣтелей.—Онъ отличаетъ два вида добродѣтелей: добродѣтели, являющіяся наукою или искусствомъ, и добродѣтели—силы, развивающіяся путемъ упражненія на почвѣ первыхъ. Совокупная добродѣтель, соединяющая въ себѣ всѣ отдѣльныя преимущества, одна и та же для мужчинъ и женщинъ, людей и боговъ. Высшаго совершенства, чѣмъ человѣческое, не существуетъ въ космосѣ. Ибо человѣческій разумъ и божественный по сущности своей одинаковы.—Мы не станемъ далѣе входить въ подробности стоическаго ученія о добродѣтеляхъ и не будемъ прослѣ-

живать, какъ оно исходя изъ четырехъ давно извѣстныхъ кардинальныхъ добродѣтелей подводить подъ ихъ понятія многочисленныя спеціальныя добродѣтели. Обратимся къ стоическому пониманію и объясненію нравственно-злого.

*Пороки и страсти.* Естественно, понятіе порока обусловлено понятіемъ добродѣтели. Если совокупная добродѣтель есть вполнѣ развитой логосъ, а главнѣйшія отдѣльныя добродѣтели—науки и искусства, то сущность порока должна состоять въ невѣдѣніи и недостаткѣ искусства.—Хотѣніе по мнѣнію стоиковъ не есть проявленіе особой душевной способности, существующей наряду съ способностью мышленія; оно есть особое движеніе душевное, непосредственно связанное съ опредѣленными сужденіями. Когда что нибудь мнѣ кажется благомъ и дается въ руки, я необходимо буду къ нему стремиться; когда что нибудь кажется зломъ и приближается ко мнѣ, я необходимо буду отъ него уклоняться.—Если я даю согласіе (συγκατάθεσις) на подобныя сужденія о добромъ и зломъ, сужденія эти непосредственно переходятъ въ движеніе воли. Поэтому стоики и придавали такую важность исправленію распространенныхъ неправильныхъ мнѣній о добромъ и зломъ.—Рука объ руку съ этимъ рационалистическимъ пониманіемъ идетъ физическое. Сужденія и влеченія суть въ то же время физическіе процессы; науки и невѣдѣніе—видоизмѣненія состояній душевной субстанции. Это обнаруживается и въ ученіи объ аффектахъ, которые, по мнѣнію стоиковъ, являются главнымъ источникомъ человѣческой порочности и бѣдственности. Аффектъ, по опредѣленію стоиковъ, есть чрезмѣрное влеченіе, переходящее мѣру, положенную логосомъ, не подчиняющееся логосу влеченіе. Хризиппъ сравниваетъ его съ движеніемъ бѣгущаго, которое тотъ не можетъ остановить сразу, даже добѣжавъ до цѣли. Какъ въ этомъ случаѣ движеніе тѣла заставляетъ его пронестись за цѣль, поставленную влеченіемъ, такъ и самое влеченіе можетъ пронестись за предѣлы, поставленные логосомъ.—Изъ другихъ мѣсть мы, наоборотъ, узнаемъ, что аффекты суть ложныя сужденія. Печаль съ физической точки зрѣнія есть сокращеніе объема души, удовольствіе—увеличеніе. Но въ то же время печаль есть живая вѣра въ наличность какого нибудь зла, а удовольствіе—живая вѣра въ наличность какого нибудь добра. Нельзя рѣшить, является ли въ обоихъ этихъ случаяхъ мнѣніе

причиною физическаго процесса, или же и мнѣніе, и физическое явленіе представляютъ лишь двѣ стороны одного и того же реального процесса. Объ этомъ было разногласіе даже въ самой стоической школѣ.—Причина неясности здѣсь коренится очень глубоко. Мы не знаемъ какъ слѣдуетъ, тождественно ли мышленіе самой божественной субстанціи съ физическими измѣненіями, или является только причиною ихъ. Съ одной стороны стоики полагаютъ, что дѣйствовать и быть причиною можетъ лишь тѣло; поэтому они учатъ, что пассивная матерія проникнута тѣлесною пневмою, какъ дѣйствующимъ факторомъ. Отсюда надо бы сдѣлать выводъ, что въ самой пневмѣ нѣтъ причиннаго отношенія между мышленіемъ и движеніемъ; и то и другое тождественны. Это, конечно, должно имѣть силу и по отношенію къ божественной субстанціи до ея раскрытія въ міръ. Но съ другой стороны разумный принципъ, содержащійся въ видѣ атрибута въ божественной субстанціи, называется у стоиковъ причиною.—Изъ этой метафизической неясности вытекаютъ неясности и въ психологій и въ ученіи объ аффектѣ. Но ясно, что не каждое ложное мнѣніе является аффектомъ, а только то, которое связано съ сильнымъ влеченіемъ. Утвержденія стоиковъ объ отношеніи аффектовъ къ заблужденіямъ противорѣчивы: то аффектъ причина заблужденія, то заблужденіе причина аффекта. Оба эти пониманія можно найти у Хризиппа.—Всѣ эти трудности коренятся въ психическомъ монизмѣ, которой Стоя принимаетъ въ угоду метафизическому монизму. Стоикамъ не удалось послѣдовательно провести психической монизмъ. Ради него мышленіе и хотѣніе, необоснованныя фантазіи и научное познаніе изображаются какъ проявленія одной и той же единой душевной способности. Благодаря этому нельзя вывести ихъ другъ изъ друга путемъ причиннаго объясненія. Какъ происходитъ, что разумное мышленіе наталкивается на затрудненія и сбивается съ правильнаго пути? Если причина этого аффектъ, то онъ самъ не можетъ быть заблужденіемъ разума. Необходимо отличать или хотящій и стремящійся факторъ отъ мыслящаго, или заблуждающійся и фантазирующій отъ познающаго научно.

*Четыре основныхъ аффекта.* Специальная разработка ученія объ аффектахъ—подобіе разработки ученія о добро-

дѣтеляхъ. Тамъ существуетъ четыре кардинальныхъ добродѣтели; здѣсь четыре основныхъ аффекта: печаль и удовольствіе, относящіяся къ настоящему, страстное хотѣніе и страхъ, относящіяся къ будущему. Каждому изъ этихъ основныхъ аффектовъ подчинены многочисленныя спеціальныя формы. Страстное хотѣніе и страхъ первоначальнѣе, чѣмъ удовольствіе и печаль. Удовольствіе является тогда, когда мы достигли того, чего хотѣли, или избѣгли того, чего боялись. Точно также печаль наступаетъ, когда мы не достигли того, къ чему страстно стремились или подпали тому, чего боялись.

*Болѣзни, слабость, подверженность болѣзнямъ.* Аффекты—единичныя душевныя движенія. Изъ нихъ возникаютъ привычныя душевныя состоянія, которыя слѣдуетъ признавать болѣзнями, безиліемъ души, подверженностью болѣзнямъ души, по аналогіи съ патологическими тѣлесными состояніями. Различіе болѣзни отъ подверженности болѣзнямъ состоитъ въ томъ, что при подверженности имѣется только нѣкоторое предрасположеніе, благодаря которому душа легко подпадаетъ извѣстнымъ аффектамъ; наоборотъ, болѣзнь состоитъ въ прочно вкоренившемся, ставшемъ уже привычкою, мнѣніи и направленіи воли. Вспыльчивость есть подверженность болѣзни, именно взрываюмъ гнѣва; скупость и алчность—болѣзани, сущность которыхъ заключается во вкоренившейся ложной оцѣнкѣ обладанія деньгами и приобрѣтенія денегъ.—Существуетъ два рода болѣзней: въ основѣ одного лежитъ страстное хотѣніе и ложная оцѣнка вещи, какъ блага въ высшей степени достойнаго стремленій; въ основѣ другого—страхъ и ложная оцѣнка вещи, какъ зла, отъ котораго надо въ высшей степени уклоняться. Къ болѣзнямъ послѣдняго рода относится, напр., негостепримство, женоненавистничество, человѣконенавистничество.—Особый родъ болѣзней составляетъ состояніе душевнаго безилія.—Отъ всѣхъ только что перечисленныхъ патологическихъ состояній души должно отличать четыре кардинальныхъ порока: неразуміе, необузданность, несправедливость и трусость, являющіяся противоположностью четыремъ кардинальнымъ добродѣтелямъ: разсудительности, умѣренности, справедливости и мужеству. Эти пороки суть различныя виды невѣдѣнія. Отъ нихъ можно освободиться только путемъ при-

обрѣтенія совершенной мудрости и добродѣтели. — Можно освободиться отъ многихъ единичныхъ болѣзней, слабостей, подверженности многимъ болѣзнямъ, въ чемъ и состоитъ нравственное преуспѣяніе; и при всемъ томъ чело-вѣкъ будетъ еще оставаться необузданнымъ и трусливымъ, слѣдовательно, порочнымъ и неразумнымъ. Эти противоположные добродѣтелямъ пороки исчезнутъ только тогда, когда будетъ достигнуто полное совершенство логоса и вмѣстѣ съ тѣмъ полная согласованность жизни.

*Апатія.* Итакъ главная основа бѣдственности и недостаточной согласованности жизни заключается въ аффектахъ. Поэтому требуется не только умѣреніе аффектовъ (метріопатія), какъ учили перипатетики, а полное ихъ искорененіе (апатія). Это необходимое слѣдствіе взгляда, по которому аффекты суть ложныя сужденія и чрезмѣрные движенія души, не подчиняющіяся разуму. Когда стойки говорятъ объ аффектахъ (πάθη), то они подразумѣваютъ при этомъ страстныя, лишеныя мѣры чувства, или же чувства, основанныя на ошибочныхъ сужденіяхъ. — Врачъ не можетъ изъ состраданія къ больному отказаться отъ болѣзненной операціи, когда она необходима для спасенія послѣдняго. Судья не имѣетъ права изъ состраданія къ виновному освободить его отъ заслуженнаго наказанія. Состраданіе есть печаль о злѣ, которое претерпѣваетъ другой, а п е ч а л ь не при какихъ обстоятельствахъ не имѣетъ доступа въ душу мудреца. — Третье же остальнымъ аффектамъ соотвѣтствуютъ „правильныя чувствованія“: страстному хотѣнію — желаніе, страху — чувство осторожности, наслажденію — радостное настроеніе духа. Радостное настроеніе не исчезаетъ и не появляется въ душѣ мудреца, какъ внезапное душевное волненіе. Мудрецъ всегда имѣетъ основаніе для радостнаго настроенія и поэтому оно сопровождаетъ его всю жизнь.

*Мудрецъ и неразумные.* Стойки противопоставляютъ высшій нравственный идеалъ всѣмъ предшествующимъ ему моментамъ нравственнаго развитія, какъ нѣчто совершенно отдѣльное. Абсолютною цѣнностью обладаетъ лишь совершенная мудрость и добродѣтель, и то, что причастно ей. Все прочее, если приложить къ нему этотъ абсолютный масштабъ, не имѣетъ цѣнности. — Этотъ абсолютный идеалъ стойки воплощаютъ въ образъ мудреца, счастливаго, богатаго, прекраснаго и свободнаго. Съ такою же парадоксаль-

ностью изображаютъ они и неразумнаго, у котораго отсутствуютъ всѣ истинныя преимущества.

Въ извѣстномъ отношеніи стоическимъ идеаломъ добродѣтели можно назвать апатію. Но свобода отъ страстныхъ хотѣній и страха, составляющая содержаніе этого идеала, ведетъ первоначально лишь къ двумъ изъ чѣтырехъ кардинальныхъ добродѣтелей—къ умѣренности и мужеству. Въ свою очередь эти добродѣтели, безусловно, возможны только при наличности научнаго знанія о благахъ, о злѣ, о безразличныхъ вещахъ; знаніе же это съ практической стороны проявляется какъ знаніе о томъ, что должно дѣлать и чего дѣлать не должно, т. е. какъ третью добродѣтель, разсудительность (*φρόνησις*).— Но для того, что-бъ сдѣлать понятной четвертую, общественную добродѣтель, справедливость, точка зрѣнія апатіи недостаточна.

*Обязанности по отношенію къ общинѣ.* Когда мы обратимъ на это вниманіе, предъ нами выступитъ новая сторона стоической этики и все, сказанное раньше, получить новое освѣщеніе. Выведеніе этическихъ обязанностей изъ влеченія къ самохраненію и изъ любви къ себѣ внушаетъ вначалѣ мысль, что и у стойковъ этика носить эгоистическій характеръ. Только вмѣсто эгоизма удовольствія въ ней выдвинуть эгоизмъ разума. Но такой взглядъ совершенно неправиленъ.—Выше изображенное развитіе, благодаря которому влеченіе къ самохраненію переносится съ животной природы человѣка на духовно-разумную ея природу, ведетъ въ тоже время за предѣлы эгоизма, къ альтруистическому и общественному образу мыслей. Логосъ, создающійся въ душѣ индивида, по своей внутренней сущности есть нѣчто не индивидуальное, а всеобщее. Онъ правитъ въ цѣломъ космосѣ, является въ немъ императивомъ, предписывающимъ, что должно быть и чего не должно быть. Ту же императивную силу закона сохраняетъ логосъ и въ каждой человѣческой душѣ, въ которой проявляется къ дѣйствительности. Но онъ въ тоже время не есть абстрактный императивъ. Онъ живая и дѣйствующая сущность, могущая осуществлять свои требованія въ дѣйствительности.—Законъ этотъ относится не только къ отдѣльному человѣку, до сознанія котораго доходитъ, но и ко всему міру. Поэтому человѣкъ, въ которомъ онъ дѣйствуетъ, какъ живая сила,

будетъ стараться осуществить истинно доброе, разумное, удобное богу, не только въ своей собственной личности, но и во всемъ кругѣ внѣшней дѣятельности, выпавшемъ на его долю. Каждый мудрецъ—царь и судья, дающій силу этому закону въ своемъ царствѣ. Способность къ этому дается ему добродѣтелью справедливости, которая есть наука и искусство каждому удѣлять то, что соотвѣтствуетъ его цѣнности. — Такимъ образомъ, значить, эгоистическая точка зрѣнія животнаго существа преодолевается развитіемъ до степени логоса. Съ точки зрѣнія добродѣтели и мудрости противоположность между индивидуальнымъ и общественнымъ интересомъ исчезаетъ. Мудрецъ ставитъ благо общины, къ которой принадлежитъ, выше своего собственнаго. Въ случаѣ нужды онъ даже жертвуетъ для него жизнью. Но именно благодаря этому онъ и остается вѣренъ своей задачѣ, этимъ и способствуетъ правильно понятому собственному интересу: такимъ образомъ онъ сохраняетъ отъ вреда высшую и настоящую свою природу.

*Концентрическіе круги обязанностей.* Уже первичное природное влеченіе выводитъ за предѣлы эгоизма. Оно заставляетъ насъ воспитывать дѣтей, заботиться объ ихъ сохраненіи и благѣ, какъ о нашемъ собственномъ. Шире простирается природная любовь и забота о родителяхъ, о братьяхъ и сестрахъ, близкихъ и дальнихъ родственникахъ. Врожденное чувство своей связи съ другими людьми расширяется въ своемъ развитіи на все большіе и большіе круги человечества. Мы инстинктивно чувствуемъ, что рождены для общественной жизни и только въ ней можемъ найти свое удовлетвореніе; чувствуемъ, что у насъ есть обязанности не только по отношенію къ самимъ себѣ, но и по отношенію къ другимъ существамъ.—Мы находимся въ центрѣ многочисленныхъ концентрическихъ круговъ, изъ которыхъ каждый болѣе узкій кругъ указываетъ на ближайшій слѣдующій, на который должно простираться наше чувство связи и наша забота. Мы не можемъ остановиться ни на одномъ изъ нихъ, пока не достигнемъ самаго широкаго круга, охватывающаго уже все человечество. Такимъ образомъ уже темное природное влеченіе въ развитіи своемъ даетъ намъ почувствовать то, что въ концѣ концовъ подтверждается и приводится къ полной научной ясности логосомъ.—

Логосъ учить насъ, что всѣ люди братья, всѣ—дѣти одного и того же небснаго отца. Онъ можетъ учить этому: онъ самъ признакъ сыновства переданный отцомъ всѣмъ своимъ дѣтямъ.—До какихъ предѣловъ простирается логосъ, до тѣхъ предѣловъ простирается и община, въ которую мы вступаемъ посредствомъ рожденія и въ которой призваны дѣйствовать. Боги также входятъ въ эту общину, потому и къ нимъ мы имѣемъ обязанности -- набожность. Наоборотъ, неразумныя животныя находятся внѣ общины логоса и потомъ мы не имѣемъ къ нимъ ни какихъ обязанностей.—Эту общину разумныхъ существъ, охватывающую весь міръ, можно считать единымъ государствомъ, въ которомъ имѣетъ силу закона естественное, основанное на общезначимомъ разумѣ, право. Естественное право есть первообразъ и источникъ всякаго положительнаго права въ отдѣльныхъ государствахъ. Положительное право является правомъ лишь постольку, поскольку согласно съ естественнымъ правомъ. Разнообразныя различія встрѣчающіяся въ законодательствѣ разныхъ государствъ по отношенію къ одному и тому же предмету—результатъ отклоненій отъ естественнаго права. Въ государствѣ челоѣчества (согласно требованіямъ естественнаго права) между людьми существуютъ лишь тѣ различія, которыя обусловлены нравственными преимуществами. Другихъ политическихъ и общественныхъ привиллегій не существуетъ. Боги и мудрецы — аристократія и полноправные граждане въ этомъ государствѣ; прочіе люди имѣютъ въ немъ менѣе преимуществъ. предоставлена свобода достигнуть своими силами наивысшаго. Но каждому правового положенія.

*Отношеніе отдѣльныхъ лицъ къ государству.* Итакъ, стоическая философія требуетъ отъ своихъ послѣдователей энергическаго сотрудничества съ государственной и общественной жизнью. Благодаря этому оно получаетъ мужественный характеръ и является рѣзкою противоположностью ученію Эпикура, восхвалявшаго „счастье въ своемъ уголкѣ“. Именно эта сторона стоицизма и открыла ему, прежде всего, доступъ въ римскій міръ. Стоическій космополитизмъ, изображенный нами, не препятствуетъ работѣ для своего народа и своего государства. Стоическая школа всегда признавала, что долгъ передъ родиной

въ узкомъ смыслѣ слова есть болѣе близкая обязанность человѣка. Это выражается и въ схемѣ концентрическихъ круговъ. Въ античный міръ, расколотый до тѣхъ поръ на части національнымъ и мѣстнымъ патриотизмомъ, Стоя при-несла мысль о человѣчествѣ. Въ этомъ ея великая заслуга. Передъ основателемъ школы носился, конечно, образъ мірового царства, созданнаго Александромъ Македонскимъ; онъ самъ жилъ во время основанія этого царства. Но и римское міровое государство нашло поддержку въ этихъ широко распространенныхъ идеяхъ. Нельзя отрицать, что и хри-стіанская идея царства божьяго, христіанскаго человѣчества, имѣетъ исходною точкою этотъ стоическій космополитизмъ.

Стоическая система есть послѣдняя великая, самостоя-тельная система античной философіи. По своему историче-скому значенію для античной культуры она равна системамъ Платона и Аристотеля. Въ отношеніи къ предшественникамъ она ничуть не менѣе самостоятельна, чѣмъ Аристотель и Пла-тонъ.—Послѣ нея врядъ ли являлись новыя научныя мысли въ античной философіи. Имѣвшіяся догматическія системы пере-ходили отъ поколѣнія къ поколѣнію въ борьбѣ съ скептициз-момъ и другъ съ другомъ. Наряду съ ученою школьною тра-диціей, существовавшей особенно у перипатетиковъ, (со вре-мени Андроника), и у стоиковъ, идутъ попытки сдѣлать философію путемъ популяризаціи доступною широкому кругу интеллигенціи, и даже самымъ широкимъ кругамъ низшихъ сословій. Особенно выступаетъ это стремленіе со II-го вѣка до Р. Хр., когда греки стали учителями римлянъ. Нужно было сначала завоевать для греческой философіи интеллигенцію римскаго міра. А этого можно было достиг-нуть лишь путемъ пожертвованія научною строгостью.— Въ связи съ стремленіемъ къ популяризаціи находятся по-вторныя попытки соединить вмѣстѣ все цѣнное въ глав-нѣйшихъ системахъ и сгладить противоположности школъ: такъ наз. эклектизмъ.—Въ другомъ видѣ ослабленіе науч-наго духа проявляется въ возникновеніи мистическихъ на-правленій. Особенно оказались способны къ принятію ми-стическихъ элементовъ и склонны къ смѣшенію границъ между религіей и философіей два философскія ученія: пифагорейство, внезапно вновь появившееся въ I вѣкѣ до Р. Хр. въ видѣ новопифагорейства, и платонизмъ, перешед-

шій въ III вѣкѣ по Р. Хр. въ новоплатонизмъ. Поэтому мы можемъ все это философски-непроизводительное, но пропагандное философскимъ образованіемъ, время назвать періодомъ, слѣдующимъ за развитіемъ греческой философіи.

### *VI. Средняя академія.*

Переходомъ къ римской эпохѣ служатъ средняя и новая академія. При Аркезилай (глава школы 270—240 г.) и Карнеадъ она своимъ скепсисомъ, направленнымъ противъ стоическаго и эпикурейскаго догматизма, дѣйствовала на философскую мысль въ высшей степени возбуждающимъ и плодотворнымъ образомъ. Въ лицѣ же послѣднихъ представителей, Филона и Антиоха, учителей Цицерона, академія впала въ эклектизмъ. — Аркезилай (270—241 до Р. Хр.) такъ же, какъ Зенонъ, былъ ученикомъ Полемона. Онъ первый изъ схолаховъ академіи оставилъ то направленіе мысли, котораго придерживалась „древняя академія“, примыкавшая къ старческимъ ученіямъ Платона. Аркезилай обратился къ Сократу и къ юношескимъ произведеніямъ Платона, вдохнулъ этимъ въ школу новую жизненную силу и привелъ къ неожиданнымъ послѣдствіямъ. Стоическая и эпикурейская мудрость казались ему претенціозной иллюзіей мудрости; борьба съ ними при помощи оружія діалектики — настоятельнѣйшей задачей для прогресса науки. — Уже Сократъ ставилъ главною задачей борьбу съ софистами. Побѣдой онъ былъ обязанъ сознанію, что ничего не знаетъ. Повидному и Платонъ въ своихъ юношескихъ діалогахъ является продолжателемъ этого направленія. Въ нихъ діалогъ, по большей части, не приводитъ ни къ какому положительному выводу. Такимъ образомъ Аркезилай могъ притти къ убѣжденію, что отказъ отъ обоснованія положительной системы и ограниченіе критикою другихъ ученій вполне совмѣстимо съ положеніемъ главы академической школы. Кромѣ того, мы не должны забывать, что тотъ типъ формальнаго образованія ума, который имѣетъ цѣлью выработку способности аргументировать въ каждомъ спорѣ „за“ и „противъ“, былъ хорошо извѣстенъ грекамъ уже со времени софистовъ. Онъ всегда считался цѣннымъ въ практическомъ отношеніи. Аркезилай заставлялъ своихъ учениковъ упражняться въ доказательствѣ и опроверженіи

каждаго тезиса, какъ то дѣлали софисты. Подобныя же діалектическія упражненія существовали и у перипатетиковъ. Ихъ ввелъ въ свою школу уже Аристотель. — Всю свою силу Аркезилай посвятилъ устному преподаванію и не оставилъ никакихъ сочиненій. Идеаль мудрости, по его возрѣнію— свобода отъ заблужденій. Этого идеала можно достигнуть только при помощи воздержанія отъ сужденій (ἐποχή), отказавшись совершенно отъ всякого опредѣленнаго утвержденія объ истинной сущности вещей. — Эпикуръ и Зенонъ, какъ мы видѣли, въ видѣ центрального пункта гносеологическихъ изслѣдованій выдвинули критерій познанія. Эпикуръ объявилъ безошибочнымъ критеріемъ истины всякое воспріятіе, безъ исключенія. Зенонъ— каталептическое представленіе. Аркезилай старается поколебать фундаментъ догматизма, доказывая, что оба эти критерія недостаточны. — Стоическая теорія познанія между знаніемъ и ошибочнымъ мнѣніемъ вставляетъ въ видѣ чего-то средняго каталепсисъ, общій и мудрому и неразумному. Это Аркезилай ставитъ особенно ей въ упрекъ. Каталепсисъ стоики опредѣляютъ, какъ согласіе съ каталептическимъ представленіемъ. Согласіе же это можетъ быть только твердымъ и непровержимымъ или слабымъ и ошибочнымъ. Третьей возможности не существуетъ. Въ первомъ случаѣ каталепсисъ является знаніемъ, во второмъ— ошибочнымъ мнѣніемъ. — Затѣмъ Аркезилай отмѣчаетъ, что каталепсисъ, какъ согласіе съ каталептическимъ представленіемъ, немислимъ. Можно соглашаться только съ сужденіемъ, а не съ представленіемъ. Сужденіе же есть уже логосъ, т. е. мысль, оперирующая понятіями. — Въ третьихъ, онъ доказываетъ, что нѣтъ истиннаго представленія, наряду съ которымъ нельзя было бы поставить неотличимое отъ него ложное. Это возраженіе направлено противъ самаго ядра стоической гносеологіи, противъ допущенія, будто самыя свойства извѣстныхъ представленій воспріятія показываютъ, что въ послѣднихъ вѣрно отражается дѣйствительное, т. е. что оно отражается именно такъ, какъ существуетъ. А если нѣтъ каталептическихъ представленій, то нѣтъ и каталепсиса, и всѣ вещи непознаваемы. — Стоики возражали, что подобный взглядъ уничтожаетъ возможность разумнаго дѣйствованія и достиженія счастья. И то и другое безъ критерія невозможно. Аркезилай

оспаривалъ этотъ ихъ выводъ, исходя изъ самихъ же стоическихъ предпосылокъ. По воззрѣнiямъ стоиковъ счастье слѣдствiе разсудительности (*φρόνησις*); разсудительность проявляется въ добродѣтельныхъ дѣйствiяхъ; таковыми могутъ быть только вополнѣ „надлежащiя“ дѣйствiя; а надлежащими являются тѣ дѣйствiя, для которыхъ можно привести разумное основанiе. Значитъ для того, чтобъ добродѣтельно дѣйствовать, и потому быть счастливымъ, достаточно руководствоваться „разумнымъ основанiемъ“ (*εἰλόγον*).—Ясно, что это доказательство Аркезилая вовсе не служитъ выраженiемъ серьезно принимаемой имъ теорiи (какъ ошибочно думали нѣкоторые). Оно представляетъ изъ себя лишь опроверженiе стоическаго возраженiя, исходящее изъ стоическихъ же предпосылокъ. „*Εἰλόγον*“ въ стоическомъ опредѣленiи надлежащаго дѣйствiя точно соотвѣтствуетъ каталепсису. Это предварительная ступень знанiя, доступная и неразумному. Развѣ мыслимо, чтобы Аркезилай, отвергнувшiй каталепсисъ, въ тоже время съ довѣрiемъ принялъ точно ему соотвѣтствующее „*εἰλόγον*“?—Аркезилай не ограничился тѣмъ, что подрывалъ гносеологическiй фундаментъ стоическаго догматизма. Онъ входилъ во всѣ частности стоицизма и указывалъ неразрѣшимыя трудности и противорѣчiя въ этомъ ученiи, столь богатомъ парадоксами. Клеантъ, преемникъ Зенона, попалъ при этой полемикѣ въ очень затруднительное положенiе. Въ тоже время боролся противъ стоической ортодоксiи и Аристонъ изъ Хиоса. Поэтому, врядъ ли стоицизмъ сталъ бы однимъ изъ основныхъ факторовъ античной культуры, если бъ защитникомъ его не явился Хризиппъ. Хризиппъ особенно напрягалъ усилiя къ тому, чтобы разбить какъ индифферентизмъ Аристона, такъ и академическiй скептицизмъ. Ему помогло то обстоятельство, что послѣ смерти Аркезилая во главѣ академической школы стояли философы, имѣвшее лишь малое значенiе,—Лакидъ и Эвандръ. Академiя опять приобрѣла значенiе только во вторую треть II столѣтiя, когда во главѣ школы сталъ человѣкъ съ значительнымъ философскимъ талантомъ, Карнеадъ, сынъ Филокома, преемникамъ Хризиппа, Диогену изъ Вавилона и Антипатру изъ Тарса, выпалъ на долю трудъ бороться съ Карнеадомъ.—Вмѣстѣ съ изложенiемъ ученiя Карнеода, мы переходимъ къ римской эпохѣ философiи.

## ГЛАВА IV. ФИЛОСОФІЯ РИМСКОЙ ЭПОХИ.

### *I. Карнеадъ.*

(160 — 129 до Р. Хр.).

Какъ Аркезилай велъ борьбу съ Зенономъ, такъ Карнеадъ боролся съ Хризиппомъ. Онъ также не оставилъ послѣ себя сочиненій и ограничивался устнымъ преподаваніемъ. Но ученики Карнеада, преимущественно Клитомахъ, по записямъ обнародовали его остроумныя и изложенныя въ блестящей формѣ лекціи.—Карнеадъ возобновилъ полемику противъ всякой догматической теоріи познанія, начатую еще Аркезилаемъ. Для него основнымъ гносеологическимъ вопросомъ является такъ же вопросъ о существованіи критерія. Прежде всего онъ доказалъ, что нельзя безъ дальнѣйшихъ разсужденій принять за критерій ни простое чувственное воспріятіе, ни простое представленіе, ни отвлеченное мышленіе, такъ какъ ни одна изъ этихъ познавательныхъ функцій не безошибочна. Такимъ образомъ эпикурейское ученіе о безошибочности чувственнаго воспріятія Карнеадъ отвергнулъ уже a priori. Если вообще критерій существуетъ, то его надо искать тамъ, гдѣ ищутъ стойки: въ особымъ образомъ квалифицированномъ представленіи воспріятія. Отвлеченное мышленіе черпаетъ свой матеріалъ изъ чувственнаго воспріятія. (Въ этомъ Карнеадъ согласенъ съ противниками). Значитъ само оно также не можетъ быть критеріемъ. Живое существо отличается отъ неодушевленнаго способностью воспріятія; съ ея помощью оно познаетъ себя самого и внѣшніе предметы. Если-бъ внѣшніе предметы не вoadъѣствовали на насъ, мы бы вообще ничего не познавали. При этомъ сперва претерпѣваетъ вoadъѣствіе органъ чувствъ, въ которомъ внѣшній объектъ вызываетъ нѣкоторое измѣненіе. Но до сознанія это измѣненіе доходитъ въ формѣ представленія, какъ нѣкоторое измѣненіе состоянія

души. Значить, если гдѣ можно искать критерій, то именно представленіи воспріятія.—Такимъ образомъ Карнеадъ вполнѣ согласенъ со стоическимъ возрѣніемъ, что критеріемъ можетъ быть только правильное представленіе воспріятія, т. е. такое измѣненіе въ душѣ, которое доводитъ до сознанія одновременно и себя и вызвавшей его предметъ, причемъ послѣдній въ томъ именно видѣ, въ какомъ онъ дѣйствительно существуетъ. Но возникаетъ вопросъ, въ состояніи ли мы различать, чѣмъ именно вызывается представленіе: дѣйствительнымъ объектомъ, или нѣтъ? Передаетъ ли оно этотъ предметъ такимъ, какъ онъ дѣйствительно существуетъ, или нѣтъ?—Стоики успокоились на томъ, что каталептическое представленіе отличается отъ акаталептического особымъ свойственнымъ ему характеромъ очевидности, и вынуждаетъ наше согласіе. Карнеадъ оспариваетъ ихъ мнѣніе. Онъ повторяетъ утвержденіе Аркезилая, что наряду съ каждымъ представленіемъ, которое кажется намъ истиннымъ, всегда существуетъ неразличимо сходное съ нимъ ложное. Слѣдовательно, нѣтъ такого признака различія, по которому мы могли бы признать каталептическое представленіе за таковое.—Представленію всегда присуще двоякаго рода отношеніе: къ представляемому объекту и къ представляющему субъекту. На отношеніи къ представляемому объекту основывается истина или ложность представленія; если представленіе согласно съ объектомъ, оно истинно; если не согласно съ нимъ, то ложно. Но это отношеніе лежитъ за предѣлами нашего сознанія. Мы сознаемъ только отношеніе второго рода—отношеніе представленія къ намъ самимъ, какъ къ представляющему субъекту. Въ этомъ отношеніи представленіе можетъ являться намъ только убѣдительнымъ или неубѣдительнымъ. Ошибка стоиковъ, по мнѣнію Карнеада, состоитъ въ томъ, что они смѣшиваютъ принятіе представленія за истинное (т. е. отношеніе его къ субъекту) съ объективною истинностью (отношеніемъ его къ объекту).—Представленія различаются по силѣ своей убѣдительности для насъ. Но даже тѣ изъ нихъ, которыя кажутся наиболѣе истинными, каковы, по мнѣнію стоиковъ, ихъ каталептическія представленія—не имѣютъ абсолютнаго ручательства въ своей истинности. Поэтому, Карнеадъ думаетъ, что для познанія

дѣйствительной сущности вещей у насъ вообще не имѣется никакого критерія. Но въ качествѣ критерія для практической жизни можно довольствоваться въ достаточной степени убѣдительнымъ представленіемъ. Какая сила убѣдительности достаточна—зависитъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ отъ важности предмета даннаго сужденія.—Карнеадъ различаетъ три степени вѣроятности: 1) вѣроятное представленіе, 2) вѣроятное и не противорѣчащее другимъ представленіямъ, 3) вѣроятное, не противорѣчащее другимъ представленіямъ и всесторонне провѣренное.—Говоря о первой степени вѣроятности Карнеадъ имѣетъ въ виду отчетливость и силу, присущія самому представленію и обусловленныя нормальностью органовъ чувствъ, отдаленностью и положеніемъ объекта. Какъ бы ни было сложно представленіе, оно принимается въ этомъ случаѣ за единство, выдѣляется вмѣстѣ съ тѣмъ изъ группы сопровождающихъ представленій и рассматривается само по себѣ, какъ единичное представленіе.—Вторая степень вѣроятности (представленіе вѣроятное и не вступающее въ противорѣчіе съ другими представленіями) достигается, по мнѣнію Карнеада, путемъ двоякаго рода провѣрки. Во первыхъ, сложное представленіе состоитъ изъ многихъ элементовъ, каковы напр., цвѣтъ, величина, форма, движеніе, положеніе. Если ни одинъ изъ нихъ при отдѣльномъ его воспріятіи не лишается убѣдительной силы и не противорѣчитъ цѣльному представленію, то послѣднее въ этомъ аналитическомъ смыслѣ является „непротиворѣчивымъ“ представленіемъ.—Но представленіе вещи есть не только комплексъ признаковъ, тѣсно связанныхъ между собою, какъ звенья одной цѣпи. Оно является въ воспріятіи членомъ цѣлой группы представленій о вещахъ<sup>1)</sup>. Поэтому, чтобъ представленіе не было противорѣчивымъ, надо выполнить еще второе требованіе: необходимо, чтобъ и остальные представленія вещей, принадлежащія къ той же группѣ, 1) сами не были лишены отчетливости и простой вѣроятности и 2) никакимъ другимъ образомъ не возбуждали сомнѣнія въ истинности даннаго представленія.—Третья ступень вѣроятности достигается, по Карнеаду, тѣмъ, что вѣроятность всѣхъ элементовъ самого

<sup>1)</sup> Напр. представленіе чловѣка связывается съ представленіемъ воздуха, свѣта, дня, неба, земли, друзей и т. п.

представленія и его группы провѣряется и взвѣшивается *data orgea*. Для второй степени достаточно, если ни одинъ изъ элементовъ группы не возбуждаетъ сомнѣнія; для того же, чтобъ достигнуть третьей степени вѣроятности, я долженъ убѣдиться, что не пропущенъ при провѣркѣ ни одинъ элементъ, долженъ увѣриться, что я дѣйствительно довелъ провѣрку до конца.—Ясно, что три эти степени допускаютъ промежуточныя ступени вѣроятности. Такимъ образомъ суть ученія Карнеада не въ тройномъ числѣ степеней вѣроятности, а въ мысли, что вѣроятность можетъ имѣть степени, и что самая высшая доступная намъ степень вѣроятности не имѣетъ рочательства въ истинности. Она лишь предпочтительна по сравненію съ другими, низшими степенями вѣроятности; она достовѣрна не абсолютно, а относительно.—Съ ученіемъ о вѣроятности связано одно очень важное отклоненіе Карнеада отъ взглядовъ Аркезилая. Аркезилай отвергалъ каждую не вполне достовѣрно обоснованную мысль, т. е. каждое согласіе съ не-каталентическимъ представленіемъ, потому что такое согласіе противорѣчитъ мудрости. Карнеадъ же учитъ, что мудрецъ долженъ соглашаться съ вѣроятнымъ представленіемъ, въ зависимости отъ предмета, о которомъ идетъ дѣло. Онъ только постоянно будетъ сознать при этомъ, что соглашается съ представленіемъ, какъ съ вѣроятнымъ, а не какъ съ истиннымъ и выражающимъ сущность предмета.—Различеніе вѣроятнаго отъ невѣроятнаго и различеніе разныхъ ступеней вѣроятности—достаточная основа для оцѣнки нашихъ стремленій и уклоненій, и нашихъ дѣйствій. Такое воззрѣніе приводитъ къ философіи здраваго человѣческаго разсудка, которая приноравливается къ потребностямъ практической жизни и старается избѣгать явныхъ парадоксовъ, къ какимъ склоненъ догматизмъ.—Но и въ теоретическихъ вопросахъ Карнеаду не было необходимости оставаться при одномъ лишь доказательствѣ, что ихъ нельзя научно рѣшить въ ту или другую сторону. Онъ могъ и въ этомъ случаѣ стремиться къ болѣе или менѣе вѣроятному рѣшенію. Это помогало ему и въ критикѣ положительнаго содержанія догматическихъ системъ. Когда Карнеадъ разбиралъ какое нибудь единичное научное положеніе стоиковъ и приводилъ одинаково сильныя аргументы за него и противъ него, то такое двустороннее доказательство, конечно, слу-

жило лишь для подтвержденія формальнаго карнеадовскаго скептицизма, для подтвержденія тезиса о научной непознаваемости вещей. Но во многихъ случаяхъ онъ этимъ не ограничивался, а стремился доказать, что стоическое положеніе противорѣчитъ вѣроятности и здравому человѣческому разсудку. Такимъ образомъ Карнеадъ могъ притти къ матеріальнымъ положительнымъ выводамъ; но такъ какъ они были только вѣроятны, то не допускали объединенія въ систему.—Въ 156 году, въ Римѣ, Карнеадъ произнесъ двѣ рѣчи. Въ первый день онъ доказывалъ, что справедливость основывается на самой природѣ человѣка и потому сама по себѣ достойна стремленія; во второй же день представилъ ее, какъ простое условное установленіе въ пользу слабыхъ, необязательное для сильнаго. Эти рѣчи не заканчивались, повидимому, какимъ нибудь опредѣленнымъ выводомъ. Ибо невѣроятно, чтобъ Карнеадъ хотѣлъ устранить практическое требованіе справедливости.—Наоборотъ, нельзя отрицать, что онъ самымъ жестокимъ образомъ нападалъ на стоическія ученія о совокупномъ богѣ и объ отдѣльныхъ божествахъ, о рокѣ и провидѣніи, о мантикѣ; не менѣе жестоко онъ оспаривалъ стоическое ученіе о благахъ. Онъ старался показать невѣроятность всего этого. Но намъ, конечно, невозможно здѣсь входить въ подробности этой полемики, какъ ни богата она мѣткими замѣчаніями.

## *II. Филонъ изъ Лариссы и Антіохъ изъ Аскалона.*

Непосредственные ученики Карнеада, — изъ которыхъ самымъ значительнымъ былъ преемникъ его Клитомахъ — оставались вѣрны точкѣ зрѣнія своего учителя. Но у слѣдовавшаго за Клитомахомъ, Филона изъ Лариссы, обнаруживается достойное вниманія колебаніе.—Филонъ жилъ въ эпоху Суллы, въ 88 году; во время войны съ Митридатомъ бѣжалъ изъ Аѳинъ въ Римъ и сталъ здѣсь потомъ учителемъ Цицерона. Первоначально и у него не замѣчалось отклоненій отъ ученія карнеадовской школы. Но съ теченіемъ времени оказалось, что онъ разрабатываетъ положительное ученіе, именно въ этикѣ, больше, чѣмъ Карнеадъ. Правда и Филонъ придерживался тѣхъ положеній, которыхъ твердо держалась академія со времени Аркезилая. И онъ признавалъ, что нѣтъ каталептическихъ представленій въ томъ смыслѣ, который

придавали этому термину стойки; и онъ признавалъ, что каждому представленію, которое кажется истиннымъ, можно противопоставить другое, неразлично-одинаковое и въ то же время ложное, наконецъ и по его мнѣнію истинная сущность вещей непознаваема. Но эти положенія принимаютъ у Филона совсѣмъ другой смыслъ. Онъ утверждаетъ, что ими исключается не познаваемость вещей вообще, а только ихъ познаваемость въ томъ смыслѣ, какой принимается стоиками. Ученіе Новой Академіи—говоритъ онъ—отличаютъ отъ старо-академическаго; утверждаютъ, будто они не соединимы. Это недоразумѣніе. Есть лишь одно истинное академическое ученіе. Аркезилай и Карнеадъ опровергали только ученіе стоиковъ о критеріи, чтобы защитить истинный платонизмъ отъ Стои; они вовсе не хотѣли отрицать познаваемость вещей вообще.—Изъ опроверженій современниковъ (именно, Антиоха) очевидно, что Филонъ въ этомъ пунктѣ заблуждался, но мы не можемъ показать, какъ онъ пришелъ къ такому заблужденію. Не ясно для насъ и то обстоятельство, какой критерій онъ принималъ вмѣсто стоическаго. Онъ говоритъ объ очевидныхъ истинахъ (*perspicua*), которыя напечатлѣны въ мыслящемъ духѣ, но не постигаются тѣмъ способомъ, о какомъ учили стоики <sup>1)</sup>). Ясно, что здѣсь имѣются въ виду природныя понятія. Можно предполагать, что по мнѣнію Филона они не возникаютъ изъ чувственнаго воспріятія, или же возникаютъ инымъ способомъ, чѣмъ учили стоики. Какое оложеніе и онъ занялъ относительно этого ученія, а также относительно ученія Карнеада о вѣроятности, мы рѣшить не можемъ.

*Антиохъ изъ Аскалона* (ум. 68 г. до Р. Хр.), котораго въ 70 году слушалъ въ Афинахъ Цицеронъ, былъ ученикомъ и преемникомъ Филона, и съ еще большей рѣшительностью отклонился отъ скептицизма, чѣмъ учитель. Онъ оспаривалъ взглядъ Филона, будто существуетъ одно только единое истинно-академическое ученіе. Со временъ Аркезилая—думаетъ онъ—академія свернула на ложный путь скептицизма. Поэтому она утратила всякую возможность обосновать убѣжденія, необходимыя въ качествѣ основъ практической жизни. Нужно, слѣдовательно, вернуться къ ученію древней академіи.—Кромѣ того, по мнѣнію Антиоха,

<sup>1)</sup> ... esse aliquid perspicui, verum illud quidem, impressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac comprehendere posse. (Cic. Acad. II, 11, 34).

между учением древней академии и перипатетическим учением ить существеннаго различія. Да и само учение Стои, на дѣлѣ, отличается отъ академически-перипатетическаго учения только въ немногихъ пунктахъ; относительно прочихъ пунктовъ различіе существуетъ больше въ словахъ, чѣмъ во мнѣніяхъ. Раздѣленіе и борьба этихъ трехъ школъ, выросшихъ изъ сократовскаго корня, являются совершенно ненужнымъ расколомъ въ научной жизни. Антиохъ надѣялся преодолѣть ихъ, подчеркивая всѣ общія убѣжденія школъ.—Когда Антиохъ, въ противоположность воззрѣнію Филона, рѣзко различаетъ новоакадемическій скепсисъ отъ древне-академическаго догматизма, онъ несомнѣнно правъ. Если придерживаться акаталепсии Аркезилая и Карнеада, то дѣйствительно нельзя удовлетворить потребности въ систематическомъ міровоззрѣніи и жизнепониманіи, Антиохъ же и Филонъ испытывали ее, слѣдуя могучему теченію эпохи.—Наоборотъ, тотъ взглядъ, что академическое, перипатетическое и стоическое учение въ главномъ совпадаютъ другъ съ другомъ, дѣлаетъ мало чести научному смыслу Антиоха. Такой взглядъ объясняется духомъ времени. Образованное греческое общество, а еще болѣе римское, устало отъ безконечныхъ школьныхъ споровъ и ожидало отъ философіи прежде всего обоснованія практическаго жизнепониманія. Отсюда возникло стремленіе изложить въ догматической формѣ всѣ достовѣрные результаты, достигнутые общимъ развитіемъ философіи, подвести имъ общій итогъ. Само собой разумѣется, что возникъ вопросъ, имѣются ли такіе достовѣрные результаты, т. е. существуетъ ли извѣстная сумма положеній, въ истинѣ которыхъ убѣждены всѣ значительныя школы. Скептики давали отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ, но такой отвѣтъ долженъ былъ подорвать въ образованномъ мірѣ всякое уваженіе къ философіи.—Антиохъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ утвердительно по отношенію къ тремъ школамъ, въ которыхъ по его воззрѣнію, вѣрно хранилось наслѣдство, полученное отъ Сократа: по отношенію къ стопческой, перипатетической и академической школѣ (причемъ имѣлась въ виду древняя, неискаженная форма послѣдней). Общія силы этихъ школъ должны были, по его мнѣнію, направиться на борьбу со скептицизмомъ и эпикурензмомъ.

Отсюда стремленія Антиоха выдѣлить общее ихъ духовное достояніе. Гдѣ можно, онъ пытался свести различающіяся ученія къ простымъ различіямъ въ формулировкѣ общихъ мыслей; гдѣ это совершенно было неосуществимо, онъ могъ или оставить спорные вопросы въ сторонѣ, какъ неразрѣшимые, или самъ дать имъ рѣшеніе. Первое онъ дѣлалъ по отношенію къ тѣмъ вопросамъ, которые, какъ ему казалось, не имѣли значенія для практическаго жизнепониманія. Если же вопросъ имѣлъ практическое значеніе, Антиохъ въ рѣшеніи его примыкалъ тѣсно къ той или другой школѣ, что придавало его системѣ характеръ эклектизма.—Нельзя отрицать, что эклектизмъ былъ уже подготовленъ тѣмъ образомъ мыслей, котораго держался Карнеадъ. Кто не стремится ко всепроникающей систематической связи и разрабатываетъ отдѣльные философскіе вопросы по принципу вѣроятности, тотъ точно такъ же дѣйствуетъ эклектически. Но между эклектизмомъ Карнеада и Антиоха существуетъ большое различіе: у перваго эклектизмъ скептической, у втораго—догматическій и систематическій.—Стремленіе примирить платоновско-аристотелевскую и стоическую философію мы находимъ и въ стоической школѣ, у Панэція и Посидонія. Отсюда можно видѣть, какъ сильно склонялся къ эклектизму духъ времени. Эклектизмъ затронулъ и перипатетическую школу. Въ лицѣ Антиоха это движеніе достигло вершины. Если въ эпоху Августа эклектически разрабатывали философію стоикъ Аріи Дидимъ и академикъ Эвдоръ, а Потамонъ Александріецъ даже называлъ свою школу эклектической, и выдвигалъ эклектизмъ, какъ принципъ, то это надо приписать вліянію Антиоха.

Въ теоріи познанія Антиохъ тѣсно примкнулъ къ Хризиппу. Онъ училъ, что всякое познаніе исходитъ изъ чувственнаго воспріятія, но завершения своего достигаетъ только въ отвлеченномъ мышленіи. Онъ защищалъ каталептическое представленіе отъ критики Аркезилая и Карнеада; всѣми силами стремился доказать, что въ каталептическомъ представленіи дѣйствительно постигаются предметы, какъ они существуютъ, и что представленіе это всегда отличимо отъ акаталептическаго.—Въ ученіи о понятіяхъ разсудка Антиохъ также не возвращается къ платоновскому ученію (объ идеяхъ). Для него сущимъ является лишь единичное, такъ же какъ для Аристотеля и стои-

ковъ. Но онъ не согласенъ съ мнѣніемъ стоиковъ, что только тѣла представляютъ изъ себя суще. Отъ начала вѣка существуютъ двѣ природы,—дѣйствующая и страда- тельная, сила и матерія; онъ только не отдѣлимы одна отъ другой. То, что слагается изъ нихъ обѣихъ, называется тѣ- ломъ. Дѣйствующая природа присуща каждому единичному тѣлу въ видѣ формы, силы или души. Она даетъ тѣлу его сущ- ность, его качественную опредѣленность. Сущность эта пости- гается въ понятіи.—Такимъ образомъ дѣйствующая природа распадается на множество единичныхъ существъ; но не смотря на это она остается и единымъ существомъ, которое можно назвать божествомъ, провидѣніемъ, разумомъ, необ- ходимостью. — Благодаря допущенію реальности и дѣй- ственности не-тѣлеснаго фактора устраняется ученіе стои- ковъ о пневмѣ, со всѣми его парадоксальными слѣдствіями (напр., признаніемъ тѣлесности качествъ).—Въ этикѣ Антиохъ также идетъ по среднему пути между платоновско-перипа- тетическимъ и стоическимъ ученіями. Высшею цѣлью жизни является, по его мнѣнію, сообразная съ природою жизнь. Подъ этимъ онъ разумѣетъ жизнь, соответствующую все- сторонне завершенной человѣческой природѣ. Къ послѣд- ней относятся не только разумъ и душа, но и тѣло. Поэтому и тѣлесныя блага, каковы, напр., красота, здоровье, физиче- ская сила, составляютъ часть высшаго блага и желательны сами по себѣ. Существуютъ, наконецъ, и внѣшнія блага, (какъ, напр., родители, дѣти, друзья, отечество). Они не вхо- дятъ, правда, въ видѣ составныхъ частей въ высшую цѣль жизни. (какъ входятъ душевныя и тѣлесныя блага), но сами по себѣ желательны. Если стоики признаютъ благомъ только добродѣтель и то, что причастно къ ней, а все остальное, цѣнное для человѣка, называютъ не благами, а *προϋμενα*, то это, по мнѣнію Антиоха, только упрямая игра словами. Конечно, душевныя блага имѣютъ значительно боль- шую цѣнность, чѣмъ тѣлесныя и внѣшнія; а между душевными благами нравственныя блага, основывающіяся на свободѣ воли, обладаютъ, въ свою очередь, несравненно превосходящею все прочее цѣнностью. Поэтому, можно ска- зать, что одной добродѣтели достаточно для счастья в ѳ и ж и з н и. Но нельзя отрицать и того, что цѣнность такой жизни еще болѣе повышается, когда присоединятся и тѣлесныя

и ви́шнія блага. Значить, только благодаря ихъ присоединенію возможна блаженная (во всѣхъ отношеніяхъ самая счастливая) жизнь.—Отсюда можно заключить, что Антиохъ отбросилъ парадоксальное ученіе стоиковъ о равенствѣ всѣхъ проступковъ и погрѣшеній. Тотъ, кто признаетъ градацію цѣнности благъ, долженъ признать и градацію дурного; и кто распредѣляетъ соотвѣтственно ей объекты дѣйствованія, долженъ распредѣлѣть и сами дѣйствія.—Наоборотъ, удивительно, что Антиохъ является защитникомъ апатіи, въ то время какъ идеаль ея возникаетъ изъ односторонне рационалистическаго пониманія человѣческой природы, которое онъ столь рѣшительно оспариваетъ. Еще удивительнѣе, что онъ повторяетъ стоическіе парадоксы о мудрости: богатъ, свободенъ и прекрасенъ только мудрый. Всѣ не-мудрые—рабы и безумцы.

### *III. Энезидемъ.*

Пирроновскій скепсисъ послѣ смерти Тимона пересталъ существовать, какъ философская школа, хотя у него и находились всегда послѣдователи среди врачей-эмпириковъ. Но въ эпоху Цицерона онъ снова ожилъ. Поводомъ къ этому послужило отклоненіе академіи отъ скептицизма, подъ вліяніемъ Филона и Антиоха. Возобвиль скептическую школу Энезидемъ пзъ Кносса. Онъ не только принялъ и защищалъ основанное Пиррономъ ученіе, но и обогатилъ его матеріаломъ доказательствъ, заимствованныхъ отъ Новой Академіи. Обладая острымъ умомъ, онъ кромѣ того и самъ способствовалъ утонченной разработкѣ скептицизма. Начиная отъ Энезидема, традиція скептицизма безъ перерыва доходитъ до Секста Эмпирика, который далъ около конца II столѣтія по Р. Хр. превосходное изложеніе ново-пирроновскаго ученія, дошедшее и до насъ.—Энезидемъ первый объединилъ скептическіе аргументы въ пользу научной непознаваемости вещей въ десять такъ называемыхъ троповъ, извѣстныхъ ужъ Филону Иудею, который былъ только немногимъ моложе его. Формулировка и число этихъ троповъ подвергались у преемниковъ Энезидема различнымъ видоизмѣненіямъ.—Энезидемъ является представителемъ чистаго и абсолютнаго скепсиса. Онъ полагаетъ, что должно отвергнуть всякое убѣжденіе и утвержденіе; переходящія за пре-

дѣлы простого констатированія того, что намъ субъективно представляется. Слѣдовательно, онъ отвергаетъ и Карнеадовское ученіе о вѣроятности. По его мнѣнію для практической жизни вполне достаточнымъ основаніемъ можетъ служить „представляющееся“, „являющееся“ намъ, какъ таковое. Какъ и новые академики Энезидемъ не довольствовался оспариваніемъ формальной возможности знанія, а опровергалъ и содержаніе отдѣльныхъ ученій догматиковъ.—Даже у Секста еще отчетливо замѣтно, что Пирроновская школа продолжала традицію Новой Академіи и поэтому преслѣдовала стоиковъ больше, чѣмъ всѣхъ другихъ догматиковъ. Интересно, что Энезидемъ ссылаясь въ пользу своего ученія на Гераклита и утверждалъ, что оно является ключомъ къ гераклитовской философіи.

#### *IV. Новопифагорейство и пифагорействующій платонизмъ.*

Новопифагорейство и іудейская религіозная философія Филона Александрійскаго представляютъ изъ себя также особые виды эклектизма. Только они возбуждаютъ большій историческій интересъ, чѣмъ прочія эклектическія системы, такъ какъ въ нихъ впервые выступаетъ въ видѣ примѣси новый элементъ,—религіозная мистика; мистика же впоследствии приобрѣла громадное вліяніе на развитіе философіи и преобладаніемъ своимъ обусловила паденіе греческой философіи.

Пифагорейство, какъ философская школа, прекратило существованіе еще въ IV столѣтіи до Р. Хр. Самые жизнеспособные элементы его воспринялъ въ свою систему Платонъ, особенно въ послѣдніе годы жизни. Ученія, возникшія первоначально изъ пифагорейской науки или мистики, вошли у Платона въ болѣе широкое связанное цѣлое. Такъ приняты въ его систему, съ одной стороны, ученіе о судьбахъ бессмертной души, съ другой — взглядъ на числа и остальные математическія величины, какъ на существенные элементы дѣйствительности. Наконецъ, въ „Тимей“ Платонъ слѣдовалъ по пифагорейскому пути и въ космологіи. Премники Платона, Спевзиппъ и Ксенократъ, оставались вѣрны этому направленію. Ясно, что при такомъ положеніи дѣлъ пифагорейство, какъ самостоятель-

ная философія, стало излишнимъ. — Затѣмъ окрашенный пивагорействомъ платонизмъ и само пивагорейство подверглись уничтожающей критикѣ Аристотеля; стали пользоваться успѣхомъ матеріалистическія системы философіи (эпикурейство и стоицизмъ); ученіе Платона въ пивагорейской окраскѣ потеряло довѣріе и отъ него отшатнулась сама Академія. вмѣстѣ съ этимъ оборвалась и научная традиція пивагорейства вообще. Но несомнѣнно и послѣ этого все время продолжали существовать пивагорейскіе союзы, въ которыхъ хранились религіозныя ученія и пивагорейскій идеаль нравственно чистой жизни. Союзы эти процвѣтали втайнѣ до тѣхъ поръ, пока въ человѣчествѣ, не удовлетворенномъ научнымъ скептицизмомъ и догматизмомъ, не пробудилось потребности къ догмѣ, основанной на авторитетѣ и божественномъ откровеніи.—Пивагорейцы могли удовлетворить этой потребности въ авторитетѣ лучше, чѣмъ другія школы. Основатель пивагорейства былъ не только значительно древнѣе, чѣмъ основатели прочихъ существовавшихъ въ данное время школъ, но и въ древности уже представлялся одновременно носителемъ и научнаго знанія, и таинственнаго божественнаго откровенія. Это побудило пивагорейскіе союзы,—вѣроятно, сначала, александрійскіе,— снова заняться философіей. Конечно, они примкнули не къ настоящему, досократовскому, пивагорейству, а къ пивагорейской сторонѣ ученія Платона и древней академіи. При этомъ подчеркивались, какъ главное, пивагорейскіе элементы платонизма, и дѣлались ссылки на авторитетъ великаго мудреца и пророка, отъ котораго заимствовалъ главныя части своего ученія самъ Платонъ. Такимъ образомъ въ дѣйствительности былъ возобновленъ больше платонизмъ, чѣмъ пивагорейство, и соотвѣтствовавшій духу времени принципъ откровенія придалъ ему новую силу и жизнеспособность. — Но обновленный платонизмъ различался отъ настоящаго не только тѣмъ, что въ немъ односторонне подчеркивались пивагорейскіе элементы. Главное отличіе состояло въ томъ, что пивагорейцы увидѣли необходимость связать съ нимъ извѣстныя перипатетическія и стоическія ученія, вошедшія въ обще-научное сознаніе ихъ времени. Это неопровержимо доказываетъ, что пивагорейство возобновилось въ эпоху эклектизма.—Существовала твердая вѣра, что Пивагоръ, какъ совершенный муд-

рецъ и притомъ мудрецъ, черпавшій изъ божественнаго откровенія, долженъ былъ обладать познаніемъ всей истины. Слѣдовательно идеаль мудреца искали не въ будущемъ, какъ того требуетъ здоровое научное влеченіе. Болѣзненное заблужденіе заставляло искать его въ сѣдой древности. Эта вѣра была зародышемъ разрушенія, который пифагорейство внесло въ духовную жизнь античнаго міра. Она привела новопифагорейцевъ къ тому, что они все, принимаемое ими самими за истину, выводили отъ Пифагора и его учениковъ; ученія, которыя сами заимствовали отъ Платона, Аристотеля и Зенона, выдавали за заимствованныя этими философами у Пифагора. Древнепифагорейской литературы дошло до того времени не много; вплоть до Филолая ученіе дѣйствительно передавалось по преимуществу устно и эзотерическимъ путемъ. Все это могло сдѣлать вѣроятною мысль, что платоновско-аристотелевская и послѣ-аристотелевская философія черпали изъ пифагорейскаго источника гораздо больше, чѣмъ можно доказать по историческимъ документамъ. Стараясь реконструировать смыслъ и связь положеній, которые традиція считала пифагорейскими, люди произвольно вступили на давно проложенныя колеи аристотелевскаго и стоическаго ученія о природѣ.—За благочестивою вѣрою слѣдовалъ и благочестивый обманъ. Новопифагорейскіе авторы распространяли свои произведенія подъ видомъ писаній древнихъ пифагорейцевъ съ вымышленными или извѣстными изъ преданія именами. Особенно, повидимому, процвѣтала эта апокрифическая литература во второй половинѣ перваго столѣтія до Р. Хр. Представленія позднѣйшихъ поколѣній о Пифагорѣ и пифагорействѣ создавались совершенно подъ ея вліяніемъ.—Въ этомъ смыслѣ новоопифагорейство является исторически единымъ цѣлымъ. Оно представляетъ изъ себя эклектически искаженный пифагорействующій платонизмъ, обосновывающійся на принципахъ авторитета, откровенія и преданія. Но это не единая цѣльная система. Представители новопифагорейства механически вводятъ въ него различныя составныя части. По большей части они начинаютъ съ трансцендентной дуалистической онтологіи и метафизическаго ученія о принципахъ; въ физикѣ и космологіи (а также и въ логикѣ, если только занимаются ею) слѣдуютъ по пути Аристотеля и стоиковъ; въ антропологіи

и ученіи о душѣ снова вступаютъ въ платоновско-пифагорейскій фарватеръ и заканчиваютъ трансцендентной аскетической этикой и прославленіемъ „пифагорейскаго образа жизни“.—Платонизмъ въ послѣдующія столѣтія, до возникновенія новоплатонизма въ собственномъ смыслѣ слова, весь почти цѣликомъ находится подъ вліяніемъ новопифагорейства. Къ какой именно школѣ причисляютъ себя философы этого рода,—къ пифагорейской, или платоновской; представляютъ ли они изъ себя пифагорействующихъ платоновцевъ, или платонизирующихъ пифагорейцевъ, это не много имѣетъ значенія по существу. Всѣ они, въ противоположность перипатетикамъ, стоикамъ и эпикурейцамъ, выступаютъ представителями философіи, завершающейся религіей загробной жизни. Ученіе ихъ оказываетъ все большее и большее дѣйствіе. Эта религіозная философія и является самымъ важнымъ продуктомъ изъ всего, что могъ еще принести съ собою конечный періодъ греческой философіи.

Въ нашемъ короткомъ очеркѣ нельзя прослѣдить отдѣльно всѣ разнообразныя формы, которыя принимаетъ только что изложенное направленіе мысли у отдѣльныхъ его представителей. Первымъ послѣдователемъ новопифагорейства у римлянъ былъ Нигидій Фигуль, другъ Цицерона. Школа Кв. Секстія, повидимому, также соединила стоическія ученія съ пифагорейскими. Къ ней причисляли себя, кромѣ Кв. Секстія-сына еще Сотіонъ изъ Александріи и Цельзъ, авторъ восьми сохранившихся книгъ медицинскаго содержанія („De medicina“). Въ первомъ столѣтіи по Р. Хр. самыми извѣстными изъ новопифагорейцевъ были Модератъ изъ Гадеса и Аполлоній изъ Тианы. Послѣдній стремился, въ качествѣ пророка и чудотворца, осуществить въ своей личности и образѣ жизни, пифагорейскій идеалъ въ томъ видѣ, какъ тогда понимали послѣдній. Изъ новопифагорейцевъ II столѣтія наиболѣе намъ извѣстны Никомахъ изъ Геразы и Нуменій изъ Апомеи. Среди платоновцевъ пифагорействующаго и эклектическаго направленія должно прежде всего указать на Плутарха изъ Херонеи (48—120 по Р. Хр.). Но и другіе платоновцы того времени, напр., Гай, Атикъ, Альбинъ, тоже не свободны отъ эклектизма, хотя и стремились отчасти къ восстановленію чистаго и подлиннаго платоновскаго ученія.

У всѣхъ этихъ философовъ есть одна общая черта: воззрѣнія ихъ противоположны матеріализму. Всѣ считаютъ истинно сущимъ безтѣлесныя сущности (числа или идеи). Матерія понимается, какъ нѣчто не-сущее; она получаетъ форму и сущность только благодаря количественному (численному) ея опредѣленію. Числа употребляются какъ символы метафизическихъ и физическихъ понятій. Единица и неопредѣленное два—вышіе принципы. Они выражаютъ противоположность формы и вещества, духа и матеріи, активнаго и пассивнаго, совершеннаго и несовершеннаго. Единица изображается какъ благо, какъ совершенное, абсолютъ. Неопредѣленное два — источникъ всего несовершеннаго, беспорядочнаго, измѣнчиваго; это матеріальный принципъ.—При этомъ слѣдуетъ различать два воззрѣнія: одно прямо отождествляетъ единицу съ божествомъ, а два съ матеріей, другое видитъ въ этихъ числахъ только вѣчные, неизмѣнные первообразы, по которымъ богъ, какъ движущая причина и творецъ міра (Деміургъ), упорядочиваетъ существующую отъ вѣка внѣ его матерію и образуетъ изъ нея міръ опредѣленныхъ существъ. Первое изъ этихъ воззрѣній раскалывается въ свою очередь на два направленія. Одни держатся строгаго монизма и выводятъ неопредѣленное два (матерію) изъ единицы, какъ изъ первичнаго бытія и единственнаго истинно-сущаго; другіе принимаютъ дуалистическую точку зрѣнія и считаютъ оба принципа первичными. Второе воззрѣніе также допускало два толкованія. Можно было признать, что числа и формы суть мысли, присущія божественному разуму. Значитъ они зависимы отъ бога. Но можно было считать ихъ и существующими независимо отъ бога, наряду съ нимъ. Затѣмъ, можно было понимать двоякимъ образомъ и матерію: подчеркивать въ ней больше чисто потенциальный моментъ, благодаря которому она является пригоднымъ субстратомъ и общей возможностью для осуществленія божественныхъ мыслей; или же подчеркнуть моментъ сопротивленія формѣ, объясняющій несовершенство матеріальныхъ предметовъ по сравненію съ чистотою формъ. Чѣмъ сильнѣе выдвигалось понятіе матеріи, какъ какого-то абсолютно лишенаго свойствъ и опредѣленій „нѣчто“, тѣмъ больше обнаруживалась потребность принять для присущаго ей сопротивленія особое основаніе, особый

источникъ зла, который отличенъ отъ матеріи, но пребываетъ въ ней. Благодаря этому у нѣкоторыхъ платоновцевъ возникаетъ представленіе о злой душѣ міра, которая изначально обитаетъ въ матеріи и противодействуетъ божественному вліянію.

*Принципы существующаго.* Такимъ образомъ, ясно, что во всѣхъ этихъ ученіяхъ дѣло идетъ о четырехъ вещахъ, которыхъ нельзя ни вывести другъ изъ друга, ни поставить наряду одна съ другой, если только мы отчетливо опредѣлимъ ихъ понятія. Это во 1) нематеріальный принципъ существованія (форма, число). 2) Матеріальный принципъ (матерія). 3) Причина порядка (добра) въ мірѣ (демургъ). 4) Причина дурного и злого въ мірѣ (злая міровая душа).— Эти принципы можно сводить къ двумъ. Для этого надо допустить, что божественному разуму изначально присущи формы, какъ его мысли, а матеріи такъ же изначально присуще сопротивление порядку, причина несовершенства въ мірѣ. При такомъ способѣ пониманія приходилось жертвовать понятіями чистой формы и чистой матеріи и выдвигать противоположность между совершеннымъ, безтелѣснымъ, духовнымъ дѣятелемъ и несовершеннымъ, тѣлеснымъ.—Если, наконецъ, возникало желаніе преодолѣть и этотъ дуализмъ, и соревновать въ строгомъ проведеніи монизма со стоиками, то необходимо было, конечно, признать, что божественный духъ существовалъ первоначально, а матерія и тѣлесный міръ такъ или иначе возникли изъ этого духа. Но здѣсь приходилось столкнуться съ величайшимъ затрудненіемъ. Какъ совершенное могло быть причиной несовершеннаго, само добро—причиной зла? Тѣ мыслители, у которыхъ надъ всѣмъ преобладала этическая точка зрѣнія, не могли уйти отъ этого затрудненія; они должны были оставаться при дуализмѣ. Но и они должны были признавать, что выведение всего сущаго изъ единого первичнаго принципа является формальнымъ постулатомъ. Философская система матеріалистовъ отличается строгой законченностью и единствомъ; друзья нематеріальнаго могли-бы сравнять свою систему въ этомъ отношеніи съ матеріалистической въ томъ только случаѣ, если бы удалось преодолѣть дуализмъ. Въ этомъ смыслѣ система Плотина является цѣлью, къ которой стремится вся платоновско-пифагорейская философія, начиная

съ I столѣтія по Р. Х. Плотинъ первый выполнилъ требованіе, при исполненіи котораго потерпѣли крушеніе всѣ прежніе представители трансцендентной метафизики, начиная отъ Платона: онъ провелъ строго монистическій спиритуализмъ.

*Противоположность матеріи и бога.* Но дуализмъ страдалъ не только формальнымъ недостаткомъ. Онъ не только не могъ удовлетворить потребности къ единству, свойственной человѣческому стремленію къ познанію, но и столкнулся съ великимъ затрудненіемъ по существу дѣла, когда сталъ пытаться уяснить въ понятіяхъ воздѣйствіе духа на матерію, безтѣлеснаго на тѣлесное. Чѣмъ рѣзче понималась противоположность между обоими этими принципами, тѣмъ казалось непонятнѣе, какъ одинъ изъ нихъ вступаетъ въ соприкосновеніе съ другимъ и становится причиною измѣненій послѣдняго. Противоположность обострялась еще тѣмъ что глубочайшимъ мотивомъ мышленія у этихъ мыслителей была крайне сильная религіозность. Богъ изображался столь чистымъ и совершеннымъ, а матерія столь нечистой и несовершенной, что по необходимости должно было казаться непонятнымъ, какъ такой богъ могъ воздѣйствовать на такую матерію и проявлять въ ней свои дѣйствія.—Попытка мыслить въ качествѣ первоосновы міра единое безтѣлесное существо необходимо приводила къ понятію чего-то возвышающагося надъ всѣми противоположностями и лишеннаго всѣхъ мыслимыхъ и выразимыхъ въ рѣчи свойствъ: Здѣсь, въ сущности, выплываетъ опять наружу не что иное, какъ элейское понятіе сущаго, слагающееся изъ чисто отрицательныхъ признаковъ: безграничности, вѣчности, неизмѣнности, неподвижности, недѣлимости. Ко всему этому прибавляется только одинъ положительный признакъ: сила и способность создать изъ матеріи такой міръ, какъ нашъ. Но благодаря этому одному опредѣленію абсолютное снова потенциально получило всѣ прочія опредѣленія, которыя отъ него отрицались. Возникло противорѣчащее самому себѣ понятіе: понятіе абсолютно одинаго существа, содержащаго въ себѣ, однако, въ потенціи неизмѣримое множество единичныхъ существъ (по крайней мѣрѣ формъ ихъ).

*Посредствующія ступени.* Многіе мыслители даннаго направленія старались разрѣшить эту трудность тѣмъ, что

вставляли между абсолютъ и матеріей посредствующія ступени. Хотѣли съ помощью постепенныхъ градацій перебросить мостъ между абсолютною противоположностью двухъ основныхъ принциповъ; объяснить, какъ богъ можетъ дѣйствовать на матерію и какъ абсолютно единое можетъ пронавести въ матеріи множество существъ.—Если въ видѣ посредствующаго звена примѣнялся міръ идей, то идеи съ одной стороны понимались (въ противоположность ихъ собственной сущности) какъ разумныя зарождающія силы (*λόγοι σπερματικοί*), дѣйствующія въ матеріи, съ другой же стороны—какъ мысли божества. Очень трудно было ясно опредѣлить отношенія этого посредствующаго звена къ обѣимъ смежнымъ сущностямъ. Если идеи суть мысли въ божественномъ разумѣ или божественныя силы, то онѣ сами принадлежатъ къ божественной сущности и не могутъ посредствовать между нею и между матеріей. Божественная сущность лишается абсолютнаго единства и полнаго отсутствія опредѣленій. Съ другой стороны, если ихъ отдѣлить отъ бога и противопоставить ему, какъ самостоятельныя существа, то онѣ уже не могутъ быть ни силами божими, ни мыслями, а становятся до нѣкоторой степени низшими богами или ангелами. А это снова заставляетъ усомниться въ единственномъ положительномъ признакѣ понятія о богѣ — въ томъ, что оно означаетъ единую причину всякаго бытія и быванія. Ибо гдѣ дѣло касается причинной зависимости между этимъ высшимъ богомъ и низшими богами или самостоятельно дѣйствующими силами, тамъ повторяются тѣ же затрудненія, которыя мѣшали допустить, что единичныя вещи созданы богомъ,—т. е. тѣ самыя затрудненія, которыя и привели къ принятію посредствующихъ звеньевъ. Какъ совершенное и довольствующееся самимъ собою единство приходитъ къ произведенію этого множества менѣе совершенныхъ существъ? И если послѣднія стали дѣйствовать самостоятельно, отрѣшенно отъ него, то какъ оно можетъ оставаться все-же причиною всего сущаго и происходящаго? А этого требуетъ понятіе божества.—Если же, наоборотъ, посредствующее звено между богомъ и міромъ состоитъ не изъ гипостазированныхъ силъ, а изъ идей въ чисто платоновскомъ смыслѣ слова, т. е. изъ родовыхъ типовъ, являющихся первообразами одноименныхъ съ ними

единичныхъ существъ, то конечно оно можетъ образовать переходъ отъ единства ко множеству: оно представляетъ изъ себя систему понятій, а потому является столько же единствомъ, сколько множествомъ. Но при этомъ теряется способность служить для причиннаго объясненія природы. — Слѣдовательно, посредствующій міръ можетъ выполнить въ философской системѣ задачу, ради которой придуманъ, только при особомъ условіи: онъ долженъ быть одновременно зависимъ и независимъ отъ бога; долженъ являться единою и неизмѣнною системою понятій и въ то же время множествомъ движущихся, дѣйствующихъ силъ. — Такія же трудности обнаруживаются и въ отношеніяхъ этого посредствующаго міра къ матеріи. Если въ каждомъ отдѣльномъ тѣлѣ имѣется нѣкоторая сила, придающая его матеріи форму и сущность, то, значитъ, міръ силъ также раздѣленъ, измѣнчивъ, преходящъ и несовершенъ, какъ и самъ міръ тѣлъ. Слѣдовательно, онъ не способенъ къ заполненію пропасти между послѣднимъ и божествомъ.

Изъ этого ясно, на какія трудности должна натолкнуться дуалистическая метафизика, если она исходитъ изъ противоположности между богомъ и матеріей и хочетъ при этомъ заполнить пропасть между ними путемъ вставки посредствующихъ звеньевъ. Разъясняя это, я имѣлъ въ виду преимущественно систему іудейской религіозной философіи, построенную Филономъ изъ Александріи: она наиболѣе известна намъ изъ всѣхъ эклектически-платоновскихъ системъ и должна бороться со всѣми только что изложенными затрудненіями. Система Филона и много другихъ подобныхъ ей системъ, боровшихся съ тѣми же трудностями, были известны основателямъ новоплатонизма, Аммонію Саккасу и Плотину. Для преодоленія этихъ трудностей послѣдніе и создали свою собственную систему.

### *V. Филонъ изъ Александріи.*

Филонъ Александрійскій происходилъ изъ іудейскаго священническаго рода. Жилъ приблизительно отъ 30 г. до Р. Х. до 50 г. по Р. Х. Начало зрѣлаго возраста его совпадаетъ съ началомъ христіанской эры. Когда въ 40-мъ году по Р. Х. онъ путешествовалъ въ Римъ, къ императору Калигулѣ, въ качествѣ посла отъ александрійской еврейской общины, то былъ уже старцемъ.

Филонъ является для насъ представителемъ давно уже начавшагося у александрійскихъ иудеевъ примиренія іудейскаго богословія съ греческой философіей. Система его служить высшимъ пунктомъ этого теченія. Онъ самымъ строгимъ образомъ держится вѣры въ боговдохновенность пятикнижія, и собственные свои философскіе взгляды развиваетъ, по большей части, въ формѣ комментаріевъ къ этому божественному свидѣтельству. Иудейскій законодатель, по мнѣнію Филона,—провозвѣстникъ истинной философіи; пятикнижіе—источникъ всей эллинской мудрости. Чтобы доказать это, Филонъ примѣняетъ аллегорическое толкованіе текста. Онъ убѣжденъ, что въ писаніи скрытъ иной, болѣе глубокий смыслъ, отличающійся отъ буквального. Съ помощью такого приѣма онъ влагаетъ въ священные тексты всѣ ученія современной греческой философіи, которыя самому ему кажутся истинными. Конечно, при этомъ Филонъ примыкаетъ къ достигшему тогда полнаго расцвѣта эклектическому пивагорействующему платонизму; но это не исключаетъ и заимствованія изъ перипатетической и стоической философіи. Эклектизмъ у него носитъ, однако, особую окраску: постоянно при немъ имѣется въ виду іудейская религія и ея вѣроученіе.

*Богъ, логосъ и космосъ.* По мнѣнію Филона истинная цѣль философіи—познаніе бога. Но это познаніе не вполне для насъ достижимо. Даже при помощи высшей нашей познавательной силы, разума (*νοῦς*) мы можемъ познать только, что богъ существуетъ; проникнуть же глубже въ его сущность не можетъ и разумъ. Настоящимъ образомъ познаваемо для насъ только отображеніе бога, логосъ. Мы постигаемъ его посредствомъ живущаго внутри насъ логоса—особой познавательной силы, отличной отъ разума. Третій предметъ философіи—космосъ, чувственное отображеніе логоса. Его мы познаемъ при помощи третьей познавательной силы, чувственного воспріятія.

*Сущее и матерія.* Обыкновенное обозначеніе бога у Филона—„Сущее“, т. е. элейскій терминъ, служившій для обозначенія абсолютнаго. Сущее едино и абсолютно просто, въ то время какъ всякое производное существо представляетъ изъ себя множество. Сущее неизмѣнно, непреходяще, самодовлѣюще (довольствуется собою однимъ); оно и послѣ

міротворенія не имѣеть связи ни съ чѣмъ внѣ его самого. Оно не въ мірѣ, но также и не въ пространствѣ. Ибо никакое пространство не можетъ объять сущаго, которое, скорѣе, само обнимаетъ въ себѣ все остальное.—Сущее есть чистая субстанція и, какъ таковая, лишено всякихъ качествъ. Оно представляетъ изъ себя высшее родовое понятіе. Нѣтъ названія, которымъ можно было бы его удовлетворительно обозначить. Даже слово „богъ“ обозначаетъ только одну изъ силъ сущаго. Такъ же недостаточно и слово „благо“.—Сущее находится по ту сторону царства логоса. Поскольку оно является причиною міра, постольку получаетъ названіе творца и отца. Оно представляетъ изъ себя активный принципъ, которому, въ видѣ пассивнаго принципа, противостоитъ матерія. Такъ какъ сущее имматеріально, то оно есть чистый разумъ (*νοῦς*). Поэтому оно лучше добродѣтели, лучше знанія, лучше идеи добра и красоты.—Матерія сама по себѣ безформенна, неодушевлена, неподвижна, неупорядочена; активный принципъ движетъ ее, формируетъ, одушевляетъ; онъ создаетъ изъ нея космосъ, совершеннѣйшее чувственное твореніе.

*Силы божіи.* Но въ своей творческой дѣятельности творецъ не могъ самъ соприкоснуться съ матеріей. Кромѣ творца, который создалъ міръ, и изъ котораго созданъ міръ (исключая матерію), необходимы были орудія, посредствомъ которыхъ было выполнено твореніе. Эти орудія—силы божіи. Высшія силы бога—благость, проявляющаяся въ твореніи, и могущество, проявляющееся въ сохраненіи и правленіи міромъ. Вмѣстѣ съ высшимъ, несказаннымъ и невыразимымъ сущимъ благость и могущество образуютъ тріединство.—Но между благостью и могуществомъ (какъ посредствующее звено), или надъ ними (охватывая ихъ обонхъ), стоитъ логосъ. Этотъ божественный логосъ посредникъ при актѣ творенія. Онъ находится на границѣ между создающимъ и созданнымъ. Когда богъ приступаетъ къ творенію, то въ логосѣ содержится духовный первообразъ намѣченнаго созданія, который потомъ воспроизводится въ матеріи,—совершенно такъ же, какъ въ душѣ архитектора содержится планъ зданія, которое онъ хочетъ строить. Божественный логосъ есть умопостигаемое мѣсто умопостигаемаго міра. Этотъ умопостигаемый міръ содержитъ въ

себѣ формы (идеи) всѣхъ существъ, принадлежащихъ къ чувственному міру. — Но Филонъ не удержалъ чистаго платоновскаго понятія объ идеяхъ, какъ о родовыхъ типахъ, служащихъ первообразами. Идеи, изъ которыхъ состоитъ умопостигаемый міръ, называются у Филона въ тоже время логосами и силами, даже душами и ангелами. Самъ логосъ — первый ангелъ, перворожденный сынъ божій, второй богъ. Онъ и послѣ творенія остается посредникомъ между богами и смертными.

Какъ преобразовывалась матерія логосомъ и содержащимися въ немъ идеями и силами, и какъ былъ образованъ изъ нея міръ? Этого Филонъ не излагаетъ нигдѣ. Нигдѣ онъ не разъясняетъ въ отчетливыхъ понятіяхъ и способа, какимъ возникъ изъ божества самъ логосъ и умопостигаемый міръ. Въ послѣднемъ случаѣ Филонъ обращается къ воображенію, примѣняетъ различныя образы, которые должны наглядно представить намъ возникновеніе логоса. Логосъ — подобіе бога или тѣнь его, или излученіе первичнаго божественнаго свѣта.

*Зародышъ ученія объ эманации.* Сравненіе бога со свѣтомъ, несомнѣнно, содержитъ въ себѣ зародышъ ученія, которое потомъ стало господствовать во многихъ новоплатоновскихъ и гностическихъ системахъ, — ученія объ эманации. Корнемъ теоріи излученія уже у Филона является стремленіе соединить двѣ, повидимому, исключаютъ другъ друга вещи: причинность бога по отношенію къ міру и признаки совершенства — замкнутую въ себѣ заключенность и вседовольство. Если богъ при дѣйствованіи своемъ имѣетъ въ виду цѣли, лежація внѣ его существа, то перестаетъ быть существомъ, ни въ чемъ не нуждающимся. — Неизсякаемый первичный свѣтъ, посылающій лучи свои на все, протяженіи вѣчности и не претерпѣвающій при этомъ ни малѣйшаго намѣненія въ собственномъ существѣ, является подходящимъ чувственнымъ символомъ божества. Божество точно такъ же дѣйствуетъ вѣчно и не преслѣдуетъ при этомъ лежащихъ внѣ его цѣлей; исходящія изъ него дѣйствія такъ же не имѣютъ никакого значенія для полноты его собственного существа. Наконецъ, образъ свѣта и его лучей содержитъ въ себѣ еще важную черту: производимое тождественно по существу съ произво-

дящимъ, и въ то же время обладаетъ меньшимъ превосходствомъ, чѣмъ послѣднее.

Тотъ же процессъ излученія и отбрасыванія тѣни повторяется и съ умопостигаемымъ міромъ, производящимъ такимъ путемъ чувственный міръ. Поэтому, чувственный міръ на одну ступень еще менѣе совершененъ, чѣмъ умопостигаемый.

Въ мысляхъ Филона можно узнать только зародышъ ученія объ эманации; это еще не само ученіе въ развитой формѣ. Филонъ нигдѣ специально не занимается данною проблемой и не доходитъ до догматическаго отвѣта на вопросъ. У него рядомъ другъ съ другомъ идутъ различные образы и противорѣчащіе другъ другу способы представленія, особенно тамъ, гдѣ онъ касается отношенія умопостигаемаго міра къ чувственному. Если умопостигаемый міръ состоитъ изъ родовыхъ типовъ, какъ первообразовъ, то и онъ долженъ быть отрѣшенъ отъ прочаго и замкнуть въ себѣ такъ же, какъ высшее божество; и онъ долженъ дѣйствовать, какъ дѣйствуетъ свѣтъ, — т. е. не претерпѣвать при этомъ никакого измѣненія. Но какъ мы уже сказали выше, Филонъ не провелъ послѣдовательно это воззрѣніе. Элементы умопостигаемаго міра являются у него то идеями, то силами, то, наконецъ, личными существами — душами, ангелами, демонами. — Идеи могутъ образовать единую систему, единый логосъ: онѣ логически подчиняютъ другія идеи и сами находятся въ логическомъ подчиненіи. Примѣнить это подчиненіе и подчиненность къ силамъ уже дѣло трудное. Примѣнить же его къ личнымъ существамъ совершенно невозможно. — Есть и другое значительное затрудненіе. Силы необходимо мыслить въ чувственномъ мірѣ, въ пространствѣ; онѣ должны быть присущи единичнымъ тѣламъ. Но въ то же время силы являются составными частями умопостигаемаго міра, который существуетъ отдѣльно отъ чувственнаго міра и независимо отъ него. Если силы проникаютъ въ матерію и формируютъ ее, то какъ удержатъ при нихъ признакъ безтѣлесности? Затѣмъ, сила, обитающая въ единичномъ существѣ, является отличной отъ силы, обитающей въ другомъ существѣ того же рода; и въ то же время обѣ онѣ отличны отъ родового типа, мыслимаго, какъ единая сила. Это соображеніе могло привести къ различ-

нію умопостигаемаго логоса отъ тѣхъ логосовъ, которые дѣйствуютъ въ мірѣ тѣлесномъ, могло внушить стоическое пониманіе послѣднихъ, какъ тѣлесныхъ теченій пневмы.

И дѣйствительно мы находимъ у Филона наклонность различать два вида логоса, относящіяся другъ къ другу, какъ оба человѣческіе „логоса“,—какъ внутреннее и высказанное слово (*λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός*). Кромѣ того Филонъ примыкаетъ къ стоическому ученію о пневматическихъ тѣлахъ, состоящихъ изъ воздуха и проникающихъ остальныя тѣла. Въ неорганическихъ тѣлахъ они существуютъ какъ ἔξκ, въ растеніяхъ, — какъ природа, въ животныхъ — какъ душа. Но Филонъ не разработалъ ясно и отчетливо теоріи, къ которой клонились его взгляды. Въ другихъ мѣстахъ онъ говоритъ, напр., что логосъ облекаетъ міръ, какъ одежда; сдерживаетъ его, какъ связь; господствуетъ въ немъ, какъ законъ; проникаетъ его, какъ причина. При этомъ уже не упоминается о различеніи двоякаго логоса. Слѣдовательно, Филонъ не различаетъ міровую душу отъ логоса. Самъ логосъ у него является то первообразомъ и первопричиною, то душою міра.

*Космологія.* Космологія Филона и ученіе его о природѣ не представляютъ ничего самостоятельнаго и оригинальнаго. Они движутся въ предѣлахъ платоновско-стоическаго эклектизма и, кромѣ того, въ самыхъ широкихъ рамахъ пользуются новопиевагорейской мистикой чисель. — Филонъ долженъ придерживаться главнаго догмата іудейской религіи — божественнаго міротворенія. Потому онъ отвергаетъ аристотелевское пониманіе, по которому міръ существуетъ отъ вѣка, безначально. Міръ сотворенъ; но по рѣшенію творца онъ непреходящъ. Конечно возникновеніе міра не надо понимать во временномъ смыслѣ. Время и пространство сами возникли вмѣстѣ съ міромъ. Поэтому и „дни творенія“, о которыхъ говорится въ моисеевомъ сказаніи, не означаютъ дѣйствительныхъ временныхъ промежутковъ; они раздѣляютъ лишь другъ отъ друга содержащіяся въ актѣ творенія моменты, въ томъ порядкѣ и послѣдовательности, въ какомъ послѣдніе представляются мысли. — Впрочемъ философъ нашъ интересуется естественно-научными вопросами лишь постольку, поскольку они имѣютъ отношеніе или къ богу, или къ человѣку. Важнѣйшая часть творенія — люди, какъ это предполагается

и моисеевымъ повѣствованіемъ о твореніи міра. Человѣкъ самое превосходное изъ всѣхъ твореній. Онъ стоитъ на межѣ между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ: обимъ мірамъ принадлежитъ его душа.—Къ тѣлесному міру относится не одно тѣло человѣка, а и неразумная часть его души. Она состоитъ въ свою очередь изъ растительной и животной души, и по отношенію къ нимъ Филонъ принимаетъ стоическій матеріализмъ, а вмѣстѣ съ послѣднимъ и градацію —  $\xi\kappa$ , природа, душа. Слѣдовательно, неразумная часть души, по его мнѣнію, есть воздухообразное тѣло, отличающееся отъ жизненнаго принципа растений и отъ принципа формы въ неорганическихъ тѣлахъ только болѣе высокою степенью напряженія.—Для животной души Филонъ принимаетъ стоическую восьмичастность: эта часть души состоитъ изъ пяти способностей чувственнаго воспріятія, изъ способностей воспроизведенія, рѣчи и изъ руководящей части души ( $\eta\gamma\epsilon\rho\omega\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ ).—Руководящая часть души одарена способностью представленія и влеченія. Способность представленія, а слѣдовательно и способность рѣчи, у человѣка, въ противоположность животнымъ, носятъ логическій характеръ.—Наряду со стоическимъ восьмичастнымъ дѣленіемъ души, Филонъ примѣняетъ и трехчастное платоновское: руководящая часть души человѣческой состоитъ изъ низшихъ страстей, благородныхъ аффектовъ и логоса. Низшія страсти и благородныя аффекты представляютъ изъ себя низшія и высшія влеченія, слѣдовательно соотвѣтствуютъ стоическому понятію „способности влеченія“ ( $\sigma\rho\mu\eta$ ). Логосъ есть способность логическихъ представленій. Но человѣкъ — микрокосмъ. Онъ носитъ въ себѣ всѣ степени существъ, имѣющіяся въ микрокосмѣ. Поэтому въ немъ, какъ и во вселенной, надъ логосомъ возвышается высшая сущность  $\omega\delta$  — божественный разумъ. Этотъ безтѣлесный разумъ пріиходитъ въ душу свыше. Онъ то и дѣлаетъ человѣка подобіемъ божіимъ.

Въ этихъ психологическихъ ученіяхъ Филона смѣшеніе стоическихъ ученій съ платоновскими и перипатетическими особенно отчетливо бросается въ глаза. При такомъ эклектизмѣ не могло образоваться возрѣнія, свободнаго отъ противорѣчій. Мы видимъ, что для Филона особенныя затрудненія представляетъ дуализмъ чувственнаго и сверхчувственнаго.  $\text{No}\zeta$  — чи-

таемъ мы—безтѣлесенъ; остальная душа тѣлесна. Но при этомъ остается непонятнымъ срединное положеніе логоса между воѣ'омъ и чувственнымъ воспріятіемъ. Согласно предпосылкамъ системы и логосъ долженъ быть сверхчувствененъ и безтѣлесенъ. Между тѣмъ Филонъ требуетъ безтѣлесности только для воѣ'а; отношеніе логоса, какъ средней способности между воѣ'омъ и чувственностью, къ противоположности между тѣлеснымъ и безтѣлеснымъ остается неясно.—Человѣческой воѣ' долженъ быть истеченіемъ или отводкомъ божественнаго; онъ долженъ оставаться въ постоянной связи съ послѣднимъ, такъ какъ божественное не допускаетъ дѣленія и отдѣленія, а лишь распространеніе. Но съ другой стороны человѣческой воѣ' долженъ обладать свободою выбора, рѣшать противъ бога или за бога. Благодаря свободной волѣ онъ ниспадаетъ въ чувственный міръ, вступаетъ въ соединеніе съ низшими гостями души и теряетъ такимъ образомъ свое совершенство. Свободная же воля и отрѣшаетъ его снова отъ чувственнаго и возвращаетъ на родину его въ богѣ. Такимъ образомъ человѣческой воѣ' одновременно совершененъ и несовершененъ, вѣчно соединенъ съ богомъ и въ тоже время часто отъ него отдѣленъ. Это явное противорѣчіе. Для рѣшенія его Филонъ не сдѣлалъ ничего.

*Сущность души.* По сущности своей душа человѣческая (думаетъ Филонъ) одна изъ силъ божіихъ, которыя божество излучаетъ въ міръ. Мы видѣли уже, что эти силы понимаются, между прочимъ, какъ ангелы, демоны, души. Воздушное пространство въ подлунномъ мірѣ наполнено подобными духовными существами. Они сохраняютъ свою чистоту и совершенство. Только нѣкоторые изъ нихъ ниспадаютъ въ человѣческія тѣла и опутываются чувственностью. Тѣло для нихъ—гробъ и тюрьма. Если имъ удастся освободиться отъ чувственности, онѣ возвращаются вновь къ прежнему безтѣлесному существованію. Если освобожденіе это имъ не удалось, онѣ должны переходить въ другія смертныя тѣла.—Но излученіе божественныхъ силъ, какъ мы знаемъ уже, совершается черезъ посредство логоса и сами эти силы называются логосами; отсюда ясно, что и въ предсуществованіи и посмертномъ существованіи душъ долженъ участвовать не одинъ воѣ', а также и логосъ человѣческой. Онъ долженъ

быть причастенъ и грѣхопаденію и возвращенію въ высъ. Но какъ обстоитъ дѣло съ прочими душевными силами, съ чувственнымъ воспріятіемъ, влеченіями, растительною жизнью? Онѣ также не могутъ возникнуть изъ матеріи, а представляютъ изъ себя силы божественнаго происхожденія. Какое же мы имѣемъ право проводить рѣзкую границу между ними и высшими душевными силами?—Филонъ пытался въ своихъ психологическихъ ученіяхъ примирить аристотелевско-стоическую постепенность съ платоновско-пифагорейскимъ дуализмомъ, сгладить абсолютную, ненаглядимую противоположность между чувственнымъ и сверхчувственнымъ. Какъ мы видимъ, это ему не удалось.

*Этика.* Въ этикѣ Филонъ слѣдуетъ также эклектическому методу. Стоическое ученіе о нравственности привлекаетъ его своею суровою строгостью. Онъ соединяетъ это ученіе съ платоновскою трансцендентностью цѣлеполаганія и пантеистическую набожность стоицизма преобразуетъ въ теистическую. Въ ученіи о благахъ Филонъ принимаетъ сторону стойковъ противъ перипатетиковъ и объявляетъ истиннымъ благомъ только нравственно прекрасное (добродѣтель и все то, что причастно ей). Признаніе тѣлесныхъ и внѣшнихъ преимуществъ — т. е. перипатетическая точка зрѣнія—кажется ему чѣмъ то слишкомъ слабымъ, не достаточно мужественнымъ. Мудрецъ, по мнѣнію Филона, долженъ быть независимымъ отъ всего внѣшняго. Филонъ мечтаетъ о свободѣ отъ потребностей, о которой учили циники. Онъ отбрасываетъ перипатетическую метрипатию (умѣреніе страстей) и рѣшительно стоитъ за стоическую апатию (полное искорененіе страстей). Онъ охотно присоединяется къ тѣмъ парадоксамъ, въ которыхъ стоики прославляли своего мудреца. Но это дословное согласіе со столькими единичными положеніями стойковъ не можетъ заставить насъ забыть, что между филоновскою и стоическою этикой существуетъ основное различіе: стоическая этика автономна, филоновская — гетерономна.

По мнѣнію стои́ч. человекъ носить въ себѣ самомъ законъ разума и долженъ стараться только о томъ, чтобы привести въ гармонію съ этимъ закономъ (а благодаря этому и съ самимъ собою) все свое существо и все свое поведение. Филонъ же, наоборотъ, думаетъ, что человекъ оди́нми

своими силами не может разорвать цѣпи низшихъ вождельнѣй и достигнуть добродѣтели. Для нравственнаго усовершенствованія Филонъ отсылаетъ насъ на дорогу религіи. Только богъ одинъ можетъ насадить въ нашей душѣ добродѣтели. Только предаваясь съ вѣрой ему можемъ мы достигнуть мудрости — Теоретическую жизнь Филонъ предпочитаетъ практической, еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ Аристотель. Низкая оцѣнка чувственнаго міра не позволяетъ ему признать главной задачей человѣка дѣятельность въ этомъ мірѣ. Взглядъ его и въ этомъ отношеніи противоположенъ стоическому. Для стойковъ каждый логосъ находится въ связи съ чѣмъ нибудь тѣлесно реальнымъ; поэтому, и мудрость, и добродѣтель не могутъ быть мыслимы безъ дѣйствованія въ тѣлесномъ мірѣ. — Но θεωρία проповѣдуемая Филономъ, очень далека отъ того универсальнаго интереса ко всему дѣйствительному, который отличаетъ Аристотеля. Въ основѣ она ограничивается только познаніемъ бога, и отношеній человѣка къ богу. Филонъ отстраняетъ всѣ предметы изслѣдованія, не стоящія въ связи съ религіозно-этическою задачей человѣка. У него нѣтъ довѣрія къ человѣческимъ силамъ, какъ для практической дѣятельности, такъ и для научнаго познанія. Поэтому часто онъ говоритъ о возможности познанія совершенно въ духѣ абсолютнаго скептицизма. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ даже усваиваетъ самую совершенную форму скептицизма той эпохи — тропы Энесидема. — Не смотря на это Филонъ, какъ мы видѣли, устанавливаетъ догматическую систему философіи. Такое противорѣчіе устраняется съ его точки зрѣнія ссылкой на авторитетъ откровенія. Онъ твердо вѣритъ, что въ священномъ писаніи содержатся всѣ ученія, которыя онъ самъ вложилъ въ него съ помощью „разъясненій“, пользуясь при этомъ самыми головоломными фокусами; онъ непоколебимо вѣритъ, что авторы священныхъ книгъ были вдохновлены духомъ божіимъ. — Конечно „каталептическое“ познаніе бога — главнаго предмета философіи — невозможно; но разумъ человѣческій, обращающійся къ своему первоисточнику, можетъ съ помощью божественной благодати вступать въ непосредственное соприкосновеніе съ богомъ и созерцать его и его божественныя тайны.

## VI. Новоплатонизмъ Плотина.

То теченіе философскаго мышленія, образцомъ котораго служить изложенная нами филоновская система, существовало въ I и II вѣкѣ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ на ряду со старыми системами. Представителями его были пифагорейцы и платоновцы. Рѣшительнаго успѣха оно долгое время не имѣло. Къ побѣдѣ привелъ его только Плотинъ. Побѣду обусловили два обстоятельства: 1) религиозная тенденція все больше оттѣсняла на задній планъ научную; 2) Плотинъ далеко преваошелъ всѣхъ прежнихъ послѣдователей этого направленія остротою діалектическаго обоснованія и научной послѣдовательностью.

*Плотинъ* (204—270 г. по Р. Х.) на 28 году жизни сталъ ученикомъ Аммонія Саккаса въ Александріи и оставался при немъ до 39 лѣтъ. Онъ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Аммонію, какъ Платонъ къ Сократу. Въ своихъ лекціяхъ онъ называетъ себя послѣдователемъ и продолжателемъ философіи Аммонія, а не основателемъ новой системы. Но Аммоній Саккасъ не оставилъ послѣ себя сочиненій; поэтому мы не можемъ рѣшить, насколько обязаны ему возникновеніемъ тѣ мысли, которыя отличаютъ новоплатонизмъ отъ прежнихъ представителей платоновско-пифагорейскаго направленія.— Самъ Плотинъ началъ письменно излагать свое ученіе только въ послѣднее десятилѣтіе жизни. Въ этомъ Плотину помогалъ самый значительный изъ его учениковъ, *Порфирій* (род. 233 г. умеръ послѣ 300 г. при Діоклетіанѣ). Порфирій же придалъ сочиненіямъ своего учителя ту форму, въ которой они дошли до насъ: раздѣлилъ ихъ на шесть группъ, каждая изъ которыхъ заключаетъ въ себѣ девять статей, подходящихъ другъ къ другу по содержанію (шесть энеадъ).— Изъ всѣхъ сдѣланныхъ въ древности попытокъ продумать платоновскія мысли до конца и привести ихъ въ форму законченной догматической системы (чего самъ Платонъ не сдѣлалъ) попытка Плотина самая значительная, далеко превосходящая прочія.— Плотинъ не стремится дать какое нибудь новое, собственно ученіе. Онъ хочетъ только развить всѣ тѣ мысли, нити которыхъ начаты въ сочиненіяхъ Платона. Онъ желаетъ этимъ путемъ выяснитъ истинный смыслъ платоновскаго уче-

нія; завоевать наконецъ для него въ оцѣнкѣ философски образованныхъ людей подобающее мѣсто, въ которомъ отказывали платонизму впродолженіи пятисотъ лѣтъ.—Платонъ для Плотина абсолютный авторитетъ, въ томъ же смыслѣ, въ какомъ Пятикнижіе авторитетъ для Филона. Но и политеистическая народная религія, которую въ то время сильно уже тѣснило христіанство, тоже неприкосновенный авторитетъ для Плотина. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи новоплатонизмъ все больше выдвигалъ на первый планъ защиту язычества противъ христіанства, выступая вѣрнымъ передовымъ борцомъ за превзойденный уже міръ культуры и за проигранное дѣло.— Но не одинъ Платонъ оказалъ вліяніе на Плотина, а и вся послѣплатоновская философія, особенно Аристотель и стоики. Эклектическое направленіе, которое, какъ мы видѣли, начиная съ I-го столѣтія до Р. Х., стремилось соединить всѣ несомнѣнныя приобрѣтенія, добытыя философіей, также нашло въ Плотинѣ продолжателя. Онъ воплотилъ въ свою систему всѣ ученія прежнихъ философовъ, какія можно было привести въ гармонію съ трансцендентально-религіознымъ основнымъ направленіемъ его мышленія. При этомъ онъ дѣйствовалъ гораздо самостоятельнѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ какой либо изъ предшествовавшихъ эклектиковъ.— Въ результатѣ его работы всѣ прочія школы были отгѣснены на второй планъ.— У Плотина не было недостатка въ остротѣ отвлеченнаго мышленія. По діалектической ловкости онъ приближается къ великимъ философамъ расцвѣта греческой философіи, къ Аристотелю и Хризиппу. Но спекулятивное изслѣдованіе его движется по преимуществу въ тѣхъ областяхъ, которыя лежатъ за предѣлами основанныхъ на опытѣ понятій. Поэтому, какъ увидимъ далѣе, на высочайшихъ вершинахъ абстракціи онъ часто переходитъ къ нагляднымъ представленіямъ и образамъ; примѣняетъ чувственно-наглядныя представленія, какъ символы для передачи недоступныхъ опредѣленію понятій. Самое яркое отличіе философіи Плотина отъ ученій его предшественниковъ, новопинеагорейцевъ и платоновцевъ, заключается въ преодолѣніи дуализма,—что не удавалось до той поры ни одному изъ представителей этого направленія.

*Первосущность.* Плотинъ думаетъ, что существуетъ единая высшая первопричина всего сущаго и происходящаго

въ мірѣ. Противоположность активнаго и пассивнаго, матеріи и духа, вещества и формы, — какъ и всѣ прочія противоположности, — суть нѣчто производное. Перво-сущность должна быть свободна отъ всѣхъ противоположностей, должна быть абсолютно единымъ. Каждое множество есть множество единицъ, значить уже предполагаетъ единое. Множествомъ же является не только каждая чувственно воспринимаемая вещь, но и каждое опредѣленное понятіе, ибо каждая вещь имѣетъ много свойствъ, каждое понятіе — нѣсколько признаковъ. Въ нихъ заключается уже нѣкоторая численная опредѣленность; число же возникаетъ изъ единицы. — Каждое сущее потому только сущее, что оно едино. Если отнять отъ него это единство, то сущее перестаетъ соответствовать своему названію. Слѣдовательно, единое ранѣе сущаго. — Каждое сущее есть единое потому, что причастно единству. Мы же ищемъ не того, что представляетъ: само по себѣ множество и единствомъ становится потому только, что ему причастно единое; мы ищемъ истинно-единое, само по себѣ единое. — Сложное нуждается въ единствахъ, изъ которыхъ состоитъ; оно зависитъ отъ нихъ. Единое должно не нуждаться ни въ чемъ и быть независимымъ. — Такимъ образомъ Плотинъ отрицаетъ у Первичнаго бытіе и сущность. Но, конечно, этимъ онъ не хочетъ сказать, что оно есть не-сущее. Оно прежде всякаго сущаго, по ту сторону всѣхъ существъ; оно — сверхсущее. — Это пониманіе находится у Плотина въ связи съ воззрѣніемъ на бытіе. Какъ мы увидимъ далѣе, сущее для него то, что можетъ мыслиться; слѣдовательно, оно предполагаетъ уже и мыслящаго, и мышленіе, а потому не абсолютно независимо. — Отсюда слѣдуетъ также, что Первое и Единое — нельзя опредѣлять, какъ разумъ или мышленіе, что дѣлалъ напр. Филонъ. Вѣдь мышленіе и бытіе — понятія коррелятивныя. Мышленіе и мыслящееся отличны отъ мыслящаго. Ни одинъ изъ этихъ трехъ моментовъ не можетъ существовать самъ по себѣ, отдѣльно отъ двухъ остальныхъ; значить и ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть первымъ и абсолютнымъ. Если разумъ мыслить самого себя, то необходимо, по меньшей мѣрѣ, отличать мышленіе отъ субъекта мышленія, ставшаго объектомъ для самого себя. — Но и воля не можетъ быть приписана единому, такъ же, какъ и мышле-

ніе. Желаніе отлично отъ желаемаго; кромѣ того, оно направляется на благо, какъ мышленіе на мыслящееся. — Объ единомъ ничего нельзя утверждать, нельзя къ нему приложить никакого признака въ качествѣ сказуемаго. Мы не можемъ сказать: единое есть то-то; можно сказать только, что единое не есть то-то. — Оно по ту сторону всего мыслимаго, а потому непознаваемо и не можетъ быть обозначено никакимъ названіемъ. Плотинъ обыкновенно употреблялъ для обозначенія первосущности слова — „единое“ и „благо“; но даже и эти слова получаютъ здѣсь иной смыслъ, чѣмъ въ прочихъ случаяхъ. Названіе „единое“ надо здѣсь понимать только въ отрицательномъ смыслѣ, какъ отсутствіе всякой множественности; а названіе „благо“ выражаетъ только то, чѣмъ первосущность является для другихъ существъ, а не указываетъ, что она представляетъ сама по себѣ. — Но, не смотря на всѣ эти отрицанія, въ представленіи первосущности, все-таки, остается нѣкоторый положительный моментъ. Она есть именно перво-сущность, она есть первое, а потому является причиною всего остального. Этого момента причинности нельзя было избѣжать. Онъ былъ обусловленъ самою постановкою вопроса, приведшаго къ образованію даннаго понятія: „какъ должно мыслить первую причину всего сущаго и происходящаго въ мірѣ?“ Нельзя не замѣтить и того, что отрицательное понятіе это для чувства нашего философа переходитъ въ положительное представленіе высшей цѣнности и высшаго совершенства. Все конечное и обусловленное представляется Плотину несовершеннымъ; въ понятіи же можетъ выразиться только конечное и обусловленное. Слѣдовательно для Плотина совершенная непостижимость Перваго совпадаетъ съ высшимъ его совершенствомъ.

*Божественная причинность.* Такимъ образомъ Плотинъ все-таки прилагаетъ нѣкоторое опредѣленіе къ существу, абсолютно не имѣющему опредѣлений: оно обладаетъ тѣмъ свойствомъ, что производитъ этотъ опредѣленный міръ со всѣмъ его конкретнымъ содержаніемъ. Не впадаетъ ли благодаря этому Плотинъ въ противорѣчіе? Произведеніе есть также дѣятельность, уничтожающая замкнутую отрѣшенность Перваго и придающая ему нѣкоторое отношеніе ко внѣшнему; не должно-ли отрицать по отношенію къ первому

и ее, такъ же какъ Плотинъ отрицаетъ мышленіе и волю? Если единое является причиной множества вещей, то не должно ли оно заключать уже въ себѣ это множество, по крайней мѣрѣ потенциально? У Плотина было только одно средство избѣгнуть этихъ сейчасъ же возникающихъ вопросовъ: особое пониманіе божественной причинности. Онъ соглашался, что первосущество должно было обладать актуальностью (энергіей), чтобы произвести все существующее. Но эта энергія не есть нѣчто „второе,“ отличимое отъ первосущества; нѣтъ, первосущество само есть энергія. Оно совершенно; а будучи совершеннымъ оно обладаетъ всѣми силами и способностями, слѣдовательно и способностью быть причиною другого существа. — Эту способность необходимо приписать Первосуществу. Безъ нея оно не было бы первосуществомъ. Но приписывая ему способность быть причиною, о немъ самомъ мы не высказываемъ ничего, а высказываемъ нѣчто только о прочемъ мірѣ. Причинность въ данномъ случаѣ не есть коррелятивное отношеніе; при ней сущность причины не тратится на произведеніе дѣйствія и не опредѣляется послѣднимъ. Дѣйствіе совершенно не касается сущности первосущества. Созданный міръ зависитъ отъ своей причины; онъ взираетъ на нее ввысь, обращенъ къ ней; божество же не обращается къ тому, что ниже его и послѣ него. Оно не нуждалось въ твореніи второго существа; послѣднее есть произвольное слѣдствіе его бытія.

Даже въ чувственномъ мірѣ, говоритъ Плотинъ, — какъ только существо достигло полнаго совершенства, закончило свое развитіе, оно начинаетъ производить другія. Это свойство всѣхъ существъ. Когда животное, растеніе достигнуть зрѣлости, они начинаютъ производить себѣ подобныхъ; сами же послѣ акта порожденія остаются тѣми же, чѣмъ были и до него. Какъ же всесовершенное существо можетъ не имѣть къ этому способности или недоброжелательно удерживать ее отъ дѣйствія? Первосущество есть избытокъ полноты всего; поэтому оно какъ бы переливается чрезъ свои предѣлы отъ избытка. Изъ переливашагося излишка возникло второе существо. Но первосущество не потеряло благодаря этому ничего изъ своего изобилія. Возникшій потокъ также не отдѣлился отъ своего истока, растеніе не оторвалось отъ корня. Произ-

водное остается въ первосуществѣ, а не первосущество въ немъ. Оно не тождественно съ первосуществомъ, но и не отдѣльно отъ него.

*Все сотворенное есть излученіе или отраженіе божества.* Уже Платонъ сравнилъ идею блага съ солнцемъ. Плотинъ также пользуется въ видѣ образа отношеніемъ солнца къ своему свѣту: это отношеніе является у него символомъ отношенія творца къ сотворенному. Солнце излучаетъ свой свѣтъ и остается при этомъ неизмѣнно однимъ и тѣмъ же. Оно даетъ— и полнота его не истощается, даже не уменьшается, хотя бы и въ самой ничтожной степени.—Подобное сравненіе встрѣчается уже и у Филона. — Стремясь охарактеризовать непостижимое отношеніе творенія къ творцу Плотинъ употребляетъ еще одно сравненіе: твореніе относится къ творцу какъ тѣнь его, или какъ отраженіе. Въ этомъ символѣ выступаетъ ясно другая сторона, существенная для системы Плотина: несовершенство отраженія, копіи, по сравненію съ совершенствомъ первообраза. Платонъ принималъ, что между идеей и чувственными вещами существуетъ то же отношеніе, что между оригиналомъ и копіей; но при такомъ отношеніи между тѣмъ и другимъ нѣтъ прямой причинной связи. Тѣнь же и отраженіе содержать въ себѣ этотъ причинный моментъ.

Плотинъ не считалъ, какъ Платонъ, „первымъ“ во вселенной міръ идей. Опъ возвысилъ надъ міромъ идей „благо“, бывшее у Платона только самою высшей идеей; призналъ благо независимымъ отъ міра идей и стоящимъ выше сущности послѣдняго. При этомъ онъ поставилъ благо въ такое же отношеніе къ міру идей, въ какомъ, по ученію Платона, идеи стояли къ чувственнымъ вещамъ. Въ Платоновскомъ воззрѣніи измѣненъ былъ одинъ только пунктъ, сообразно съ общою задачею системы: Плотинъ присоединилъ причинный моментъ. Отсюда возникло основное для всего ученія Плотина представленіе, не выводимое изъ принципа причинности: дѣйствіе всегда менѣе совершенно, чѣмъ его причина; поэтому развитіе идетъ постепенно отъ совершеннаго ко все менѣе и менѣе совершеннымъ существамъ. Но время и пространство появляются только на послѣдней ступени этого развитія, въ чувственномъ мірѣ; поэтому само развитіе, конечно, не слѣдуетъ понимать, какъ нѣкоторый процессъ во вре-

мени или движеніе въ пространствѣ.—Единство, по мнѣнію Плотина, есть совершенство. Поэтому усиленіе несовершенства состоитъ въ томъ, что все сильнѣе выступаетъ множественность, дѣлимость и измѣняемость.—Изъ „перваго“, въ качествѣ второй сущности, исходитъ разумъ или умопостигаемый міръ. Изъ разума, какъ третья сущность, является душа. Она, въ свою очередь, создаетъ матерію. Такимъ образомъ всѣ ступени существующаго, не исключая и матерію, распредѣлены въ единой цѣпи причинной зависимости. Этимъ достигается извѣстная законченность, по крайней мѣрѣ по отношенію общему построенію системы,—законченность какою не обладала ни одна изъ предшествовавшихъ системъ. Въ самомъ дѣлѣ, у Плотина отношеніе каждой послѣдующей степени бытія къ предыдущей остается, въ общемъ, одно и то же; нѣкоторыя несущественныя модификаціи въ немъ можно оставить безъ вниманія. Это все то же отношеніе, которое мы изобразили, когда говорили о причинности первосущества,—отношеніе дѣйствія къ причинѣ, акциденціи къ субстанціи, копіи къ оригиналу, явленія къ вещи въ себѣ. Всѣ эти различныя виды отношенія содержатся въ томъ, что Плотинъ называетъ „послѣдованіемъ“ и „послѣбытіемъ“.—Сюда же Плотинъ присоединилъ еще и отношеніе стремленія къ цѣли. Нисходящее развитіе совершается безъ цѣли, благодаря одной необходимости природы. Обратное развитіе руководится цѣлью. Каждое послѣдующее звено развитія обращается къ ближайшему высшему, въ которомъ, и въ связи съ которымъ, оно существуетъ.—Въ немъ же оно и находитъ свою цѣль.

*Разумъ или умопостигаемый міръ.* Теперь намъ должно разсмотрѣть отдѣльныя ступени сущностей по порядку. Первая изъ нихъ разумъ или умопостигаемый міръ. Эта сущность, произведенная первой сущностью, должна быть множествомъ; иначе она не будетъ отличаться отъ единаго и совершенство ея не будетъ меньшимъ. Но съ другой стороны она—подобіе, отображеніе единаго, значить то же должна быть единствомъ. Сущность эта—разумъ (νοῦς).—Плотинъ считаетъ второю ступеню бытія то, что остальные мыслители этого направленія, исходя изъ платоновскаго ученія, дальше разработаннаго Аристотелемъ, считаютъ первою и высшею ступеню: божественный разумъ. Нововве-

деніе его именно и состояло въ томъ, что онъ благо поставилъ еще выше разума, надъ нимъ.—Далѣе Плотинъ поворачиваетъ на знакомые уже пути. Понятіе этого разума создано у него подъ вліяніемъ не только Платона, но и Аристотеля и позднѣйшихъ платоновцевъ. Сущность *νοῦς* состоитъ въ единствѣ мышленія и бытія. Сущее есть мыслящееся или мыслимое <sup>1)</sup>. Но мышленіе высшаго разума есть совершенная истина. Поэтому, мыслящееся не можетъ быть внѣ его, какъ нѣчто отличное отъ мыслящаго. Вѣдь совершенная истина можетъ быть свойственна только тому мышленію, которое обладаетъ самымъ своимъ объектомъ. Это невозможно, если мыслящееся находится внѣ мыслящаго. Въ послѣднемъ случаѣ мышленіе можетъ обладать только изображеніемъ своего объекта, поэтому совершенно истиннымъ быть не можетъ. Отсюда слѣдуетъ, что разумъ есть мышленіе, мыслящее само себя. Поэтому какъ мыслящее онъ — разумъ; какъ мыслящееся онъ — сущее. Дѣятельность разума мышленіе. Но въ божественномъ разумѣ дѣятельность не отлична отъ сущности, мыслящееся отъ мыслящаго. Божественный разумъ — сама чистая дѣятельность (энергія). Поэтому въ немъ мыслящее, мышленіе и мыслящееся — составляютъ одно и тоже.—Мышленіе его не есть мышленіе ищущее, двигающееся впередъ отъ сужденія къ сужденію съ помощью умозаключеній и доказательствъ, но мышленіе покоящееся, созерцающее, вѣчно и неизмѣнно обладающее своимъ объектомъ. Разумъ обращенъ къ единому, которое его произвело; онъ отражаетъ это единое. Единое — причина его бытія и его мышленія. Оно наполняетъ разумъ содержаніемъ. Но то, что въ первосуществѣ является нераздѣльнымъ единствомъ, въ разумѣ представляется множествомъ, образующимъ единую систему.—Всеразумъ есть все сущее. Но это „все“, какъ цѣлое состоитъ изъ многихъ единичныхъ моментовъ, изъ которыхъ каждый одновременно является и разумомъ, и сущимъ. Всѣ эти моменты отчетливо отдѣлены въ разумѣ и, несмотря на то, связаны въ единство. Для него нѣтъ прошедшаго, нѣтъ будущаго. Все содержаніе его всегда и одновременно находится въ немъ въ наличности.

<sup>1)</sup> Т. е. то, что можетъ стать объектомъ мышленія.

*Категоріи.* Крімъ мысленія и бытія, о которыхъ только что говорилось, разуму присущи движеніе и покой, тожество и различіе. Жизнь и движеніе являются признаками его, по скольку онъ есть мыслящее; покой и постоянство свойственны ему, какъ сущему. Тожество обусловлено тѣмъ, что сущность, являющаяся мыслящею и сущою, есть одна и таже сущность; кромѣ того многіе объекты мысли имѣютъ между собою нѣчто общее. Различность дана благодаря тому, что мыслящее отличается отъ мыслящагося и объекты мысли другъ отъ друга. Ибо каждое сущее можетъ мыслиться только какъ отличное отъ прочихъ сущихъ. — Изъ множественности сущихъ возникаетъ категорія числа и количества. Изъ особенностей каждаго отдѣльнаго сущаго — категорія качества. Множество, которое разумъ заключаетъ въ себѣ, состоитъ изъ понятій или идей, на которыя Плотинъ смотритъ, какъ на числа, по примѣру пифагорейцевъ. — Только что перечисленныя идеи суть основныя понятія (категоріи) простирающіяся на все сущее. Прочія выведены изъ нихъ. При этомъ всѣхъ идей столько въ *νοῦς*, сколько единичныхъ существъ въ чувственномъ мірѣ. Такимъ образомъ платоновскія идеи совершенно утратили у Плотина первоначальный свой характеръ, перестали быть родовыми типами. У него онѣ стали первообразами единичныхъ существъ. — Въ основѣ всѣхъ идей лежитъ нѣчто общее, субстратъ, въ которомъ отпечатлѣваются различимыя формы: это умопостигаемая матерія.

*Причинность идей.* Замѣчаніе наше, что основное направленіе плотиновскаго мысленія носитъ каузальный характеръ, справедливо и по отношенію къ идеямъ. Идеи не только первообразы единичныхъ существъ, но и должны быть причинами ихъ возникновенія. Поэтому Плотинъ представляетъ ихъ себѣ, какъ дѣйствующія силы. Раньше, когда разбиралась система Филона, мы упоминали о томъ, какія затрудненія связаны съ отождествленіемъ объектовъ мысли съ мыслями какого нибудь субъекта, а послѣднихъ — съ дѣйствующими сущностями. Плотинъ съ помощью своего ученія о разумѣ (*νοῦς*) удачно избѣгаетъ этой трудности. У него дѣйствительно устранено различіе между объектомъ мысли и субъектомъ мысли и затѣмъ каждая единичная мысль, вполне послѣдовательно, понимается какъ самомыслящій

разумъ. Если же единичная мысль такова, то она можетъ и дѣйствовать, и быть причиною.—Далѣе, разумъ, поскольку въ немъ предображенъ чувственный міръ со всѣми содержащимися въ немъ единичными существами, можно назвать умопостигаемымъ міромъ. Онъ отличается отъ чувственного міра тѣмъ, что не находится во времени и пространствѣ. Множественность въ немъ связана въ единство. Онъ свободенъ отъ всякаго несовершенства. Онъ вѣченъ и неизмѣненъ. Въ немъ царятъ гармонія, красота и блаженство.

*Душа.* Первосущество производитъ разумъ, а разумъ въ свою очередь производитъ, по природной необходимости, (безъ направленнаго на этотъ актъ намѣренія), третью сущность: д у ш у. Душа—слѣдствіе, явленіе, отображеніе *воѣа*. Она относится къ нему такъ, какъ высказанный логосъ къ мыслящемуся.—Какъ всякая копія душа менѣе совершенна, чѣмъ ея первообразъ. Несовершенство же ея состоитъ въ болѣе сильномъ проявленіи множественности въ ущербъ единству. Сама по себѣ, какъ существо умопостигаемое, душа недѣлима: но она обладаетъ способностью дѣлиться, входя въ созданный ею пространственно-чувственный міръ, одушевляя всѣ его части и единичныя тѣла и части этихъ тѣлъ. Но дѣлится при этомъ не сама она по существу, а лишь ея дѣйствіе. — Тѣла дѣлимы. Они не могутъ принять въ себя все дѣйствіе души въ цѣломъ. Поэтому въ нихъ проявляются частичныя дѣйствія души.—Это ученіе Плотина развилось на основѣ одного мѣста въ „Тимей“, гдѣ Платонъ говоритъ, что душа есть смѣшеніе дѣлимой и недѣлимой субстанціи.—Мышленіе—дѣятельность души, присущая ей, какъ подобію, отображенію *воѣа*. Только ея мышленіе менѣе совершенно. Оно ищетъ, оно идетъ впередъ. Кромѣ того мышленіе не единственная дѣятельность души. Если душа взираетъ на ту сущность, которая предшествуетъ ей,—на *воѣз*,—она мыслитъ; если она обращаетъ вниманіе на саму себя, то стремится къ самосохраненію; если она обращаетъ вниманіе на то, что слѣдуетъ за нею (на матерію) то стремится упорядочить послѣднюю и оформить по тѣмъ образцамъ, которыя созерцала въ *воѣѣ*. Въ зависимости отъ этого къ способности мышленія присоединяется способность хотѣнія. Уже по самой сущности своей душа имѣетъ двоякаго рода отношенія: связана и съ тѣмъ, что выше ея, и съ тѣмъ, что ниже

ея. Хотя *во̄;* также занимаетъ средину между высшимъ его и низшимъ, но двойственной связи этой въ немъ нѣтъ.

*Матерія.* Природѣ души присуще свойство производить матерію. Душа послѣдній членъ умопостигаемаго міра. За нею слѣдуетъ уже чувственное. Постепенное исхождение изъ единаго, изъ блага, достигаетъ здѣсь той ступени, на которой, правда, имѣется еще сила для произведенія дальнѣйшей сущности, но эта произведенная сущность (матерія) уже должна завершить весь процессъ порожденія: она уже не имѣетъ въ себѣ нисколько ни блага, ни единства. Свѣтлая атмосфера, окружающая умопостигаемое солнце, заканчивается на этой ступени и переходитъ во мракъ.—Матерія не имѣетъ единства, не имѣетъ порядка, формы, внѣшняго вида. Она не-сущее, потому что отличается отъ всего сущаго. Но она не есть и абсолютное ничто. Она существуетъ въ другомъ смыслѣ слова, чѣмъ сущее. Нагляднаго представленія о ней мы образовать не можемъ. Только изъ смѣнн качествъ въ тѣлахъ мы заключаемъ, что въ основѣ смѣняющихся качествъ лежитъ лишенный качествъ субстратъ. Представленіе это образуется у насъ путемъ абстракціи отъ всѣхъ опредѣленныхъ свойствъ тѣлъ.—Какъ полное отсутствіе блага, и какъ противоположность благу эта матерія есть зло. Душа должна была породить такой субстратъ. Иначе она не могла удовлетворить присущее ей стремленіе къ приведенію въ дѣйствіе своихъ силъ (т. е. идей, заимствованныхъ у *во̄;*а).—Конечно, это порожденіе и формированіе матеріи душою не должно представлять себѣ какими нибудь временными, слѣдовавшими во времени другъ за другомъ процессами. Мы, говоритъ Плотинъ, разлагаемъ этотъ процессъ на болѣе ранній и послѣдующій моменты только въ отвлеченномъ мышленіи, для того чтобъ сдѣлать его отчетливѣе. Не было такого времени, когда душа уже произошла изъ *во̄;*а, а міръ еще не существовалъ. Если тѣлъ не было—говоритъ онъ, то и душа не могла появиться. Нѣтъ такого мѣста, кромѣ тѣлъ, существованіе въ которомъ соотвѣтствовало бы ея сущности. Не было никогда и неупорядоченной матеріи.—Такимъ образомъ здѣсь мы имѣемъ дѣло съ вѣчнымъ единымъ процессомъ, который въ отвлеченномъ мышленіи разлагается на три послѣдовательныхъ момента: происхожденіе души изъ *во̄;*а, порожденіе матеріи

душою, формированіе матеріи въ міръ тѣлъ (производимое тоже душою). Въ этомъ заключается отрицаніе временнаго начала міра и конца міра. Отдѣльныя части чувственнаго міра — преходящи, но весь онъ, какъ цѣлое, также вѣченъ.

*Міровая душа и природа.* Все, что сказано только что, относится прежде всего ко всеобщей душѣ или міровой душѣ. Такъ какъ она занимаетъ промежуточное положеніе между *νοῦς* и чувственнымъ міромъ, въ ней можно различать двѣ стороны. Съ одной стороны она обращена къ *νοῦς*, какъ существо интеллектуальное, получающее идеи свои отъ него; съ другой стороны она обращена къ міру тѣлесному и формируетъ его по образцу этихъ идей. Иногда кажется, что Плотинъ различаетъ высшую и низшую міровую душу. Но этимъ онъ не уничтожаетъ единства міровой души, а только раздѣляетъ въ абстракціи обѣ основныя функціи, содержащіяся въ ея существѣ.— Поскольку имѣется въ виду обращенная къ тѣлесному міру функція міровой души, послѣдняя называется природою и дѣйствуетъ безъ сознанія.

*Единичныя души.* Всѣ единичныя души содержатся въ міровой душѣ и связаны въ единую систему душъ. Онѣ тождественны съ идеями, которыя получаетъ душа отъ *νοῦς*.—Идеи въ *νοῦς*, какъ мы уже видѣли, Плотинъ также считаетъ дѣйствующими силами и духами. Въ душѣ, — отображеніи *νοῦς*, — этимъ духамъ соотвѣтствуютъ въ такомъ же числѣ, зарождающія разумныя силы (*σπερματικοὶ λόγοι*), дѣйствующія въ матеріи. Въ этомъ пунктѣ Плотинъ имѣетъ возможность, въ существенномъ, примкнуть къ стоическому представленію о зарождающихъ силахъ. — Градація природныхъ формъ вплоть до человѣка основывается, по мнѣнію Плотина, на томъ, что душа сообщаетъ матеріи лишь столько силы, сколько можетъ послѣдняя въ себя принять. Поэтому въ существахъ природы проявляется то большая, то меньшая часть душевныхъ силъ. Сама душа остается при этомъ недѣлимой.—Пространственное сосуществованіе отдѣльныхъ тѣлъ также касается только матеріи: сама душа находится не въ пространствѣ, слѣдовательно не раздѣлена пространственно.

*Симпатія и красота космоса.* Единство міровой души

является для Плотина основою красоты и гармоніи космоса. Благодаря ему весь міръ является единымъ живымъ существомъ, въ которомъ все находится въ симпатической связи со всѣмъ. Ученіе о симпатіи космоса служитъ у него основаніемъ для защиты магіи и мантиковъ,—какъ это было уже у стоиковъ. Замѣчательно, что Плотинъ въ одушевленныхъ выраженіяхъ восхваляетъ красоту, гармонію и совершенство міра, не смотря на свое презрѣніе къ чувственному: красота присуща космосу, какъ отображенію умопостигаемаго міра; поэтому хотя космосъ и образованъ изъ матеріи, т. е. принципа зла, — это не можетъ уничтожить его красоту. Онъ менѣе совершененъ, чѣмъ умопостигаемый міръ; однако въ своемъ родѣ онъ совершененъ, такъ совершененъ, какъ только можетъ быть матеріальный космосъ. Онъ составляетъ необходимую составную часть „всего“. Слѣдовательно матерія не испортила міръ, какъ цѣлое. Ее можно назвать принципомъ зла только имѣя въ виду ту роль, которую она играетъ въ жизни единичныхъ человѣческихъ душъ.

*Судьбы и задачи человѣческихъ душъ.* Теперь, мы переходимъ къ ученію Плотина о человѣческой душѣ, ея судьбахъ и задачѣ. Вся метафизика его, о которой мы только что говорили, должна служить лишь фундаментомъ для этого ученія. Здѣсь насъ опять встрѣчаютъ древнія пифагорейскія представленія о паденіи души и возвращеніи ея на небесную родину. У Плотина они поставлены только въ большую систематическую связь. — Единичная душа человѣческая, какъ мы уже видѣли, есть часть міровой души; но ей предоставленъ даръ самостоятельнаго и свободнаго дѣйствованія. Передъ первымъ своимъ воплощеніемъ душа, какъ часть міровой души, обитала въ умопостигаемомъ мірѣ. Она была обращена къ высшимъ областямъ, созерцала все сущее, созерцала и сверхсущее благо. Воплощеніе ея обусловлено всеобщей необходимостью. Міровая душа необходимо должна пронизать все, находящееся ниже ея, своими силами, т. е. единичными душами,—формировать все. Но въ то же время воплощеніе является и свободнымъ дѣйствіемъ единичной души. Всеобщая необходимость проявляется въ ней, какъ ея собственное непреоборимое стремленіе. Но когда единичная душа обратилась къ дѣйствованію

въ чувственномъ мірѣ, она позабыла свое достоинство и свое происхожденіе, отдалась всецѣло низшему призванію и утратила внутреннюю связь съ высшими областями цѣлаго и съ божествомъ.

*Отклоненіе души отъ божества.* Плотинъ не думаетъ, что единичная душа при этомъ можетъ вполне оторваться отъ міровой души и перестать быть ея частью. Душа просто отвращается отъ бога. Поэтому она утрачиваетъ познаніе его и самой себя. вмѣсто того она начинаетъ желать и высоко цѣнить вещи, которыя гораздо ниже ея достоинства.—То, что она дѣлаетъ послѣ совершившагося отклоненія отъ божества, дѣлаетъ уже произвольно, не по своей волѣ. Ибо свобода состоитъ въ томъ, чтобы слѣдовать высшей необходимости, соответствующей собственной природѣ души. Теперь она не свободна, потому что слѣдуетъ необходимости низшей, нисходящей отъ матеріи.— Плотинъ представляетъ себѣ ниспаденіе души въ образахъ, какъ развертываніе падающей внизъ протяженной субстанции, прикрѣпленной вверху. Она растягивается внизъ, а вершина ея остается на высотѣ, вверху.—Такъ какъ небо есть самая совершенная часть космоса, а потому наиболѣе сходная съ умопостигаемымъ міромъ, то оно населяется душами прежде всего прочаго и обитателей въ немъ больше, чѣмъ въ другихъ частяхъ космоса. На небѣ души принимаютъ тѣло и нисходятъ съ послѣднимъ все глубже внизъ. Нѣкоторыя изъ нихъ ниспадаютъ до самыхъ глубочайшихъ областей, до твердой землеподобной субстанции, которая менѣе всего способна стать причастною безтѣлесному. — Для цѣлаго, конечно, это необходимо. Такимъ образомъ всѣ тѣла, даже самыя низшія, поскольку позволяютъ ихъ свойства, получаютъ душу и форму. Но для самой души это не есть благо.

*Душа и тѣло.* Какъ должны мы мыслить связь души съ тѣломъ? Само собою разумѣется — по аналогіи съ прочими связями между двумя слѣдующими одна за другой ступенями бытія. Душа, существо умопостигаемое, не можетъ быть заключена въ тѣлѣ, какъ въ сосудѣ. Наоборотъ, высшее существо всегда объемлетъ, скрѣпляетъ и носитъ низшее. Низшее существо есть излученіе, явленіе высшаго. Такъ же слѣдуетъ представлять и отношеніе души къ тѣлу.

Въ тѣлѣ можно различать двѣ составныя части: 1) матерію, которую должна была создать для себя душа, чтобы отпечатлѣть въ ней свои логосы (*λόγοι σπερματικοί*), совершенно такъ же, какъ *ωὄη*; создалъ умопостигаемую матерію, въ качествѣ общаго субстрата всѣхъ идей; 2) душу, излученную въ матерію. Но излученная душа есть только тѣнь, только явленіе дѣйствительной души. Въ извѣстномъ смыслѣ она больше принадлежитъ къ тѣлу, чѣмъ къ душѣ; но она связана и съ самою душою. Ибо когда послѣдняя отдѣляется отъ тѣла, то увлекаетъ съ собою изъ него и этотъ призрачный свой образъ. Плотинъ пользуется этимъ излученіемъ, этою тѣнью, для того, чтобы сдѣлать понятнымъ общеніе души съ матеріальнымъ тѣломъ. И въ мірѣ есть высшая и низшая душа, которыя такъ же относятся другъ къ другу, какъ единичная душа къ своему излученію въ тѣло.—Такая феноменальная душа въ тѣлѣ соотвѣтствуетъ низшимъ, неразумнымъ частямъ души въ платоновскомъ ученіи, а также растительной и животной душѣ у Аристотеля. Плотинъ примѣняетъ это понятіе для того, чтобы отстранить отъ собственно души тѣ дѣятельности, которыя не соотвѣтствуютъ ея безтѣлесной сущности. Прежде всего оно даетъ ему возможность исключить изъ души въ собственномъ смыслѣ слова—раздѣленіе. Тѣло оживлено во всѣхъ своихъ частяхъ и притомъ различнымъ образомъ. Но не слѣдуетъ думать, что сама душа раздѣляется по частямъ тѣла и оживляетъ каждую изъ нихъ какою нибудь одною своею частью. Она дѣйствуетъ на каждую часть тѣла вся цѣликомъ; только силы ея проявляются при этомъ не всѣ, а лишь часть ихъ, соотвѣтственная свойствамъ данной части тѣла.—Далѣе Плотинъ заявляетъ, что чувственное удовольствіе и неудовольствіе, чувственныя хотѣнія, чувственное воспріятіе — суть переживанія „тѣни души“. Душа въ собственномъ смыслѣ слова не можетъ ихъ испытывать; она только ихъ представляетъ.—Наше „я“ есть, собственно говоря, божественная часть души. Но благодаря связи съ тѣломъ къ этой божественной части души присоединяется низшая, чувственная, такъ же относящаяся къ ней, какъ теплота къ огню, изъ котораго излучается. Поэтому чувствованія, низшія хотѣнія и чувственныя воспріятія являются „моими“ только въ несобственномъ смыслѣ слова, при расширеніи смысла понятія „я“.—Плотинъ идетъ еще далѣе.

Онъ учить, что грѣхи и дурныя качества и этическія добродѣтели и соотвѣтственныя имъ дѣйствія суть только состоянія и дѣйствія „я“ въ широкомъ смыслѣ слова, не души въ собственномъ смыслѣ слова. Собственно душа чужда заблужденій и грѣховъ. Не она терпитъ наказаніе въ Гадесѣ за грѣхи, не она должна странствовать отъ тѣла къ тѣлу. Представленіе, что всякое страданіе, всякое бѣдствіе человѣческой жизни нисколько не касаются нашего собственнаго я, а касаются только того животнаго, которое мы носимъ за собою, должно возвышать и подымать насъ надъ этимъ страданіемъ.

*Воображеніе.* На границѣ между низшею и высшею душою стоитъ сила воображенія. Это дѣятельность самой души. Тѣло ей непрічастно. Но предметомъ ея служатъ, все таки, чувственно-воспринимаемыя вещи.

*Логосъ.* Сама высшая душа состоитъ изъ логоса и  $\psi\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 'а, которые относятся другъ къ другу, какъ матерія и форма. Логосъ — познавательная сила, спеціально свойственная душѣ, въ противоположность  $\psi\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 'у; это мѣстопробываніе ищущаго и впередъ идущаго мышленія. Логосъ мыслить, если онъ обращенъ къ  $\psi\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 'у; если онъ отвращается отъ него, то остается пустымъ. Такимъ образомъ, понятія свои получаетъ онъ отъ  $\psi\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 'а, въ которомъ они вѣчно существуютъ въ актуальномъ состояніи.

*Возвращеніе души къ Богу.* Слѣдовательно душа (логосъ) можетъ выполнить свою задачу только тогда, когда отвратится отъ чувственности и обратится къ  $\psi\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 'у и чрезъ посредство  $\psi\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 'а къ сверхъразумному благу, божеству. Пока душа связана съ тѣломъ, она не можетъ достигнуть этой своей цѣли—возвращенія къ Богу и уподобленія Богу, или же достигаетъ ея лишь рѣдко и на краткія мгновенія. Чтобы мочь достигнуть цѣли послѣ смерти душа должна заботиться объ отрѣшеніи отъ тѣла еще во время своей земной жизни. Если она слишкомъ глубоко запуталась въ чувственномъ и забыла высокое свое происхожденіе, то и послѣ смерти будетъ неспособна вознестись въ сверхъчувственный міръ. Она должна тогда связать себя съ другимъ тѣломъ человѣческимъ, животнымъ или растительнымъ, смотря по степени своей вины. Болѣе чистыя души пере-

селяются на небесныя свѣтила. Только самая чистыя могутъ вернуться къ божеству.

*Ученіе о добродѣтели.* На этихъ предпосылкахъ Плотинъ строитъ свое ученіе о добродѣтели. Онъ отвергаетъ не только эпикурейское ученіе о добродѣтели, по которому удовольствіе есть благо, неудовольствіе—зло, стремленіе же къ удовольствію и уклоненіе отъ неудовольствія—добродѣтель. Онъ не согласенъ и со стоическимъ ученіемъ.—Стоическая этика сначала объявляетъ высшимъ благомъ добродѣтель и, повидимому, начинаетъ парить высоко. Но скоро она со своею прекрасною добродѣтельною вновь оказывается на землѣ: выдаетъ за добродѣтель правильный выборъ чувственныхъ вещей.—Самъ Плотинъ слѣдуетъ Платону, который ставитъ задачей человѣка уподобленіе Богу. Но четыре кардинальныхъ добродѣтели, понятія которыхъ Платонъ развилъ въ своемъ „Государствѣ“, не тѣ добродѣтели, съ помощью которыхъ мы становимся подобными божеству.

*Гражданскія, очищающія и теоретическія добродѣтели.* Платоновскія добродѣтели—добродѣтели гражданскія и связаны съ дѣятельною жизнію. А послѣдняя движется въ чувственномъ мірѣ и не приводитъ къ богоуподобленію. Сущность гражданскихъ добродѣтелей — упорядоченіе и умѣреніе жизни влеченій, свойственной низшей душѣ. Этого недостаточно. Связь съ тѣломъ сама по себѣ пятнаетъ душу и есть зло для души. Значитъ, должно не только умѣрять чувства и хотѣнія, но и вообще отрѣшиться душу отъ пятнающей связи съ тѣломъ.—Сущность болѣе высокой добродѣтели — очищеніе (*κάθαρσις*). Но очищеніе — только путь ведущей къ чистотѣ. Очищающая (кавартическая) добродѣтель тоже, значитъ, не можетъ быть тою добродѣтельною, которая уподобляетъ насъ божеству. Если путемъ очищенія устранено все, что отдѣляло насъ отъ Бога, душа должна обратиться опять къ своему первоисточнику. Самыя высшія добродѣтели она приобретаетъ только при соединеніи съ высшомъ. Изъ этихъ рассужденій видно, что этика Плотина удѣляетъ практической дѣятельности только подчиненное, второстепенное значеніе. Высшая задача человѣка—въ теоретической дѣятельности. Плотинъ прямо говоритъ, что всякая практическая дѣятельность существуетъ ради теоретической.—Но есть еще высшая цѣль, чѣмъ жизнь въ высшѣ:

это соединеніе съ тѣмъ единымъ, которое находится по ту сторону *νοῦ*:а, съ самимъ божествомъ. Къ нему не можетъ привести мышленіе, такъ какъ единое находится по ту сторону всего мыслимаго. Единственный путь къ нему—восторженный экстазъ, въ которомъ изъ сознанія исчезаетъ всякая множественность представленія, и душа, сама сдѣлавшаяся единствомъ, приходитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ единымъ.

*Теизмъ и пантеизмъ.* Въ религіозномъ отношеніи ученіе Плотина можно назвать примиряющею серединой между теизмомъ и пантеизмомъ, между монотеизмомъ и политеизмомъ. Плотинъ отличаетъ высшее божество отъ міра и возвышаетъ его далеко надъ міромъ. Постолюку онъ теистъ. Но, по мнѣнію его, всѣ прочія существа не только происходятъ изъ этого единаго существа, но и остаются въ немъ, какъ его излученія; оно носитель ихъ, оно ихъ содержитъ въ себѣ. Въ этомъ смыслѣ Плотинъ пантеистъ.

*Политеизмъ.* При такомъ пониманіи исчезаетъ и различіе между монотеизмомъ и пантеизмомъ. Плотинъ находитъ, что политеизмъ соединимъ съ его культомъ абсолютнаго. Онъ объявляетъ себя защитникомъ политеизма. Всѣ въ своемъ родѣ совершенныя проявленія божественнаго существа—боги. Божествомъ является не только *νοῦ*; и содержащіяся въ немъ единичныя духи, но и міровая душа, и единично содержащіяся въ ней души, поскольку онѣ остаются въ высшихъ областяхъ космоса и не ниспадаютъ въ подлунный міръ. Такимъ образомъ Плотинъ приобретаетъ возможность принять въ свою систему политеистическую религію. Возникаетъ представленіе о мірѣ боговъ, имѣющемъ много различныхъ по цѣнности и достоинству ступеней. Небесныя свѣтила также суть видимыя боги.—Послѣдователи Плотина дальше разработали эти теологическую сторону его системы. У Порфирія и Ямвлиха новоплатонизмъ завершается философскою апологіею политеизма.

*Вѣра въ демоновъ.* Воздушное пространство по мнѣнію Плотина (какъ и многихъ философовъ до него) населено добрыми и злыми демонами. Эта вѣра въ демоновъ также все болѣе и болѣе развивалась у послѣдователей Плотина и переходила въ фантастически-суевѣрныя представленія.

Благодаря своему крайнему спиритуализму Плотинъ совершенно утратилъ пониманіе закономерной связи физическихъ процессовъ. Всѣ дѣйствія въ мірѣ носятъ характеръ разумныхъ или душевныхъ дѣйствій. Механическіе процессы, обусловленные толчкомъ и давленіемъ, суть только несущественныя акциденціи психическихъ дѣйствій. — Вся психическая жизнь въ космосѣ образуетъ единство; поэтому симпатическія дѣйствія на разстояніи могутъ передаваться на какое угодно большое пространство. Эта сторона платиновскаго ученія больше всего прочаго привела послѣдователей его къ самымъ крайнимъ суевѣріямъ.

Магія и теургія. Магія и теургія сдѣлались въ школѣ Ямвлиха непремѣнной принадлежностью философіи. Больше всего обсуждался вопросъ, должна ли душа при бѣгствѣ своемъ отъ чувственнаго и возвращеніи къ божеству пользоваться помощью демоновъ и ангеловъ? и можно ли обезпечить себѣ эту помощь заклинаніями, посвященіями и другими магическими дѣйствіями? Все дальнѣйшее развитіе этого направленія не имѣетъ цѣнности для исторіи философіи, поэтому мы не будемъ прслѣживать его дальше.

Позднѣйшіе новоплатоновцы. Въ философскомъ отношеніи господствовавшая въ IV вѣкѣ по Р. Х. школа Ямвлиха главнымъ образомъ перерабатывала и дополняла представленіе умопостигаемаго міра, данное Плотиномъ, вставляя новыя промежуточныя сущности. Мы не будемъ слѣдить и за этими измѣненіями. — Въ V вѣкѣ новоплатонизмъ имѣлъ еще одного достойнаго уваженія представителя — Прокла (410 — 485), который былъ главой платоновской школы въ Афинахъ. Преемниками его были Маринъ, Исидоръ и Дамаскій. — Въ 529 году эдиктомъ кесаря Юстиніана Платоновская школа въ Афинахъ была закрыта. Послѣдніе представители ея, (между которыми кромѣ Дамаскія и Присциана, былъ Симплицій, превосходный комментаторъ аристотелевскихъ произведеній) переселились въ Персію, къ царю Хозрою. Греческая философія была изгнана изъ своего отечества и должна была искать убѣжища у варваровъ. Такъ безславно закончилось ея болѣе чѣмъ тысячелѣтнее развитіе.

## Литература.

### Источники.

Отъ произведеній греческихъ философовъ, предшествовавшихъ Платону, остались только отрывки. Они дополняются извѣстіями доксографическаго характера. Тоже приходится сказать и о современникахъ Платона и Аристотеля.

Наоборотъ, произведенія Платона дошли до насъ всѣ, безъ пробѣловъ. Отъ Аристотеля дошло много строго-научныхъ произведеній; сочиненія же предназначенныя для болѣе обширнаго круга читателей и вся масса сборниковъ матеріаловъ по отдѣльнымъ наукамъ сохранились только въ отрывкахъ. — Отъ Теофраста дошло нѣсколько полныхъ сочиненій и остатки нѣсколькихъ другихъ. Отъ Эпикура сохранились три письма и нѣчто вродѣ философскаго катехизиса (у Діогена Лаэртія). Отъ главнаго его сочиненія по физикѣ разысканы только скудные остатки на клочкахъ папируса въ Геркуланумѣ. Эту потерю не можетъ вознаградить дидактическое стихотвореніе Лукреція „De rerum natura“, такъ какъ въ немъ эпикурейская физика излагается для начинающихъ. — Отъ главныхъ представителей древней и средней Стои также не сохранилось полныхъ произведеній, кромѣ „гимна Зевсу“ Клеанта. Но нѣкоторыя произведенія средней Стои (напр., книга Панэція объ обязанностяхъ) извѣстны намъ въ латинской переработкѣ Цицерона. — Безъ Цицерона мы очень мало бы знали и о средней и о новой Академіи. Его сочиненія самый богатый источникъ нашихъ свѣдѣній объ эллинистической философіи отъ III до I вѣка до Р. X. Но при пользованіи ими нужны осторожность и критика, такъ какъ Цицеронъ вполне владѣетъ знаніемъ предмета только тамъ, гдѣ дѣло касается Новой Академіи. — Изъ римской эпохи императоровъ до насъ дошло очень много философскихъ сочиненій на греческомъ и на латинскомъ языкѣ. Къ нимъ надо причислить и значительную часть христіанской литературы. Эти произведенія, поскольку въ нихъ содержатся новыя мысли, служатъ источникомъ для исторіи философскаго развитія современной имъ эпохи. Но главный и въ значительной степени преобладающій мате-

риаль, съ которыми оперируютъ ихъ авторы, перешелъ изъ сокровищницы мыслей аттическаго и эллинистическаго періода. Поэтому они доставляютъ намъ данныя для воспроизведеніи утраченныхъ болѣе раннихъ произведеній.—Для исторіи платонизма въ нашемъ распоряженіи находятся объемистыя собранія произведеній Плу т а р х а изъ Херонеи (онъ же доставляетъ богатый матеріаль и для исторіи всѣхъ прочихъ школъ, особенно эллинистическаго періода); П л о т и н а; П о р ф и р і я, Я м в л и х а, П р о к л а и другихъ новоплатоновцевъ. Сюда же относится и обширное собраніе произведеній Ф и л о н а изъ Александріи.—Для исторіи аристотелевской философіи богатый источникъ составляетъ длинный рядъ комментариевъ къ Аристотелю (*Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae*). Самые важныя изъ нихъ комментаріи Александра изъ Афродизіи и Симплиція. Комментаріи Симплиція, особенно изданный Н. Diels'омъ комментарій къ физикѣ, являются однимъ изъ главныхъ нашихъ источниковъ, свѣдѣній о досократовцахъ.—Произведенія врача Галена содержатъ натурфилософію, посредствующую между аристотелевскимъ и стоическимъ ученіями.—Представителямъ стоицизма являются такіе писатели, какъ Сенека, Музоній, Эпиктеръ, Герокль, Маркъ Аврелій.—Пирроновскій скепсисъ въ дошедшей до насъ литературѣ представленъ превосходными сочиненіями Секта эмпирика. Они же являются богатымъ источникомъ свѣдѣній объ Энезидемѣ и Новой Академіи и о догматикахъ, съ которыми боролись скептики, особенно о стоикахъ.—Для исторіи всѣхъ школъ вообще доставляетъ матеріалы трудъ Діогена Лаэртція, „Жизнеописанія философовъ“, содержащій въ себѣ и доксографическіе очерки отдѣльныхъ системъ. Для той же цѣли служатъ и доксографы въ собственномъ смыслѣ слова (Арій Дидимъ, Азцій) образцово изданные Diels'омъ въ его „*Doxographi graeci*“ (Berlin, Reimer, 1879).

*Собранія фрагментовъ.*

Наши „сборники фрагментовъ“ представляютъ изъ себя попытку сопоставить въ легко обозримомъ видѣ, критически просѣять и обработать дошедшій до насъ матеріалъ для изученія утраченныхъ философскихъ произведеній. Данныя этихъ сборниковъ черпаются главнымъ образомъ изъ литературы императорскаго періода, нѣсколько главныхъ произведеній которой мы перечислили выше. Но уже сочиненія Аристотеля, который обыкновенно предпосылалъ своимъ собственнымъ разъясненіямъ проблемы критическую исторію ея, служатъ для насъ сокровищницей въ высшей степени цѣнныхъ извѣстій о древнихъ мыслителяхъ. — Самыя важныя изъ собраній фрагментовъ слѣдующія: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Herm. Diels*. I Aufl. (Berlin. Weidmann 1905) 2 Aufl. I Bd. (1906). II Bd. (Erste Hälfte) II Aufl. (содержитъ въ себѣ и отрывки старшихъ софистовъ). — *Poëtarum philosophorum fragmenta* ed. H. Diels (*Poëtarum graecorum fragmenta auctore U. de Willamowitz collecta*. III 1) (Weidmann, 1901). — (Для исторіи древней академіи у насъ имѣются только предварительныя обработки фрагментовъ единичныхъ авторовъ: какъ то *Heraclidis Pontici fragmenta* von Otto Voss. Rost. Doktordissertation; *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* v. Richard Heinze).

*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* collegit Val. Rose (Teubner, 1886). (Для большинства древнихъ перипатетиковъ у насъ до сихъ поръ нѣтъ удовлетворительнаго собранія фрагментовъ). — Фрагменты Тимона изъ Фліунта, главнаго литературнаго представителя пирроновскаго скепсиса, собраны С. Wachsmuth'омъ въ *Sillographorum graecorum reliquiae*. (Leipz. 1885). — *Épicurea*, ed. Herm. Usener (Teubner, 1887). — со-держитъ сохранившіяся сочиненія Эпикура и фрагменты, исключая книгъ *περί φύσεως*. — *Metrodori Epicurei fragmenta* collegit Alfred Koerte (Bonner Doktordissertation). — *Stoicorum veterum fragmenta* collegit I. ab. Arnim Vol. I—III. (Teubner 1903—5). — Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes* (Cambridge, 1891).

## Литература.

Тщательно составленный указатель литературы по истории греческой философии содержится въ Grundriss der Geschichte der Philosophie Fr. Ueberweg'a I Teil: Das Altertum, bearb. und herausg. von M. Heinze (Berlin 1886).—Наибольше важные произведения:

1) *Общие обзоры истории философии*: Diétr. Tiedemann Geist der speculativen Philosophie (Marburg 1791—7); W. Gottl. Tennemann, Geschichte der Philosophie. (Leipzig. 1798—1819). (Обработана съ кантіанской точки зрѣнія).—Heinr. Ritter. Geschichte der Philosophie. (Hamb. 1829 pf.). (Шлейермахеровская точка зрѣнія). Теперь къ этимъ трудамъ обращается только ученый изслѣдователь, желающій ознакомиться съ исторіей общаго пониманія греческой философии или исторіей пониманія какой нибудь отдѣльной ея проблемы.

2) *Спеціальныя изложенія истории греческой философии*: Christ. Aug. Brandis. Handbuch der Geschichte der griechisch römischen Philosophie. (Berlin 1835 pf.).—Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 5 Bde. 4 Aufl. (1876 ff. Bd. 1 и 2. V. Aufl. 1892 ff.) Это мастерское произведение составило эпоху какъ въ дѣлѣ собиранія и критической оцѣнки матеріала, такъ и въ дѣлѣ исторической и философской обработки послѣдняго. Всѣ прежнія изложенія остались въ тѣни и вытѣснены имъ изъ употребленія. Одной этой книги достаточно для научнаго углубленія въ исторію греческой философии. такъ какъ всюду въ примѣчаніяхъ приведены греческіе тексты тѣхъ мѣстъ, на которыхъ основывается изложеніе. Но какія несравненныя преимущества ни имѣетъ этотъ трудъ Целлера, на него, конечно, не слѣдуетъ смотрѣть, какъ на окончательное, завершающее изложеніе предмета. Наоборотъ, его появленіе вывало усиленную дѣятельность въ области изслѣдованія греческой философии. Благодаря этому добыто много новыхъ цѣнныхъ результатовъ во всѣхъ ея отдѣлахъ: въ критикѣ дошедшихъ свѣдѣній, въ установкѣ новыхъ фактовъ изъ исторіи ученій, въ оцѣнкѣ исторической зависимости отдѣльных системъ, въ опредѣленіи мотивовъ мысли, изъ кото-

рыхъ возникли ученія отдѣльныхъ философовъ. Не смотря на это, трудъ Целлера все таки останется надолго еще недостижимымъ мастерскимъ образцомъ историко-критической обработки древней философіи.

Совсѣмъ другой характеръ носить выходящее въ послѣднее время произведеніе Гомперца — Theodor Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. I Bd. 2 Auf. (1903) (отъ начала философіи до эпохи софистовъ); II Bd. 2 Auf. (1903) (Сократъ, Сократовцы и Платонъ). III Bd. (1906 f.) (Аристотель). Гомперцъ не приводитъ матеріаловъ, послужившихъ для него источникомъ; не разбираетъ ученыхъ споровъ. Онъ старается дать общую картину античной философіи, основанную на самостоятельной обработкѣ источниковъ. Изложеніе его, ясное и красивое по формѣ, рассчитано на болѣе широкій кругъ образованныхъ читателей. Исходная точка зрѣнія Целлера—видоизмѣненное гегеліанство, нисколько не мѣшающее у него пониманію фактическаго матеріала. Гомперцъ же пишетъ свою исторію античной философіи съ точки зрѣнія современнаго „просвѣтительства“, отвращающагося отъ всякой метафизики; съ точки зрѣнія эмпиризма, носящаго преобладающій естественно-научный характеръ. Въ связи съ этимъ іонійскіе натурфилософы и другіе представители „просвѣтительства“ выдвинуты у него на первый планъ, а платоновская и аристотелевская метафизика представляется уклоненіемъ отъ правильной линіи развитія.—Короткій очеркъ исторіи древней философіи далъ Windelband въ Iwan Müllers Handbuch d. klass. Altertumwissenschaft.

3) *Спеціальныя изслѣдованія* развитія отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ и проблемъ, разрабатывающія свою тему частью въ области одной исторіи античной философіи, частью на всемъ протяженіи исторіи философіи вообще.— Упомянемъ нѣсколько главныхъ сочиненій этого рода: Негм. Siebeck. Geschichte der Psychologie. (Gotha, 1880, 84). Theob. Ziegler. Geschichte der Ethik. I Abt. Die Ethik der Griechen und Römer. (Bonn. 1881.). Karl Prantl. Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. Die Entwicklung der Logik im Altertum (Leipzig. 1885). A. B. Krische. Die theologischen Lehren der griechischen Denker (Götting. 1840); M. Heinze. Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie

(Oldenburg, 1872). P. Natorp. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. (Berlin. 1884).

4) Чрезвычайно богата литература, основанная къ отдѣльнымъ философамъ или философскимъ школамъ, а также сочиненія объ отдѣльныхъ ихъ трудахъ и ученіяхъ. Относительно ея мы отсылаемъ читателя къ указателю литературы у Ueberweg-Heinze и къ соответственнымъ отдѣламъ Zeller's Phil. der. Gr.

Кто пожелалъ бы по одной книгѣ ознакомиться съ главными ученіями греческихъ философовъ въ выборкахъ изъ подлинниковъ, въ изложеніи самихъ авторовъ на греческомъ и латинскомъ языкахъ, тотъ долженъ обратиться къ превосходному произведенію: *Historia philosophiae graecae; testimonia auctorum collegerunt notisque instruxerunt H. Ritter et L. Preller. Editio octava q. cur. Ed. Wellmann. (Gotha, 1898. Первое изданіе вышло въ 1838 г.)*.

#### *Отдѣльныя произведенія*

(кромѣ поименованныхъ выше), которыми авторъ пользовался при изложеніи нѣкоторыхъ вопросовъ:

Стр. 6 и сл. *Досократовцы*: Tannery, Pour l'histoire de la science helléne.—Стр. 51 и сл. *Платонъ*. В. Виндельбанда (есть русскій переводъ).—Стр. 77 и сл. *Аристотель* Aristoteles, von H. Siebeck. (in Fromanns Klassikern der Philosophie). Стр. 155 и сл. *Столческая философія* L. Stein. Die Psychologie der Stoa. (Berl. Calvary. 1888).—Ad. Bonhöffer. Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. (Stuttg. 1890).

---

## СОДЕРЖАНІЕ.

Отъ переводчика . . . . .	III
Введеніе . . . . .	1

### ГЛАВА I.

#### Философія Іонін и Западной Греціи.

1. Основатели трехъ главныхъ направленій древне-греческой философіи . . . . .	5
2. Парменидъ и Гераклитъ . . . . .	17
3. Продолженіе трехъ главныхъ направленій . . . . .	23

### ГЛАВА II.

#### Аттическая философія.

1. Софистика и сократовская философія . . . . .	41
2. Платонъ . . . . .	51
3. Аристотель . . . . .	77
4. Перипатетическая и древне-академическая школы . . . . .	118

### ГЛАВА III.

#### Эллинистическая философія.

1. Пирроновскій скепсисъ . . . . .	128
2. Эпикурейство . . . . .	131
3. Стоицизмъ . . . . .	155
4. Средняя академія . . . . .	199

### ГЛАВА IV.

#### Философія римской эпохи.

1. Карнеадъ . . . . .	202
2. Филонъ изъ Лариссы и Антиохъ изъ Аскалона . . . . .	206
3. Эпезидемъ . . . . .	211
4. Новопифагорейство и пифагорействующіи платонизмъ . . . . .	212
5. Филонъ изъ Александрии . . . . .	220
6. Новоплатонизмъ Плотина . . . . .	230
Литература . . . . .	240