

М. 81

Виндельбандъ.

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

ВИНДЕЛЬБАНДА — Августинъ и средніе вѣка, ФУЛЛЬЕ — Исторія
схоластики.

ПЕРЕВОДЪ СЛУШАТЕЛЬНИЦЪ

ВЫСШИХЪ ЖЕНСКИХЪ КУРСОВЪ

подъ редакціей проф. А. И. ВВЕДЕНСКАГО.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія И. П. Скороходова (Надеждинская, 43).

1893.

1973

RECEIVED

1973

RECEIVED



22785-0



2011110183

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ.

Скудость русской философской литературы доходитъ временами до того, что по цѣлымъ годамъ нельзя найти въ продажѣ ни одной книги, пригодной для основательнаго ознакомленія съ той или другой философской дисциплиной, вслѣдствіе чего и преподаваніе философіи въ университетахъ терпитъ значительный ущербъ. Поэтому я посоветовалъ своимъ слушательницамъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ и университетскимъ слушателямъ составить общими усилиями подъ моею редакціей переводы подходящихъ сочиненій по исторіи философіи. Слушательницы Высшихъ Женскихъ Курсовъ перевели Исторію Древней Философіи Виндельбанда, и сначала, еще два года назадъ, издали ее въ литографированномъ видѣ, такъ что можно было на дѣлѣ удостовѣриться, насколько она пригодна для нашихъ цѣлей. Опытъ удался, и потому книга теперь напечатана. Студенты же Спб. Университета перевели Исторію Новой Философіи Фалькенберга, ученика Виндельбанда, и въ настоящее время они уже напечатали больше половины ея. А чтобы установить непрерывную послѣдовательную связь между содержаніемъ той и другой книги и дать ихъ читателямъ схему движенія философской мысли во время среднихъ вѣковъ, къ сочиненію Виндельбанда приложены двѣ статьи, касающіяся исторіи средневѣковой философіи: одна изъ нихъ (объ Августинѣ) заимствована изъ другаго его сочиненія «Geschichte der Philosophie», а другая (исторія схоластики) изъ «Histoire de la philosophie» par Fouillée. Такимъ образомъ, оба изданія вмѣстѣ составляютъ послѣдовательный и довольно подробный (болѣе 60 листовъ) курсъ исторіи европейской философіи во всемъ ея объемѣ—отъ Фалеса до настоящаго времени. Конечно, не всѣ части этого курса выходятъ одинаково подробны; но онѣ и не одинаково важны для насъ. Даже для читателей западной Европы средневѣковая философія имѣетъ гораздо меньшее значеніе, чѣмъ древнѣйшая, лежащая въ

основѣ всей европейской науки, и повал, непосредственно вліяющая на нашу умственную жизнь; изъ числа же средневѣковыхъ философовъ по своему значенію не только для нихъ, но и для новой философіи, особенно важень Августинъ, и онъ выходитъ изложеннымъ подробнѣй другихъ.

Дѣлая для перевода выборъ изъ сочиненій по исторіи древней философіи, я потому остановился на книгѣ Виндельбанда, что она какъ будто бы для того и составлена, чтобы какъ можно полнѣй удовлетворить нашимъ потребностямъ. Кроме строгой научности и ясности изложенія, мастерскаго выбора болѣе важныхъ фактовъ и подробныхъ, по тщательно обдуманыхъ, литературныхъ указаній, книга Виндельбанда имѣетъ еще такія особенности, которыя дѣлаютъ ее полезной для очень большого круга читателей. Въ ней сообщается достаточно много свѣдѣній, чтобы она была пригодна для первоначальнаго изученія исторіи древней философіи даже и тѣмъ, кто впоследствии избересть философію предметомъ своихъ болѣе специальныхъ завитій. А въ то же время она наилучшимъ образомъ удовлетворитъ и потребностямъ тѣхъ лицъ, для которыхъ исторія философіи имѣетъ лишь значеніе одного изъ элементовъ историческаго образованія; ибо излагая и анализуя древнефилософскія ученія, Виндельбандъ не только указываетъ ихъ взаимныя вліянія и зависимость отъ индивидуальныхъ судебъ и особенностей каждаго философа, но еще постоянно отмѣчаетъ связь исторіи философіи съ историческими судьбами другихъ наукъ и съ общимъ ходомъ исторіи древняго міра (что рѣдко дѣлаютъ другіе авторы общихъ обзоровъ исторіи философіи). Кроме того, весь ея матеріалъ раздѣленъ на двѣ части, изъ которыхъ каждая напечатана особымъ шрифтомъ. И это сдѣлано настолько удачно, что при устраниціи мелкаго шрифта нисколько не нарушается ясность изложенія и связь тѣхъ частей, которыя напечатаны крупнымъ шрифтомъ. А чрезъ это книга можетъ быть употребляема въ видѣ какъ и болѣе такъ и менѣе подробнаго пособія. Я бы посоветовалъ кетати тѣмъ, кто впервые знакомится съ древней философіей, прочесть сначала только то, что напечатано крупнымъ шрифтомъ: въ мелкомъ шрифтѣ иногда попадаются разъясненія предшествующихъ явленій чрезъ сопоставленіе ихъ съ послѣдующими, которыя дѣлаются известными лишь изъ дальнѣйшаго изложенія. Наконецъ, своими непрерывными подстрочными примѣчаніями Виндельбандъ даетъ цѣнныя указанія для тѣхъ, кто

захотѣлъ бы узнать подробности какойнибудь отдѣльный вопросъ по первоисточникамъ. Конечно, не смотря на все эти достоинства, въ книгѣ Виндельбанда попадаются и такія мнѣнія, противъ которыхъ можно и слѣдуетъ поспорить; но онъ зато и принадлежитъ къ числу такихъ ученыхъ, со взглядами которыхъ необходимо сводить счеты. Чтобы еще болѣе оправдать сдѣланный мной выборъ, и приведу изъ Archiv für Geschichte der Philosophie отавивъ Diehls'a о книгѣ Виндельбанда. «Хотя,—говорится тамъ,—въ настоящее время уже нѣтъ недостатка въ хорошихъ компендіяхъ по исторіи древней философіи, назначенныхъ для учащейся молодежи, тѣмъ не менѣе нельзя не привѣтствовать скромно предъявленной попытки Виндельбанда, такъ какъ онъ съужѣлъ написать книгу, имѣющую не только научныя, но—что встрѣчается гораздо рѣже—въ то же время и педагогическія достоинства. Авторъ не компиляторъ. Не смотря на небольшой объемъ своей книги, онъ далъ намъ самостоятельный и талантливый трудъ: именно, въ пониманіи системъ, взятыхъ въ нихъ цѣломъ, и въ ихъ группировкѣ онъ часто идетъ своей собственной дорогой. Съ замѣтной любовью къ вопросу останавливается авторъ на зародышахъ философіи въ 6 и 5 вѣкѣ. Онъ вноситъ сюда не только философскій интересъ къ общимъ задачамъ науки, но и историко-критическое изученіе, которое стало теперь—именно благодаря труду Целлера—общимъ достояніемъ. Наряду съ этимъ онъ обладаетъ знаніемъ естественныхъ наукъ, что способствуетъ къ болѣе полному и глубокому пониманію имъ философіи Абдерита. Но это, однако, несколько не увлекаетъ его въ сторону позитивистически одностороннихъ и мелкихъ взглядовъ».

Что же касается до приложений по исторіи средневѣковой философіи, то они были выбраны, какъ близко подходящія по своему объему и характеру изложенія къ книгѣ Виндельбанда. Присоединеніе именно двухъ приложений, вмѣсто одного, зависѣло отъ слѣдующихъ причинъ: Фульке не разсматриваетъ Августина отдѣльно. Въ то же время нельзя было взять исторію схоластики изъ той же книги, изъ которой заимствована статья объ Августинѣ, ибо въ этой книгѣ повсюду, кромѣ Августина, Виндельбандъ располагаетъ свой матеріалъ новымъ своеобразнымъ способомъ—не въ хронологическомъ порядкѣ школъ, періодовъ и т. п., а по тѣмъ задачамъ, которыя возбуждали различныя философскія теченія, и въ рѣшеніи которыхъ при-

нимали участіе представители разныхъ направлений; такимъ образомъ общепринятый (и у него самого въ издаваемой книгѣ и у Фуляе), какъ наиболее удобный въ дидактическомъ отношеніи для начинающихъ, порядокъ соблюдается у него тамъ лишь приблизительно, въ самыхъ грубыхъ чертахъ. Если же кто подозрѣваетъ, что при такомъ подборѣ приложений (двухъ разныхъ авторовъ) получается нестрога въ изложеніи, то пусть посмотрятъ внимательно издаваемую книгу; тогда, я надѣюсь, тотчасъ убѣдятся, что хотя люди, болѣе опытные въ преподаваніи философіи и болѣе знакомые съ ея литературой, чѣмъ я, съумѣютъ сдѣлать болѣе искусный подборъ приложений, тѣмъ не менѣе и при моемъ выборѣ отъ чтенія книги остается, всетаки, цѣльное впечатлѣніе, т. е.—что и онъ также удовлетворится до извѣстной степени своему назначенію. Присоединеніе же приложений къ книгѣ Виндельбанда, а не Фалькенберга, обусловлено слѣдующими соображеніями: средневѣковая философія, составляя рядъ попытокъ приспособить платоно-аристотелевскія ученія къ христіанскимъ догматамъ, имѣетъ со стороны содержанія гораздо больше сходства и родства съ древнѣйшей, чѣмъ съ новой философіей, возникшей послѣ Возрожденія. Поэтому, если уже дѣлать исторію философіи (а не культуры вообще) только на два главныхъ періода, то—не такъ, какъ это обыкновенно дѣлаютъ: не на древнюю, заканчивающуюся въ VI в., и новую, начинающуюся со II в., причемъ еще одна часть философскихъ явленій съ II по VI в. (новоплатонизмъ) попадаетъ въ древнюю философію, а другая, одновременная и аналогичная съ ней (патристика) въ новую. Болѣе естественнымъ (внутреннимъ, а не заимствованнымъ извнѣ) дѣленіемъ будетъ, конечно, дѣленіе на два слѣдующихъ періода: древняя (включая сюда и средневѣковую) до Возрожденія и новая. Да и въ дидактическомъ отношеніи удобнѣе всего, вслѣдствіе сходства содержанія, соединить изученіе средневѣковой философіи съ древнѣйшей. Конечно, одними лишь этими мнѣніями, какъ личными и ни для кого и потому необязательными, я не сталъ бы руководиться при изданіи чужихъ сочиненій; но у меня были еще другія соображенія. Имено: если уже присоединять средневѣковую философію къ новой, то не иначе, какъ вмѣстѣ съ патристическимъ періодомъ. Обыкновенно такъ и поступаютъ; но Виндельбандъ уже излагаетъ въ своей книгѣ патристику, относя ее къ древнѣйшей философіи, какъ явленіе, параллельное

и однородное съ новолатинизмомъ; а остальную часть средне-вѣковой философіи и онъ, и Фуллье характеризуютъ (что видно изъ приложений), какъ всего лишь видоизмѣненія древнѣйшей. Такимъ образомъ все это приводитъ къ приватому мной распредѣленію матеріала исторіи философіи.

Редактируя переводъ и, разумѣется, имѣя въ виду между прочимъ и то, чтобы придать, насколько сумѣю это сдѣлать, однообразіе языку переводчицы. Переводъ же книги Виндельбанда и приложений къ ней сдѣланъ безъ всякихъ сокращеній и перемѣнъ, кромѣ чисто внѣшнихъ. Напримѣръ: подстрочныя примѣчанія въ статьѣ Фуллье, соотвѣтствуя по своему характеру мелкому шрифту Виндельбанда, помѣщены этимъ шрифтомъ въ текстъ. Далѣе, для тѣхъ слушательницъ, которыя совсѣмъ незнакомы съ греческимъ языкомъ, переведены и тѣ изъ наиболѣе важныхъ греческихъ цитатъ и терминовъ, которыхъ не переводилъ самъ Виндельбандъ, причемъ подлинники не пропускаются, а помѣщены рядомъ съ переводомъ. Кромѣ того, для облегченія справокъ составленъ алфавитный указатель упоминаемыхъ философовъ. Прибавлено указаніе русскихъ переводовъ тѣхъ сочиненій, о которыхъ упоминаетъ Виндельбандъ. Что же касается до передачи собственныхъ именъ, то было установлено слѣдующее правило: передавать ихъ въ видѣ, наиболѣе привычномъ для нашей литературы. Напримѣръ: всѣ имена мужчинъ (кромѣ Бонавентуры и Эригены), получаютъ мужскія окончанія; далѣе, употребляется Фалесъ (вм. Талесъ), Теодоръ (вм. Теодоръ), но рядомъ съ этимъ этика (вм. неика), Теофрастъ (вм. Оеофрастъ); въ то время, какъ циники и стоики такъ и называются циниками и стоиками, вмѣсто словъ: «сократики», «платоники» употребляются «сократовцы», «платоновцы» и т. д. Мои собственные подстрочныя примѣчанія отмѣчены вмѣсто цифръ звѣздочкой (*) и буквами: А. В.

Въ переводѣ приняло участіе слѣдующія слушательницы, окончивающія нынѣ курсъ: М. М. Замытнина (§§ 1—16), М. И. Ягодка (§§ 16—24), Е. В. Лаврова (§§ 25—33), Е. И. Максимова (§§ 34—37 и приложение I), А. К. Леманъ (§§ 38—43), Ю. П. Толкина (§§ 44—50), Л. А. Данилова (§§ 51—56), Е. Н. Липкина (приложение II). Различныя же хлопоты по изданію, составленію указателя древнихъ философовъ и чтенію корректуръ взяла на себя Е. И. Максимова.

Вся прибыль съ этой книги назначена въ пользу философскаго отдѣла бібліотеки Высшихъ Женскихъ Курсовъ.

Александръ Введенскій.

ПОСЛѢСЛОВІЕ НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ.

Болѣе пяти лѣтъ тому назадъ, когда мнѣ было сдѣлано предложеніе дать, приблизительно, на десяти листахъ для этого «Руководства науки классической древности»*) обзоръ древней философіи, еще не существовало никакого коммендія античной философіи, который соответствовалъ бы цѣли, намѣченной этимъ предложеніемъ. Если бы я зналъ тогда, что мастеръ «Философіи Грековъ» намѣревался самъ удовлетворить этой потребности, то это обстоятельство, навѣрное, довело бы до отрицательнаго рѣшенія мои сомнѣнія, которыя и безъ того уже были у меня.

Отъ однажды принятаго обязательства я не смелъ нужнымъ уклоняться даже и послѣ того, когда Целлеровскій «Очеркъ», по-видимому, предвосхитилъ предметъ моей работы. Свою задачу я видѣлъ исключительно въ томъ, чтобы довести философскую мысль древности до сознанія штудирующихъ это «Руководство» въ возможно болѣе ясныхъ, рѣзко выраженныхъ, чертахъ.

Мнѣ хотѣлось бы особо отмѣтить, что листы, относящіеся къ Платону, были напечатаны уже въ декабрѣ прошлаго года, такъ что даже и при корректированіи ихъ я еще не имѣлъ ни малѣйшихъ свѣдѣній о сочиненіи Эдмунда Шфлейдерера «Zur Lösung der platonischen Frage» (Freiburg i. B. 1888), гдѣ я теперь нахожу взглядъ на «Государство», въ нѣкоторыхъ пунктахъ соприкасающійся съ моимъ, который я, впрочемъ, уже нѣсколько лѣтъ излагалъ съ кафедры.

Вильг. Ввидельбандъ.

Страсбургъ въ Эльзасѣ, осенью 1888 г.

*) Сочиненіе Ввидельбандъ было напечатано въ сборникѣ Müller'a «Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft», V. B. 1 Abt. A. B.

PROLEGOMENA.

§ 1. Научный интересъ античной, особенно же греческой, философіи не ограничивается тѣмъ, что она служитъ особымъ предметомъ историческаго изслѣдованія; но онъ поддерживается въ равной степени также и тѣмъ продолжающимся значеніемъ, которое принадлежитъ содержанию мыслей античной философіи, въ силу ея положенія въ развитіи духовной жизни запада.

Центръ тяжести при этомъ падаетъ на фактъ возвышенія знанія до степени науки: не довольствуясь накопленіемъ практическихъ свѣдѣній и наполненіемъ фантазіей умозрѣній, касающихся религіозныхъ потребностей, греки ищутъ знанія ради него самого. Изъ сліянія съ остальными дѣятельностями культуры знаніе, какъ и искусство, выдѣлилось въ самостоятельную функцію. Такимъ образомъ, исторія античной философіи есть прежде всего разсмотрѣніе *происхожденія западной науки вообще*. Но въ то же время она также и исторія зарожденія отдѣльныхъ наукъ. Ибо процессъ дифференцированія, который начинается отдѣленіемъ сферы мысли отъ практики и міеологии, идетъ дальше и въ самой наукѣ: съ накопленіемъ и органическимъ разчлененіемъ матеріала, наука, бывшая сначала простой и общей, которую греки называли *φιλοσοφία* (философія), распадается на особенныя науки, отдѣльными *φιλοσοφίαι* (философіи), которыя и развиваются впоследствии болѣе или менѣе независимо.

Объ исторіи и значенія термина «философія» срв. особенно *Н. Наум*, въ энциклопедіи Ersch und Gruber's, III Abt. Bd. 24. — *Ибергеръ*, Введеніе I, § 1. — *Windelband*, Präludien p. 1 ff. — Слово это сдѣлалось терминомъ со времени школы Сократа; оно означало тамъ почти то же, что въ настоящее время означаетъ слово «наука». Въ позднѣйшее время, послѣ возникновенія спеціальныхъ наукъ, слово «философія» принимается въ смыслъ нравственно-религіозной мудрости: срв. § 2.

Начала научной жизни, которая, такимъ образомъ, лежатъ въ античной философіи, опредѣляютъ все ея дальнѣйшее развитіе. При относительно небольшомъ объемѣ познавательнаго матеріала — греческая философія съ какою-то особенно величественной простотой создаетъ опредѣленные формы для ея научной обработки, со смѣлой неустрашимостью мысли развиваетъ она все необходимѣйшія основныя положенія міросозерцанія. Въ этомъ и состоитъ типическое свойство античнаго мышленія и высокопедагогическое значеніе его исторіи. Нашъ современный языкъ и наше современное міровоззрѣніе силою проникнуты выводами античной науки, и наивное упорство, съ которымъ древніе философы доходили до одностороннѣйшихъ выводовъ въ отдѣльныхъ вопросахъ мысли, въ высокой степени приравнено къ тому, чтобы твердо установить физическія и психологическія положенія, при помощи которыхъ разрѣшаются не только философскія задачи, но и находится объясненіе часто повторяющихся направленій въ исторіи. Также и общему ходу развитія античной философіи можно приписать типическое значеніе въ томъ отношеніи, что она сначала смѣло обращается къ познанию внѣшняго міра и, потерпѣвъ тутъ крушеніе, углубляется въ созерцаніе внутренняго, чтобы отсюда съ обновленными силами снова искать познанія вселенной; и даже заключительное направленіе, которое приняла античная мысль, поставивъ весь аппаратъ своихъ добытыхъ отвлеченныхъ понятій на службу нравственно-религіозныхъ потребностей, имѣетъ характерную и болѣе чѣмъ историческую цѣльность.

Типическое значеніе античной философіи неоднократно было превеличавано, когда хотѣли провести точную аналогію между различными фазами повѣйшей философіи въ ея отдѣльныхъ представителяхъ съ явленіями древняго міра: *K. v. Heichlin-Meldegg, Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie. Leipzig und Heidelberg 1865.* Такое специальное проведеніе параллелей уже потому невозможно, что все явленія современной исторіи происхожденія гораздо сложнее и исходятъ изъ большаго числа предпосылокъ, чѣмъ явленія древняго міра. Типическое свойство послѣднихъ состоитъ значеніе только въ томъ отношеніи, что она въ грубыхъ, часто почти уродливыхъ, чертахъ изображала простѣйшія основныя формы духовной жизни, которая въ повѣйшей исторіи является уже въ болѣе запутанныхъ и сложныхъ комбинаціяхъ.

§ 2. Совокупность того, что обыкновенно понимается подъ именемъ античной философіи, распадается на два большіе отдѣла, которые, какъ по отношенію къ ихъ культурной основѣ, такъ

и по ихъ духовному основному свойству, существенно отличаются одинъ отъ другого. Эти два отдѣла: съ одной стороны, *греческая*, съ другой—*эллино-римская* философіи. Вѣдншей границей между ними можно считать годъ смерти Аристотеля, 322 г. до Р. X.

Греческая философія вырастаетъ на почвѣ замкнутой въ себѣ національной культуры, она есть чистый продуктъ греческаго духа. Эллино-римская философія имѣетъ уже для своихъ выводовъ гораздо болѣе разнообразное и полное противорѣчій духовное движеніе. Изъ него-то со времени Александра Великаго и зарождается, постоянно возрастая, у народовъ, живущихъ возлѣ Средиземнаго моря, та сглаживающая національныя особенности всемірная культура, заключительнымъ актомъ которой съ вѣдншей стороны было Римское государство, а съ внутренней—распространеніе христіанства. И въ этомъ процессѣ слиянія эллино-римская философія является однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ.

Ихъ различнымъ точкамъ отправленія соответствуетъ не менѣе значительное различіе научнаго интереса въ обоихъ періодахъ. Греческая философія начинается съ обособленія потребности къ познанію, вращается исключительно около свободнаго отъ побочныхъ цѣлей стремленія къ знанію и оканчивается въ лицѣ Аристотеля частью всеобщей теоріей науки (логикой), частью начертаніемъ развивавшейся отсюда системы наукъ. Элерія этого чисто теоретическаго интереса угасаетъ въ послѣдующее время и отчасти сохраняется только въ скромныхъ работахъ по отдѣльнымъ положительнымъ наукамъ. Въ философіи же, напротивъ, выступаетъ на первый планъ практической вопросъ о житейской мудрости: знанія не ищутъ болѣе ради знанія, но—только, какъ средство, для правильнаго строя жизни. Черезъ это эллино-римская философія попадаетъ въ зависимость отъ общихъ направленій времени (чего никогда не случалось съ чисто греческой), и, такимъ образомъ, ея вначалѣ этическая тенденція со временемъ переходитъ совершенно въ стремленіе съ помощью научнаго мышленія удовлетворить религіознымъ потребностямъ. Въ Греціи философія—это развивающаяся до самостоятельности наука; въ эллинизмѣ и въ римскомъ государствѣ она поступаетъ исполнѣ сознательно на служеніе нравственному и религіозному призванію чловѣка.

Само собою разумеется, что при неустойчивости всякихъ историческихъ дѣлений такое противоположеніе имѣть не абсолютное, но только относительное значеніе: какъ послѣ-аристотелевской философіи нельзя отказать въ стремленіяхъ существенно теоретическаго характера, такъ и между чисто греческими мыслителями были такіе, которые въ концѣ-концовъ ставили философію практической цѣль, какъ напр., сократики. Въ общемъ же сравненіе различныхъ опредѣленій, даваемыхъ въ древности задачамъ философіи, оправдываетъ приведенное здѣсь дѣленіе, которое за принципъ дѣленія (*principium divisionis*) принимаетъ общую цѣль философіи.

До сихъ поръ къ этому дѣленію ближе всего подходятъ дѣленіе *Сл. А. Brandis'a* въ его краткомъ сочиненіи: «*Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*» (2 тѣ., Berlin 1862 und 1864), хотя онъ формально и считаетъ здѣсь, какъ и въ своемъ болѣе пространномъ произведеніи, три періода: 1) досократовская философія, 2) ея развитіе отъ Сократа до Аристотеля, 3) послѣ-аристотелевская философія. Но изъ нихъ первые два, оба вмѣстѣ, онъ считаетъ «первой половиной», понимая ясно ихъ внутреннее родство и отличіе отъ третьяго, который составляетъ «вторую половину»: срв. II, p. 1—10. Эти же три періода принимаютъ въ основаніе и *Целлеръ* и *Шагелеръ* въ своихъ сочиненіяхъ о философіи грековъ, тогда какъ *Риттеръ* причислялъ къ второму періоду еще эпикурейцевъ и стоиковъ; а съ другой стороны *Гегель* всю греческую философію до Аристотеля разсматриваетъ, какъ первый періодъ, присоединя къ нему, какъ второй, гречко-римскую и, какъ третій, неоплатонизмъ. *Иберасъ* принимаетъ дѣленіе Риттера съ однимъ только отступленіемъ: софистовъ онъ переноситъ изъ перваго во второй періодъ.

Подраздѣленіе двухъ главныхъ періодовъ на болѣе мелкіе здѣсь намѣренно откинуто: необходимость ясноты, которую только и можно было бы оправдать его, удовлетворяется вполне простымъ дѣленіемъ на главы, а для полученія общаго представленія о полномъ ходѣ развитія употребленъ иной способъ при изложеніи отдѣльныхъ ученій. Но если-бы непременно хотѣли дальнѣе схематизировать, то:

а) Греческая философія распадается на три періода: 1) космологическій, который заключаетъ въ себѣ всѣ дософистическія умозрѣнія и простирается до 450 г. до Р. X. (гл. 1—3); 2) антропологическій, къ которому относятся представители греческаго просвѣщенія—софисты, Сократъ и такъ называемые сократики (гл. 4); 3) систематическій, который, соединяя оба направленія, приводитъ къ расцвѣту греческой науки.

б) Эллинеко-римская философія распадается на два отдѣла: 1) борьба школы послѣ-аристотелевскаго времени съ ихъ чисто эллинской тенденціей, научно-критическимъ скептицизмомъ и ретроспективною ученостію (гл. 1 и 2); 2) эклектическій платонизмъ съ его развѣтвленіемъ на двѣ соперничающія между собою системы религиозныхъ ученій: христіанскую и новоплатоновскую (гл. 3 и 4).

§ 3. Научное изложеніе исторіи философіи (или, какъ здѣсь, одного ея отдѣла) имѣетъ двоякую задачу: съ одной стороны—констатировать тѣ умственные представленія, которыя извѣстны подъ именемъ философскихъ, въ ихъ фактической неиз-

мѣнности, и понять эти представленія въ ихъ генезисѣ, именно въ ихъ взаимной связи; съ другой стороны—опредѣлить цѣнность, которая выпадаетъ на долю отдѣльныхъ философскихъ ученій въ поступательномъ развитіи научнаго сознанія.

Въ первомъ отношеніи исторія философіи есть чисто *историческая* наука, которая должна задаться тою цѣлью, чтобы безъ всякаго предвзятаго построенія, тщательнымъ изслѣдованіемъ преданій, съ филологической точностью установить содержаніе философскихъ ученій и при соблюденіи всѣхъ мѣръ предосторожности, предписываемыхъ историческимъ методомъ, объяснить ся возникновеніе, выяснить ея генетическую связь частью съ личными судьбами философовъ, частью съ общей культурной жизнью, которая ее произвела, и, такимъ образомъ, сдѣлать понятнымъ, почему философія избрала данный путь развитія.

Но на этомъ историческомъ основаніи возникаетъ для исторіи философіи *критическая* задача опредѣлить взносъ, который сдѣлали различныя философскія системы для образованія человѣческаго міросозерцанія. Точкой зрѣнія для такого критическаго разсмотрѣнія не долженъ быть одинъ изъ собственныхъ философскихъ взглядовъ историка. Но она должна быть частью точкой зрѣнія *имманентной критики*, которая изслѣдуетъ ученье какой-нибудь философской системы со стороны логической послѣдовательности и цѣльности, частью же общепроизводственной точкой зрѣнія, которая характеризуетъ философскія ученія по ихъ интеллектуальной плодотворности и по силѣ ихъ историческаго вліянія.

Исторіи античной философіи, какъ исторической наукѣ, приходится бороться вслѣдствіе недостатка источниковъ съ большими, часто неразрѣшимыми затрудненіями. Что же касается до критической ея задачи, то она, напротивъ, въ болѣе счастливомъ положеніи: мы имѣемъ возможность, независимо отъ всякихъ индивидуальныхъ взглядовъ, судить о цѣнности отдѣльныхъ ученій на основаніи дальнѣйшаго, почти двухтысячелѣтняго, развитія человѣческаго мышленія.

Методы исторіи философіи таковы: 1) Наивпней *описательный* методъ, по которому просто съ исторической точностью излагается то, чему учили отдѣльные философы. А какъ скоро такой рефератъ предъявляетъ претензію на научное достоинство, онъ пугается въ критикѣ историческихъ преданій, которая, какъ всякая историческая критика, должна основываться на генети-

ческихъ изысканіяхъ. 2) *Генетическій* методъ объясненія, который въ этомъ отношеніи заключаетъ въ себѣ три возможныхъ случая: а) *психологическое* объясненіе, которое изображаетъ личности и индивидуальныя судьбы философовъ, какъ фактическія причины или поводы ихъ взглядовъ; б) *прагматическій* пріемъ, который ищетъ объясненія учению каждаго философа изъ противорѣчій и неразрѣшенныхъ задачъ его непосредственныхъ предшественниковъ; в) *культурно-историческая* точка зрѣнія, которая видитъ въ философскихъ системахъ прогрессирующій процессъ совокупнаго духовнаго развитія человечества. 3) *Умозрительный* методъ критики, который, исходя изъ предвзятой системы, пытается охарактеризовать различныя фазы философскаго развитія тѣмъ вкладомъ, который оно внесло въ эту систему. — Срв. *Hegel, Vorlesungen über die Gesch. d. Philos. W. W., Bd. XIII, p. 19 ff. Überweg, Grundriss I § 3.* До прошлаго столѣтія царствовало въ исторіи философіи, главнымъ образомъ, перечисленіе *placita philosophorum* съ убогимъ прагматизмомъ. *Гегель* первый, хотя, конечно, и злоупотребляя умозрительной точкой зрѣнія, возвелъ исторію философіи, бывшую до него собраніемъ различныхъ курьезовъ, на высоту науки. Его главная идея, что въ исторической послѣдовательности философскихъ ученій повторяются категоріи истинной философіи, какъ постепенныя приобрѣтенія человеческого міроваго духа, дала толчекъ культурно-историческому и прагматическому объясненію, которое нуждалось только въ индивидуально-психологическомъ дополненіи. А съ другой стороны, послѣ исчезновенія вѣры въ абсолютную философію, изъ его умозрительнаго взгляда, ослѣла основная точка зрѣнія *исторической критики*, при помощи которой мы возводимъ констатированіе фактовъ и ихъ генетическое объясненіе на степенъ философской науки. Сообразно ея идеальнымъ цѣлямъ создалъ Гегель и исторію философіи, какъ науку. Но твердой почвы достигла она только послѣ него, благодаря *филологическому* методу, свободному отъ предвзятой постановки фактическаго матеріала; и нельзя указать съ тѣхъ поръ ни одной области, гдѣ бы онъ примѣнялся съ такимъ широкимъ и всестороннимъ успѣхомъ, какъ въ области античной философіи.

§ 4. Научныя вспомогательныя средства для изученія античной философіи распадутся на три категоріи:

а) *Оригинальные источники.* Изъ сочиненій древнихъ философовъ сохранилась только незначительная часть. Полныя сочиненія собственно греческихъ философовъ мы имѣемъ только отъ Платона и Аристотеля. Источники эллино-римскаго періода богаче. Сочиненія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей дошли только отрывками, въ случайныхъ цитатахъ позднѣйшей литературы.

Позднѣйшее, въ послѣдующихъ отдѣльныхъ цитатахъ не упоминаемое особо, собраніе этихъ отрывковъ есть *P. W. A. Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, 3 тома, Paris 1860—81.*

Однако и то, что дошло до насъ, нельзя принимать безъ разбору, на вѣру. Позднѣйшія поколѣнія мыслителей, кромѣ непредназначенныхъ ошибокъ, еще въ силу своего желанія при-

дать своимъ ученіямъ ореолъ древней мудрости, неоднократно приписывали болѣе древнимъ философамъ свои собственные произведенія или снабжали ихъ работы собственными вставками. Источники матеріаловъ, специально греческой философіи находятся поэтому не только въ отрывкахъ, но еще и въ очень сомнительномъ состояніи; и по отношенію ко многимъ очень важнымъ вопросамъ мы должны ограничиться предположеніями болшей или меньшей основательности и вѣроятности. Но историко-филологическая критика, необходимая при такихъ обстоятельствахъ, предъявляетъ болѣе точный масштабъ, и мы обладаемъ уже таковымъ по отношенію къ главнымъ произведеніямъ Платона и Аристотеля.

Противъ легкомыслия, съ которымъ еще въ прошломъ столѣтіи (Vuhle) прикидываясь традиціи, первый возсталъ Шлейермахеръ со своей плодотворной критикой. Далѣе можно назвать Brandis'a, Trendelenburg'a и Zeller'a, какъ главныхъ поборниковъ критическаго наравленія.

§ 5. b) *Свидѣтельства древности.* Уже съ раннихъ временъ (Ксенофонтъ) появляются въ античной литературѣ свидѣтельства о жизни и ученіяхъ знаменитыхъ философовъ. Особенно важны для насъ тѣ мѣста, въ которыхъ Платонъ и, главнымъ образомъ, Аристотель (прежде всего въ началѣ метафизики) ищутъ связи своихъ собственныхъ ученій съ ученіями болѣе раннихъ философовъ. Со времени Аристотеля возникаетъ обширная, отчасти критическая, отчасти историческая литература о болѣе раннихъ философахъ. Къ сожалѣнію она пропала за исключеніемъ небольшихъ отрывковъ. Особенно прискорбна потеря такихъ сочиненій, какъ сочиненія самого Аристотеля и его ближайшихъ учениковъ и преимущественно Теофраста. Подобныя, также не дошедшія до насъ, работы выходили изъ академіи, въ которой тоже рано началось комментированіе. Точно также утрачены историческія и критическія работы и стоической школы.

Окончательно разрослась эта комментирующая и собирающая исторіографія философіи въ александрійской литературѣ, которая относительно философіи имѣла три главныхъ центра: въ Пергамѣ, Родосѣ и Александріи (срв. подробности *Ueberweg*, § 7). Также и эти многочисленныя и объемистыя сочиненія по болшей части утрачены въ ихъ первоначальномъ видѣ. И при всемъ достоинствѣ этихъ ученыхъ работъ, которое имъ несомнѣнно принад-

лежить, надо признать, что они оказали очень сбивчивое влияние на писателей позднѣйшихъ временъ, дѣлавшихъ существенныя изъ нихъ заимствованія. У нихъ обнаруживаются три главных источника ихъ заблужденій (рядомъ съ очень трудно избѣгаемой опасностью относить позднѣйшія понятія и теоріи къ болѣе раннимъ временамъ): 1) склонность устанавливать порядокъ слѣдованія древнихъ философовъ по образцу преемства схоластовъ; 2) фантастическая склонность выставлять древній эллинизмъ посредствомъ чудеснаго и сверхъестественнаго въ болѣе выгодномъ свѣтѣ; и наконецъ, 3) стремленіе по возможности относить все наиболѣе выдающееся къ восточному влиянію, стремленіе, происходящее изъ смутнаго чувства зависимости греческой культуры отъ восточной и поддерживаемое новымъ знакомствомъ съ послѣдней.

Дошли до насъ еще свидѣтельства изъ третьихъ или четвертыхъ рукъ, относящіяся къ римскимъ временамъ. Достойны вниманія, хотя пользоваться ими надо осмотрительно, историческія примѣчанія въ сочиненіяхъ Цицерона (Cicero, gesammelt von Gedike, Berlin 1782; vgl. Rud. Hirzel Unters. zu Cic. philos. Schriften, 3 Teile, Leipzig 1877—1883), Сенеки, Лукреція и Плутарха. Историко-философскія сочиненія послѣдняго потеряны. Сохранившаяся подъ его именемъ компиляція De physicis philosophorum decretis (напечатанная въ изданіи нравственныхъ сочиненій Dübner'a, Paris 1841) есть (по мнѣнію Дильса) извлечение изъ Placita von Aëtius и написано около половины втораго вѣка. По большей части сходна съ ней ошибочно приписываемая Галену книга περί φιλοσόφων ιστορίας (напечатана въ 19 томѣ полнаго изданія Кюна). Собраніе замѣтокъ безъ критики содержали сочиненія Фаворина, изъ которыхъ въ послѣдствіи часто приводились цитаты. Такого же достоинства писанія Геллія и Апулея (Noctes atticae; ed. Hertz, Leipzig 1853, cf. Mercklin, Die Zitierrmethode und Quellenbenutzung des A. G., Leipzig 1860). Въ связи съ этими сочиненіями можно назвать писанія Лукіана. Большой компетентности въ философскомъ отношеніи заслуживаютъ многочисленныя историческія свидѣтельства въ сочиненіяхъ Галена (особенно De placitis Hippocratis et Platonis, отдѣльное изданіе Iwan'a Müller'a, Leipzig 1874) и Секста Эмпирика (Op. ed. Bekker, Berlin 1842: Πυρρώνεια ὑποτυπώσεις и πρὸς μαθηματικούς). Къ этому же времени относятся Vitae sophistarum Флавія Филострата

(ed. *Westermann*, Paris 1849) и Атеней *Deipnosophistae* (ed. *Meineke*, Leipzig 1857—69), и, наконецъ, книга Діогена Лаэртскаго, которая долгое время считалась главнымъ источникомъ по исторіи древней философіи *περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων βιβλία δέκα* (ed. *Cobet*, Paris 1850).

Второй родъ второстепенныхъ источниковъ представляютъ писанія отцовъ церкви, которые воспроизводили греческихъ философовъ, частью съ полемической цѣлью, частью же пользовались ими для апологетическихъ и догматическихъ цѣлей, особенно Юстинъ Мученикъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ (*κατὰ Κέλσου*), Ипполитъ (*Refutatio omnium haeresium*, ed. *Dindker*, Gött. 1859; первая изъ этихъ книгъ подъ названіемъ *φλοσοφούμενα* принималась раньше за сочиненіе Оригена), Евсевій (*Praer. evang.* ed. *Dindorf*, Leipzig 1868), въ известномъ отношеніи также Тертуліанъ и Августинъ.

Наконецъ, очень живо шли работы по комментаріямъ и по историческому изслѣдованію въ школѣ новоплатоновцевъ. Правда, главное сочиненіе, именно Порфирія—*φίλοσοφικὴ ἱστορία*, не дошло до насъ. Взаимнъ того другія сочиненія новоплатоновцевъ представляютъ безчисленные историческія данныя и, какъ прежде комментаріи Александра изъ Афродизіи, такъ точно комментаріи и Темистія и особенно Симплиція, содержатъ многочисленныя, старательно и попятно составленныя выписки изъ непосредственныхъ и косвенныхъ источниковъ древняго времени. Изъ позднѣйшихъ писателей древней литературы заслуживаютъ еще особеннаго вниманія для исторіи философіи собранія сочиненій Стобея и Фотія и, пожалуй, Гезихія.

Ср. *Diels*, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879.—Превосходное и для перваго ориентированія въ высшей степени поучительное собраніе важнѣйшихъ жметъ изъ первыхъ и вторыхъ источниковъ даютъ *Ritter* и *Preller* *Historia philosophiae Graeco-romanae ex fontium locis contexta*, 6 Aufl. bes. von *G. Teichmüller*, Gotha 1876. 7 Aufl. bes. v. *Schulthess* (еще должно появиться).

§ 6. с) *Новѣйшія изслѣдованія*. Научное изложеніе античной философіи въ новѣйшей литературѣ основывалось еще недавно на позднѣйшихъ сочиненіяхъ древняго міра, подвергая ихъ лишь незначительной критикѣ. Такъ, случайныя историческія компиляціи по античной философіи, которыя находятся въ литературѣ гуманистовъ, по большей части можно отнести, какъ къ

источникамъ, къ новоплатоновцамъ. Первое самостоятельное сочиненіе есть *The history of philosophy by Thomas Stanley, London 1665*; въ латинск. пер. *Leipzig 1711*; но и оно воспроизводитъ почти только свидѣтельства Діогена Лаэртскаго. Сильный толчокъ къ критической обработкѣ далъ *Bayle* въ своемъ *Dictionnaire historique et critique* (1 Aufl. Rotterdam 1697), философскія статьи котораго (онѣ частью и до сихъ поръ сохранили свое значеніе) были изданы по нѣмецки *L. H. Jacob* омъ (Halle 1797—98). Послѣ работъ *Ch. A. Heumann*'а (*Acta philosophorum, Halle 1785 ff.*) и *Desland*'а (*Histoire critique de la philosophie, 3 Vde. 1730—36*) заслуживаютъ вниманія обстоятельныя, старательно составленныя, но въ сущности малосоотвѣтствующія важности предмета сочиненія *Brucker*'а «*Kurze Fragen aus der philosophischen Historie*» (Ulm. 1731 ff.), *Historia critica philosophiae* (Leipzig 1742 ff.); *Institutiones historiae philosophiae* (Leipzig 1747. извлеченіе, какъ университетскій учебникъ). Съ образованіемъ большихъ философскихъ школъ именно въ Германіи начинается обработка исторіи философіи съ точки зрѣнія отдѣльныхъ направленій и системъ. Сначала идетъ *D. Tiedemann* со своимъ эмпирико-скенитическимъ «*Geist der Philosophie*» (Marburg 1791 ff.); потомъ слѣдуютъ послѣдователи Канта: *J. G. Buhle, Lehrbuch der Geschichte Philosophie, Gött. 1796 ff.*—*Tennemann, Geschichte der Philosophie 1798 ff.* (очень полезное своими старательными литературными выписками и потому часто употребляемое извлеченіе наъ него есть «*Grundriss der Geschichte der Philosophie*», 5 Aufl., bes. von *Amad. Wendt, Leipzig 1829*)—*J. F. Fries, Geschichte der Philosophie* (1. Bd., Halle 1837). Съ точки зрѣнія Шеллинга: *Fr. Ast., Grundriss einer Gesch. der Philos. (Landslut 1807)*, *Th. A. Rixner, Handbuch der Gesch. der Philos. (Sulzbach 1822 f)*, *B. Reinhold, Handbuch der allgemeinen Gesch. der Philos. (Gotha 1828 ff)*, *Lehrbuch der Gesch. der Philos. (Jena 1836)*, *Geschichte der Philos. nach den Hauptpunkten ihrer Entwicklung (Jena 1858)*. Съ точки зрѣнія Шлейермахера изъ его собственнхъ записокъ для лекцій по исторіи философіи въ *Ges. Werken III Abt. 4 Bd. 1 Th. (Berlin 1839)*. *H. Ritter, Gesch. der Philos. (Hamburg 1829 ff)* *F. Ch. Pötter, Die Gesch. der Philos. im Umriss (Elberfeld 1783)* ¹⁾.

¹⁾ Прекрасное изображеніе развитія античной философіи даетъ также *Brandis, Gesch. der Philos. seit Kant 1* (единственный) Teil, Breslau 1842.

Съ точки зрѣнія Гегеля изъ его лекцій по исторіи философіи въ *Ges. Werken Bd. XIII f. G. O. Marbach. Lehrbuch der Gesch. der Philos. (Leipzig 1838), A. Schweyler **), *Gesch. der Philos. im Umriss (Stuttgart 1848*, часто употребляемая, какъ повторительный курсъ, но и въ этомъ случаѣ имѣющая значеніе только послѣ близкаго знакомства съ отдѣльными ученіями). *J. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philos. (3 Aufl., Berlin 1878)*. Съ точки зрѣнія Гербарта *Ch. A. Thilo, Kurze pragmatische Gesch. der Philos. (Cöthen, 2 Aufl., 1880)*.— Изъ иностранныхъ произведеній по исторіи философіи въ цѣломъ ея объемѣ, дающихъ и для античной философіи заслуживающія вниманія свѣдѣнія, можно здѣсь упомянуть: *De Gérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie (2 ed., Paris 1822 f)*. *V. Cousin, Histoire générale de la philosophie (12 ed. Paris 1884)*. *Nourisson, Tableau des progrès de la pensée humaine (Paris 4 ed. 1868)*. *A. Weber, Histoire de la philosophie européenne (Paris 3 ed. 1883)*. *A. Fouillée, Histoire de la Philos. (Paris 3 ed. 1882)*. *R. Bluker, History of the philosophy of mind (London 1848)*. *G. H. Lewes, A biographical history of philosophy (London 4 ed. 1871, нѣмецк. Berlin 1871) ***).

Самыя полныя литературныя данныя по исторіи философіи, въ особенности античной, находятся у *Ибергея ****) въ *Grundriss der Philosophie*, сочиненіи, которое съ приложеніями *Heinze*, являющимися превосходнымъ продолженіемъ, представляетъ сборникъ необходимой полноты всего литературнаго матеріала, тогда какъ токъ параграфовъ, написанный самимъ *Ибергеомъ*, даетъ только схематическій обзоръ, который едва удовлетворяетъ общему ориентированію.

*) Переведена на русскій яз. подъ ред. проф. *Юркевича. Диб. Швейцарь. «Исторія философіи»*. Переводъ съ нѣмецкаго, съ пятаго изданія, подъ редакціей *Юркевича*. Москва 1861. А. В.

**) Было пять изданій на русскомъ. *Д. Льюис «Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до новѣйшихъ временъ»*. Переводъ подъ ред. *В. Спассовича*. Спб. 1865 г.

— «Исторія философіи въ жизнеописаніяхъ». Пер. съ англ. изд. *В. Д. Вальфсона*. Спб. 1885 г.

— «Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящ. врем.» съ указателемъ соб. им. Пер. подъ ред. *В. Чуйко*. Спб. 1889 г.

— Тоже. Спб. 1892 г. Изд. 2-е.

— «Исторія философіи». Пер. съ англ., съ приложен. ст. Вильфсона о жизни и ученіи Шопенгауэра и Гартмана. Изд. *В. Д. Вальфсона*, 2-е изд. Спб. 1892 г. А. В.

***) Переведена на русскій яз. 1-ая часть *Фокковима Фр. Ибергею «Исторія философіи»*. Перевелъ и составлялъ дополненія съ примѣчаніями *И. Ф. Фокковъ*. 1 томъ, 1 часть. Спб. 1876. *Переводъ оконченъ только отмычками и дальше не продолжался*. Печатается новый переводъ *И. Колубовскимъ* съ послѣдняго нѣмецкаго изданія. А. В.

Разработка филологическихъ знаній на рубежѣ 18 и 19 столѣтій принесла также пользу исторіи древней философіи, положивъ начало критическаго отношенія къ преданіямъ, и филологическій методъ легъ въ основаніе и историко-философскихъ изслѣдованій (ср. *Zeller, Jahrbücher der Gegenwart, Jahrg. 1843*). Величайшая заслуга въ этомъ направленіи принадлежитъ *Шлейермахеру*, который своимъ переводомъ Платона далъ сильный толчекъ, и спеціальныя работы котораго о Гераклитѣ, Диогенѣ Аполлонійскомъ, Анаксимандрѣ и т. д. собраны въ его сочиненіяхъ отд. III, т. 2. Изъ безчисленныхъ отдѣльныхъ изслѣдованій слѣдуетъ особенно упомянуть объ изслѣдованіяхъ *А. В. Кришъ*'а *Forschungen auf dem Gebite der alten Philosophie* (Gött. 1840), далѣе *А. Trendelenburg*'а *Historische Beiträge zur Philosophie* (Berlin 1846 ff), за которымъ остается заслуга возбужденія интереса къ изученію Аристотеля; *И. Siebeck Untersuchungen zur Philos. der Griechen* (Halle 1873); *Г. Теичмüller, Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin 1874 ff.

Первой попыткой этого критико-филологическаго направленія можно считать знаменитое сочиненіе *Ch. А. Brandis*'а, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philos.* (Berlin 1835—1860), къ которому авторъ прибавилъ краткое, въ высшей степени остроумно составленное, изложеніе развитія греческой философіи и ея вліянія на римское государство—«*Geschichte der Entwicklungen der grich. Philos. und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*» (Berlin 1862 и 64). Съ меньшей обстоятельностью, но съ своеобразными преимуществами въ развитіи темы, разрабатывали этотъ предметъ *Людв. Стрүмпелл* (2 Abt., Leipzig 1854 и 61), *К. Прантл* (Stuttgart 5 Aufl. 1863) и *А. Швейглер* (3. Aufl., bes. von *Кöstlin*, Freiburg 1883). Въ эти цѣнныя сочиненія пѣтъ съ безчисленными обозрѣніями, компиціями и руководствами (см. *Überweg* а. а. О. р. 27—29) затмило собой, во всѣхъ отношеніяхъ законченное, замѣчательное сочиненіе по античной философіи: *Е. Зеллер*'а *Die Philosophie der Griechen* (впервые въ Тübingen'ѣ 1844 ff., первый томъ вышелъ четвертымъ, а остальные третьимъ изданіемъ), въ которомъ на широкомъ фундаментѣ историко-филологической обработки источниковъ, дается также философское, въ высшей степени компетентное и ясное изложеніе общаго хода развитія. Искусно составленное извлеченіе изъ него было издано

Целлеромъ подъ названіемъ «Grundriss der Geschichte der alten Philosophie» (Leipzig 1883 *).

Отдѣльными ученія античной философіи наша себѣ слѣдующія замѣчательнѣйшія изложенія.

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

По психологикѣ: Н. Siebeck, Gesch. der Psychologie (Bd. 1. in zwei Abt., Gotha 1880 и 1884).

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

А. Греческая философія.

ВВЕДЕНІЕ.

Условія возникновенія философіи въ духовной жизни Греціи въ 7 и 6 вѣкѣ до Р. X. ¹⁾.

§ 7. Исторія философіи Греціи, точно также какъ и исторія ея политическаго развитія, въ географическомъ отношеніи предполагаетъ распространеніе того обычнаго представленія о Греціи, по которому Аѳины затмили периферію своей литературой и предшествующую исторію своимъ золотымъ вѣкомъ. Древняя Греція это—все греческое море со веѣмъ ея побережьемъ отъ

*) Русск. переводъ: Очеркъ исторія греческой философіи. М. Некрасова, подъ ред. М. Карлскаго. Слб. 1883 года А. В.

¹⁾ Что касается до отдѣльных моментовъ, на которые слѣдуетъ обратить вниманіе въ этомъ введеніи о происхожденіи научной жизни грековъ, то см: Geschichte der Mathema-

tik, Naturwissenschaft (incl. Medizin) und wissenschaftliche Erdkunde im Altertum von prof. Günther. (Она помѣщена, также какъ и Ист. древней философіи Виндельбанда, въ V томѣ (1 Abt.) изданнаго Müller'омъ сборника Handbuch der klassischen Altertums Wissenschaft. А. В.).

Малой Азіи до Сициліи и отъ Киреней до Эракии. Естественный посредникъ между тремя большими материками, это море, т.-е. его берега, было населено даровитѣйшими изъ народовъ, который, насколько простираются историческія свѣдѣнія, очень рано основался на этихъ берегахъ (Гомеръ). Въ этихъ предѣлахъ, такъ называемая впоследствии метрополія, т.-е. Греція европейскаго континента, играетъ сначала только второстепенную роль. Первенство же въ исторіи культуры грековъ выпало на долю того племени, вся исторія котораго указываетъ на болѣе близкое соприкосновеніе съ востокомъ, именно на долю іонійцевъ. Они первые создали основы будущаго развитія духовныхъ силъ Греціи и своей торговлей положили начало ея могуществу. Сначала въ 9 и 8 вѣкахъ вмѣстѣ съ финикійцами, какъ мореплаватели и ирматы, пріобрѣтали они все большую самостоятельность, и въ 7-мъ столѣтіи сдѣлались властителями всемірной торговли между тремя континентами,

Вдоль всего Средиземнаго моря отъ Понта Евксинскаго до столбовъ Геркулеса тянутся греческія колоніи и торговые пункты; даже замкнутый Египетъ открываетъ свои богатства передъ предприимчивымъ духомъ іонійцевъ. Во главѣ этихъ торговыхъ городовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ во главѣ іоническаго союза появляется въ 7-мъ столѣтіи Милетъ, могущественнѣйшій и замѣчательнѣйшій изъ городовъ Греціи; онъ же дѣлается и колыбелью науки. Ибо здѣсь, въ малоазіатской Іоніи, скопляются богатства всего міра; сюда проникаютъ восточная роскошь, великолѣпіе и наслажденіе виѣшней стороной жизни. Въ то время, какъ на европейскомъ континентѣ царствуетъ еще грубость нравовъ здѣсь начинаютъ уже пробуждаться пониманіе чувства красоты жизни и ея высшихъ интересовъ. Духъ освобождается отъ заботы объ ежедневныхъ нуждахъ и «шутя» создаетъ произведенія благороднаго досуга—искусства, науки; а вѣдь это уже признакъ просвѣщеннаго ума—въ часы досуга не предаваться праздности.

§ 8. Если, такимъ образомъ, благодаря торговлѣ, возросшія богатства положили матеріальное основаніе свободному развитію греческаго духа, то, съ другой стороны, торговля же содѣйствовала перемѣщенію политическихъ и социальныхъ отношеній, что, въ свою очередь, оказало благотворное вліяніе на развитіе духовной жизни. Сначала въ іоническихъ городахъ

господствовало высшее сословіе, которое тамъ, по всей нѣроятности, происходило отъ воинственныхъ дружинъ, перешедшихъ во времена такъ называемаго переселенія іонійцевъ съ европейскаго континента на острова. Со временемъ, благодаря той же торговлѣ, образовалось зажиточное сословіе гражданъ, которое ограничило и побѣдило власть аристократіи. Этими демократическими тенденціями воспользовались частью смѣлые и честолюбивые люди, частью благоразумные патріоты, чтобы, по низверженіи власти знати, ввести единодержавіе, уравнивающее по возможности интересы всѣхъ сословій. Тирапія на демократическомъ основаніи есть типическая форма правленія этого времени. Она распространяется, сопровождаемая всегда жаркою, часто продолжительною, борьбой партій, изъ Малой Азіи на острова и также въ европейскую Грецію: Тразибулъ въ Милетѣ, Поликрать на Самосѣ, Питтакъ на Лесбосѣ, Періандръ въ Коринѣ, Физистратъ въ Афинахъ, Гелонъ и Геронъ въ Сиракузахъ. Дворы ихъ дѣлаются средоточіемъ умственной жизни, они привлекаютъ къ себѣ поэтовъ, основываютъ библиотеки и оказываютъ поддержку всякому стремленію въ области искусства и литературы. Съ другой стороны, лишеніе политической власти принуждаетъ аристократовъ къ враждебному удаленію: недовольные порядкомъ вещей, обращаются они къ частной жизни, которую скрашиваютъ дарами музы. Гераклитъ можетъ служить выдающимся примѣромъ такого положенія дѣлъ. Такъ—то, вотъ, стеченіе обстоятельствъ благоприятствовало различными путями развитію и распространенію духовныхъ интересовъ.

Это обогащеніе самосознанія, этотъ ростъ высшей культурной дѣятельности у грековъ 7-го и 6-го столѣтій сказанъ прежде всего въ развитіи лирической поэзіи, въ которой постепенный переходъ отъ выраженій общихъ религіозныхъ и политическихъ чувствъ къ выраженіямъ личнаго, индивидуальнаго чувства составляетъ типическій процессъ. Въ страстномъ возбужденіи внутренней политической борьбы личность сознаетъ свое собственное достоинство и свои права, и старается проявить ихъ во всѣхъ направленіяхъ. Рядомъ съ лирической поэзіей порождается со временемъ сатирическая, какъ выраженіе рѣзко и остроумно развитаго отдѣльнаго мнѣнія, и—еще болѣе характерный продуктъ направленія времени, такъ назы-

ваемая гномическая поэзія, содержаніе которой составляютъ сентенціозныя размышленія на нравственные темы. Это моральное направленіе, выражающееся также въ басняхъ и въ другаго рода литературныхъ произведеніяхъ, можно разсматривать, какъ симптомъ болѣе глубокаго движенія народнаго духа.

§ 9. Въдѣ такія размышленія о правилахъ нравственности, когда они появляются въ большомъ количествѣ, указываютъ непосредственно на то, что значеніе этихъ правилъ сдѣбалось, какимъ бы то ни было образомъ, сомнительнымъ; что устой народнаго самосознанія колеблется; и что проявленіе личной самостоятельности привело къ низверженію границъ, авторитетно возведенныхъ общимъ самосознаніемъ. Потому-то особенно характеристично для гномической поэзіи то, что въ ней преобладаетъ, какъ господствующая основная мысль, совѣтъ умѣренности: она указываетъ, какъ сильно при страстномъ стремленіи къ освобожденію отдѣльной личности подвергаются опасности общія нормы жизни, и что, въ виду грозящей наступить или уже наступившей анархіи, индивидуумъ долженъ заботиться снова утвердить эти правила собственнымъ разумѣніемъ.

Итакъ, время на рубежѣ седьмого и шестаго вѣка въ Греціи есть собственно время этическихъ идей и, по примѣру древнихъ, оно обыкновенно носитъ названіе *тыка семи мудрецовъ*. Это періодъ рефлексіи: нарушена простодушная преданность обычаямъ старины: народное сознаніе перевернуто до основанія; личность прокладываетъ себѣ собственный путь; и выдающіеся люди выступаютъ съ серьезными увѣщаніями, желая на основахъ разума снова достигнуть истиннаго самосознанія ¹⁾. Правила жизни даются въ загадкахъ, анекдотахъ; моральная проповѣдь украшается остроумными изрѣченіями; крылатыя слова перелетаютъ изъ устъ въ уста. Но и самая эта проповѣдь нравственности потому только и возможна, что противъ массы выступаютъ отдѣльныя личности, пытающіяся самостоятельною мыслью сознательно выработать нормы правильной жизни.

Изъ такихъ людей традиція съ давнихъ поръ избрала семерыхъ, которымъ она и даетъ названіе мудрецовъ. Это не

¹⁾ При такой роли «семи мудрецовъ» дѣлается понятнымъ, что Платонъ (Protag. 343), характеризуетъ ихъ, какъ поборниковъ древней строгой до-

рѣиской морали противъ повнествъ іонійскаго движенія: *ἑπλοταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ τῆς Ἀσκλημανίων παιδείας*.

ученые, не изслѣдователи въ научномъ смыслѣ, но люди съ практической жизненной мудростью, по большей части съ выдающимися политическими способностями ¹⁾, которые въ критическіе моменты указывали своимъ согражданамъ вѣрный путь и черезъ это приобрѣли авторитетъ между своими, какъ въ общественныхъ, такъ и въ частныхъ дѣлахъ. Въ изреченіяхъ, которыя, какъ бы ихъ лозунги, влагаются имъ въ уста, господствуетъ вполне духъ гномической поэзіи: и ничто здѣсь такъ часто и въ такихъ различныхъ направленіяхъ не повторяется какъ *μῦθευ ἄρχη* (ни въ чемъ черезчуръ).

Объ именахъ этихъ «семи» въ преданіяхъ встрѣчаются разногубія. Вездѣ повторяются только четверо ²⁾: Висъ изъ Приены, который при вторженіи персовъ совѣтовалъ іонійцамъ переселиться въ Сардинію; Питтакъ, бывший въ 600 году тираномъ въ Мителенахъ; Солонъ—законодатель аѳинскій и гномическій поэтъ; Фалесъ, основатель милетской философіи, предложившій іонійцамъ образованіе федеративнаго государства съ общими союзнымъ совѣтомъ въ Теосѣ. Имена остальныхъ мѣняются. Позднѣйшіе потомки приписывали семи мудрецамъ всевозможныя поговорки, письма, и т. д. (Собрано и переведено на нѣмецкій языкъ безъ критическихъ изысканій. *C. Dittley, Darmstadt 1835*).

Если, при содѣйствіи политическихъ и соціальныхъ обстоятельствъ, самостоятельность индивидуальной мысли воспиталась прежде всего съ практической стороны, и въ ней уже было образовано стремленіе заявить о себѣ, то неминуемымъ слѣдствіемъ этого явилось то, что такая же эмансипація отдѣльныхъ личностей отъ общепринятаго образа мыслей имѣла мѣсто и въ теоретической области; и здѣсь также выступастъ самостоятельная мысль, чтобы составить собственный взглядъ на связь вещей. Но это стремленіе могло проявить себя только въ преобразованіи и переработкѣ того матеріала, который отдѣльныя личности находили частью въ сокровищницѣ свѣдѣній, заранѣе накопленныхъ націей подъ вліяніемъ ея жизненной практики, частью въ религіозныхъ представленіяхъ.

§ 10. Практическія знанія грековъ со временъ *ἔργα καὶ τέχναι* Гезіода до 600 года до Р. X. выросли до громадныхъ размѣровъ, и можно считать несомнѣннымъ, что находчивые, промышленные іонійцы многому научились у восточныхъ народовъ, съ которыми были въ сношеніяхъ и съ которыми они конку-

¹⁾ Диксархъ называлъ ихъ, *οἷτε σοφοὶ οἷτε φιλοσόφοι, σιχητοὶ δὲ τιναὶ καὶ κοροδακτικοὶ*. *Diog. Laert. I, 40*.

²⁾ Ср. *Cic. Rep. I, 12. cf. Laet. 7*.

рировали. У нихъ: именно, у египтянъ, финикянъ и асси-
рианъ, пашли греки накопленные впродолженіе многихъ вѣковъ
знанія; и нельзя себѣ представить, чтобы они не заимствовали
ихъ, гдѣ только было возможно.

Вопросъ, многому-ли греки научились у востока, прошелъ черезъ различ-
ныя стадіи. Въ противоположность лишеннымъ критики, часто фантастическимъ
и легко опровергаемымъ слѣдствіямъ позднѣйшихъ грековъ, которые все
собственно, болѣе выдающееся изъ завитовъ старины, хотѣли приписать
восточнымъ традиціямъ, повѣйшая филологія въ своемъ преклоненіи передъ
идиллизмомъ приходитъ къ заключенію о полномъ самостоятельномъ его происхож-
деніи. Но чѣмъ болѣе начавшееся въ этомъ столѣтіи знакомство съ дре-
внимъ востокомъ выяснило сходство и отношенія между различными формами
греческой культуры съ предшествовавшей; чѣмъ болѣе, съ другой стороны,
изъ философскихъ доводовъ убѣждались въ преемственности культурно —
историческаго процесса; тѣмъ чаще повторялось, особенно въ истори фило-
софіи, предвзятое намѣреніе относить къ восточному вліянію также и
происхожденіе греческой науки. Съ блестящей фантазійю пробовалъ *A. Röhl*
(*Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Mannheim 1858 ff.*) воскресить
объясненія неоплатониковъ, которые при помощи аллегорическихъ тол-
кованій и перетолковываній подсовывали къ пришедшимъ съ востока инди-
ческимъ взглядамъ философскія ученія Греціи, чтобы снова найти ихъ
въ первыхъ, какъ древнѣйшую мудрость. Болѣе широкимъ и смѣлымъ во-
строеніемъ хотѣлъ *Gladisch* (*Die Religion und die Philosophie
in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, Breslau 1852*) найти во всѣхъ
началахъ греческой философіи прямое отношеніе къ отдельнымъ народностямъ
востока и такъ вынести эти отношенія, какъ будто греки послѣдовательно
воспринимали зрѣлые продукты всѣхъ остальныхъ культурныхъ народовъ —
какъ это показываютъ слѣдующія заглавія его отдѣльныхъ сочиненій: *Ино-
горейцы и китайцы (Posen 1841)*, *Элеяцы и индѣйцы (Posen 1844)* *Эмпедоклъ
и египтяне (Leipzig 1858)*, *Гераклитъ и Зороастръ (Leipzig 1859)*, *Анаксаторъ
и параллелизмъ (Leipzig 1864)*. Оба впадаютъ въ заблужденіе, такъ какъ въ
длѣ зависимости въ сходствахъ (не принимая во вниманіе, что она многого
добивается искусственнымъ толкованіемъ), которымъ по меньшей мѣрѣ можно
противопоставить такіе же неходства. Къ этому нужно прибавить, какъ и
въ большинствѣ случаевъ, когда дѣло идетъ о религіозныхъ вѣщахъ, что ре-
лигія грековъ, вліявшая такъ много на пачада науки, находилась въ издавна
идущемъ или исторически развившемъ родствѣ съ религіями востока.

Такия преувеличенія, конечно, слѣдуетъ порицать. Но, съ другой стороны,
значило бы отрицать солнце въ ясный день, если не признавать, что греки
обязаны значительнымъ объемомъ своихъ свѣдѣній соприкосновенію съ «вар-
варами». Здѣсь повторился то же, что и въ исторіи искусствъ. Массу отдѣль-
наго матеріала заимствовали греки съ востока, матеріала, состоявшаго изъ
отдѣльныхъ свѣдѣнійхъ, преимущественно по математикѣ и астрономіи, и вмѣстѣ
съ тѣмъ, можетъ быть, также въ извѣстныхъ мнѣстныхъ представленіяхъ.
Но признавая этотъ фактъ, несомнѣнность котораго нельзя отрицать, не отпи-
мають этимъ у грековъ ни юты ихъ истинной самостоятельности. Ибо, какъ въ
искусствѣ, они, хотя и заимствовали отдѣльныя формы и нормы изъ египет-
скихъ и ассирійскихъ преданій, но именно въ нихъ приложеніи и переработкѣ:

обнаружили присущий имъ художественный гений, такъ и тутъ: хотя къ нимъ и пришли съ востока многія свѣдѣнія практическаго обихода—плоды вѣковыхъ трудовъ и различныя, произведенныя религіозной фантазіей, сказанія, но они первые переработали ихъ въ самостоятельную науку. Этотъ научный духъ проникаетъ, какъ ихъ оригинальное свойство, изъ того освобожденія и обособленія индивидуальнаго мышленія, до котораго восточная культура никогда не достигала.

Учениками востока Греки являются, главнымъ образомъ, въ математикѣ и астрономіи. Коль скоро потребности народнаго хозяйства рано побудили финикіянь къ изобрѣтенію ариметики, а египтянь къ развитію геометріи, то нельзя допустить, чтобы греки были ихъ учителями въ этомъ отношеніи; но гораздо вѣроятнѣе, что они были ихъ учениками. Теорему, напримѣръ, въ родѣ теоремы о пропорціональности и ея примѣненіи (къ перспективѣ) не Фалесъ сообщилъ египтянамъ ¹⁾, но самъ ее заимствовалъ у нихъ. Если ему далѣе и приписываются такія теоремы, какъ, напр., о дѣленіи круга діаметромъ на двѣ равныя части, о равнобедренномъ треугольникѣ, о вертикальныхъ углахъ, о равенствѣ треугольниковъ по сторонамъ и двумъ угламъ и т. п., то изъ этого надо во всякомъ случаѣ заключить, что такія элементарныя теоремы были извѣстны грекамъ его времени, какъ и всегда. Точно также безразлично, нашелъ-ли Пифагоръ самъ теорему, названную его именемъ, или ее установила его школа, примѣнялось-ли при этомъ чисто геометрическое разсужденіе, или измѣреніе угловъ и арифметическая комбинація (какъ хочет Рётъ): и здѣсь также установлено существованіе въ это время подобныхъ свѣдѣній ²⁾, и происхожденіе ихъ съ востока по меньшей мѣрѣ вѣроятно. Но, во всякомъ случаѣ, эти свѣдѣнія достигли въ Греціи очень скоро высшаго расплѣта: уже объ Анаксагорѣ сообщается, что онъ занимался (въ темницѣ) квадратурой круга. То же можно сказать и объ астрономическихъ понятіяхъ: Фалесъ предсказалъ солнечное затмѣніе, и въ высшей степеніи вѣроятно, что онъ пользовался при этомъ халдейскимъ саросомъ. Съ другой стороны, и космографическія представленія, приписываемыя древнѣйшимъ філософамъ, указываютъ на египетское происхожденіе; а именно—извѣстная теорія, послужившая основаніемъ и для будущаго времени, о концентрическихъ сферахъ, въ которыхъ

¹⁾ Diog. Laert. I, 27. Plin. hist. nat. 36, 12, 17. Plut. conv. 7 cap. 2, 147.

²⁾ Ср. § 24.

звѣзды вращаются вокругъ земли, какъ вокругъ центра. Но изъ всѣхъ свидѣтельствъ явствуетъ, что эти-то вопросы объ устройствѣ міроздавія, объ его величинѣ, о разстояніи и видѣ звѣздъ, ихъ вращеніи, о наклонѣ эклиптики и т. п. живѣйшимъ образомъ интересовали каждаго изъ древнѣйшихъ мыслителей. Землю еще милетцы представляли себѣ плоской, цилиндрической или тарелкообразной въ центрѣ міровой сферы, парящей въ темной, холодной воздушной массѣ: пифагорейцы первые дошли (кажется, самостоятельно) до представленія о шаровидности земли.

Всѣ, что мы находимъ касательно физическихъ свѣдѣній этого времени, показывается, большею частью, преобладаніе метеорологическихъ интересовъ. Объ облакахъ, воздухѣ, вѣтрѣ, снѣгѣ, градѣ, лядѣ каждый философъ считалъ долгомъ дать свое заключеніе. Только позже просыпается интересъ къ изслѣдованію органической жизни: и въ этой области прежде всего тайна зарожденія и размноженія вызвала множество фантастическихъ гипотезъ (Парменидъ, Эмпедоклъ и др.).

Недостатокъ физиологическихъ и анатомическихъ свѣдѣній, очевидно, долго отражался и на медицинскомъ знаніи. О послѣднемъ достовѣрно извѣстно ¹⁾, что оно, совершенно независимо отъ всего остальнаго, переходило изъ рода въ родъ въ древнихъ преданіяхъ, какъ тайное ученіе извѣстной жреческой касты; извѣстно также, что философія почти до временъ пифагорейцевъ едва приходила съ нимъ въ соприкосновеніе. Это были только техническія знанія, эмпирическія правила, масса матеріала, собраннаго столѣтнимъ опытомъ, — не этиологическая наука, но искусство, практикуемое въ религіозномъ духѣ. До насъ дошли еще клятвы асклепиадовъ, особеннаго жреческаго ордена, который имѣлъ у себя также и посвященныхъ членовъ, занимавшихся, такъ же какъ и гимнасты, врачевнымъ искусствомъ. Такіе медицинскіе ордена или школы были преимущественно въ Родосѣ, Киренахъ, Кротонѣ, Косѣ и Книдосѣ. Правила объ уходѣ за больными частью были собраны письменно (γυφίαи Книди): Гиппократу были извѣстны два списка книдскихъ наставленій, изъ которыхъ болѣе цѣнныя (ιατρικώτερον) принадлежали Эврифону изъ Книдоса.

Географическія свѣдѣнія достигли у грековъ къ этому вре-

¹⁾ Ср. Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin, 2 Aufl. § 21—25.

мени также высокой степени совершенства. Всемирная торговля, благодаря которой имъ приходилось знакомиться съ Средиземнымъ моремъ и всѣми его берегами, обогатила и существенно измѣнила гомеровское представленіе міра. Объ Анаксимаандрѣ извѣстно, что онъ составилъ первую географическую карту (Интересенъ рассказъ Геродота ¹⁾), по которому Аристагоръ показывалъ такую карту въ Лакедемонѣ живущимъ на континентѣ грекамъ, стараясь пробудить въ нихъ черезъ выясненіе географическихъ отношеній сознание опасности, грозящей эллидству со стороны персидскаго царства.

Наконецъ, что касается до историческихъ знаній, то и они въ упомянутое время начинаютъ накопляться,—конечно, удивительно поздно для такого народа, какъ греки. Изъ древняго эпоса произошли, съ одной стороны, теогоническая, съ другой—героическая поэзія. Къ послѣдней присоединяется прежде всего, опять-таки въ малоазіатскихъ іоническихъ городахъ, собраніе сказаній и легендъ объ основаніи городовъ, какъ они были составлены логографами. Люди, которые послѣ предпринятыхъ болѣе далекихъ путешествій дали болѣе болѣе и разнообразіе логографіи, ввели ту форму историческаго изложенія, которая замѣчается еще у Геродота, но тогда же была отодвинута на задній планъ вслѣдствіе сосредоточенія всѣхъ рассказовъ на такомъ выдающемся событіи, какъ персидская война. Въ числѣ такихъ логографовъ являютсѣ въ шестомъ столѣтіи Аристей изъ Проконеса, Кадмъ, Діонисій и прежде всѣхъ Гекатей изъ Милета со своими тѣсно другъ съ другомъ переплетенными географическими и историческими данными—*περίηγησις* (описаніе, очеркъ). У нихъ выступаетъ реалистическое направленіе вмѣсто эстетическаго, а потому въ ихъ описаніяхъ поэтическая форма замѣняется прозаической.

Если кругозоръ грековъ около 600-го года до Р. Х. былъ богатъ такими разнообразными свѣдѣніями, то вполне понятно, что при благоприятныхъ вообще обстоятельствахъ являлись люди, которые въ этомъ, случайно накопившемся и до сихъ поръ случайно примѣняемомъ для различнаго рода практическихъ цѣлей, знаніи находили прямой и непосредственный интересъ, и что они и начали его обрабатывать, приводить въ порядокъ,

¹⁾ V, 49.

пересматривать и развивать. Точно также понятво и то, что для той же цѣли сами собой составились около такихъ выдающихся и замѣчательныхъ людей, какъ около центра, ученые кружки, въ которыхъ возникъ при общемъ содѣйствіи родъ школьной связи и школьныхъ традицій, передававшихся отъ поколѣній къ поколѣнію.

Послѣ изысканій *H. Diels'a* (въ «Philos. Aufsätze» z. Zellerjubiläum, Berlin 1887, p. 241 ff.), едва-ли можно сомнѣваться, что уже въ эти раннія времена научная жизнь грековъ установилась въ тѣсно замкнутыхъ предѣлахъ союзовъ, и что ученые кружки уже тогда имѣли значеніе чисто религіозныхъ обществъ, что *Wilamowitz Möllendorf* (*Antigonos von Karystos*, p. 263 ff.) и установилъ для позднѣйшихъ школъ. Относительно ливагорейцевъ несомнѣнно, что они составляли такой союзъ. Въ такомъ же видѣ и, можетъ быть, еще строже по формѣ были учреждены жрецами врачевальная школа: отъ чего не допустить подобнаго же предположенія относительно школы Милета, Элея и Абдеръ?

§ 11. Уже въ религіозныхъ представленіяхъ грековъ лежатъ опредѣленные задатки для начала ихъ философіи; тѣмъ болѣе, что въ эпоху 6-го и 7-го столѣтій представленія эти какъ разъ находились въ живѣйшемъ возбужденіи. Это зависитъ отъ необыкновенной жизненности, которою, безспорно, отличается религіозное сознаніе грековъ въ силу своего своеобразнаго развитія. Изъ прежняго дифференцированія первоначально общихъ представленій, изъ пореполненаго фантазіей развитія мѣстныхъ культовъ въ семействахъ, родахъ, городахъ и областяхъ, конечно, также и изъ случайнаго введенія отдѣльныхъ чуждыхъ богослуженій, возникло богатое разнообразіе переплетающихся другъ съ другомъ религіозныхъ воззрѣній. Съ другой стороны, эпическая поэзія создала свой Олимпъ, поэтически освѣтляетъ и облагораживаетъ прежнія мифическія божества. Эти-то поэтическія произведенія сдѣлались религіознымъ достояніемъ всѣхъ эллиновъ; рядомъ съ этимъ богопочитаніемъ, все-таки, сохранились въ мистеріяхъ замкнутые въ себѣ старые культы, въ которыхъ послѣ, какъ и прежде, искрѣпная энергія религіознаго стремленія развивалась въ богослуженіе искупленія и спасенія. Но съ успѣхомъ всеобщаго просвѣщенія и эта эстетическая мифологія тоже подверглась постепенному измѣненію, именно въ двухъ направленіяхъ, которыя при созданіи олимпійскихъ божествъ были еще неразрывно слиты: это—мифическое объясненіе явленій природы и этическая идеализація.

Первое направлѣніе сказалось въ развитіи космогонической поэзіи изъ эпитической: оно показываетъ, какъ отдѣльные поэты со своей индивидуальной фантазіей трудились надъ разрѣшеніемъ вопроса о происхожденіи вещей и воплощали великія силы міровой жизни въ имѣвшіеся раньше или свободно соданные мифическіе образы. Но между ними, согласно съ различными указаніями гомеровскихъ поэмъ, можно опять различить двѣ группы. Къ одной принадлежатъ, кромѣ Гезіода, орфическія теогоніи, насколько онѣ сохранились до настоящаго времени, а изъ болѣе историческихъ именъ Эпименидъ и Акузилла. Считаютъ-ли они первоначальной силой хаосъ или ночь, только ихъ однихъ, или вмѣстѣ съ ними воздухъ, землю, небо или другое что,—они справедливо являются у Аристотеля какъ *οἱ ἐκ τοῦτοῦ γεννώμενοι θεολογοί* (богословы, порождающіе все изъ мрака). Такъ какъ они всегда пытаются производить вещи изъ темной неразумной первоначальной причины, то на нихъ и надѣсь смотрѣть, какъ на представителей идеи эволюціонизма. Въ этомъ же смыслѣ примыкаетъ къ нимъ непосредственно и милетская наука, въ которой отчасти повторяются въ болѣе ясномъ освѣщеніи тѣ же принципы (§ 14—16). Въ противоположность этому возникаетъ позднѣйшее направлѣніе, поборниковъ котораго Аристотель помѣщаетъ между поэтами и философами, какъ *μεταφυσικοὶ ἀστέροι*, и которыми установлено «совершеннѣйшее», какъ исконн образующій (творящій?) принципъ. Къ нимъ принадлежатъ, кромѣ вполне мифическаго Гермотима изъ Клазоменъ ¹⁾, какъ историческое лицо, *Ферекидъ* изъ Сирова, уже современникъ первыхъ философовъ, который писалъ свои творенія въ прозѣ. Онъ изображалъ Зевса, какъ устрояющее и разумно-повелѣвающее лицо и рядомъ съ нимъ, конечно, Время ²⁾ и Землю (*Χρόνος* и *Χθών*), какъ первоначала; и, какъ кажется, уже онъ изложилъ въ причудливыхъ картинахъ «семиричное» развитіе отдѣльныхъ вещей изъ разумнаго начала.

Отрывки изъ Ферекида изданы Штурцемъ (*Sturz—Leipzig 1834*). Основываясь на очень сомнительныхъ данныхъ, пытался *Röth* (*Geschichte unserer abendländischen Philos.* II, 161 ff.) доказать введеніе въ Грецію египетской метафизики и астрономіи Ферекидомъ. «Философію» его разрабатывали *R.*

¹⁾ Котораго хотѣли соединить съ Анаксагоромъ. Ср. *Carnus, Nachgelassene Werke* 4 Bd. 330 ff. *Zeller* 1^a, 924 f.

²⁾ Хотя возможно, что *Χρόνος* означаетъ иное: cf. *Zeller* I^a, 78.

Zimmermann (Studien und Kritiken. Wien 1870, 1 ff), и *J. Cowrad* (Koblenz 1857).

Эти позднѣйшія космогоніи уже явно находятся подъ вліяніемъ этическаго движенія, которое проникло также и въ кругъ религіозныхъ представленій и, въ противоположность мнѣческому олицетворенію природы въ эстетическихъ божественныхъ образахъ, хотѣло найти въ послѣднихъ воплощеніе идеала нравственной жизни. А въ гномической поэзіи уже окончательно сказывается это второе направленіе. Зевсъ прославляется здѣсь (Солонъ) не только, какъ устроитель и зиждитель природнаго существованія, но—и какъ нравственный правитель міра. Пятый же вѣкъ пережилъ въ развитіи этого направленія полное этико-аллегорическое толкованіе гомеровою мифологіи, которое особенно приписывается Метродору изъ Лампсака, ученику Анаксагора. При этомъ этическомъ направленіи религіозныхъ представленій являются три момента: 1) постепенное очищеніе отъ наивнаго антропоморфизма божествъ, которое ведетъ уже у Ксенофана (стоявшаго въ этомъ отношеніи совершенно на точкѣ зрѣнія гномиковъ (§ 17)) къ сильнѣйшей оппозиціи противъ эстетической мифологіи, 2) неизбежно связанное съ этимъ обращеніе къ монотеистическимъ зачаткамъ въ бывшихъ доселѣ представленіяхъ, 3) усиленіе идеи нравственнаго возмездія подъ видомъ вѣры въ безсмертіе и въ переселеніе душъ. Такъ какъ двѣ послѣднія идеи, болѣе или менѣе развитыя, принадлежали также и мистеріямъ, то эти послѣднія и сдѣлались до нѣкоторой степени очагами нравственной реакціи противъ міра боговъ, «созданнаго поэтами».

§ 12. Въ этомъ же направленіи идетъ и то великое движеніе, которое къ концу 6-го столѣтія потрясло культурную жизнь западной Эллады и оказало такое разностороннее вліяніе на развитіе науки: нравственно-религіозная *реформація Пифагора*.

Въ интересахъ исторической ясности чрезвычайно важно отдѣлять *Пифагора* отъ *пифагорейства*, дѣятельность перваго отъ научныхъ теорій, изложенныхъ послѣдними. Исслѣдованія новѣйшаго времени все болѣе и болѣе способствовали этому. Свидѣтельства позднѣйшей древности (неоплатониковъ и неопифагорейцевъ) окружили личность Пифагора такимъ множествомъ мифовъ и, умышленно или неумышленно, приписывали ему столь высокія идеи греческой философіи, что сдѣлали его въ высшей степени непостижимымъ и таинственнымъ лицомъ. Но то обстоятельство, что въ древности мнѣческой туманъ около этой личности все сгущался отъ столѣтія къ столѣтію

принуждает *) обратиться къ болѣе равнымъ но, слѣдовательно, въ то же время и къ болѣе компетентнымъ свидѣтельствамъ. При этомъ оказывается, что о философіи Пифагора ни Платону, ни Аристотелю ничего не было известно но что, напротивъ, у нихъ только и упоминается о философіи «такъ называемыхъ пифагорейцевъ». Нигдѣ «ученіе о числахъ» не приписывается самому «учителю». Также въ высшей степени вѣроятно, что Пифагоръ самъ ничего не писалъ (во всякомъ случаѣ до насъ не дошло ничего, что съ достаточной достоверностью могло бы быть приписано ему, и ни Платону, ни Аристотелю ничего подобнаго не знали), но что первое философское сочиненіе этой школы принадлежало Филолаю †), современнику Апполонія и даже Сократа и Демокрита. Это философское ученіе будетъ поэтому изложено въ томъ мѣстѣ, которое ему слѣдуетъ занимать по времени и по его фактическому значенію въ развитіи греческаго мышленія (§ 24). Самъ же Пифагоръ является при слѣдѣ исторической критики только въ некоторомъ родѣ основателемъ религіознаго ученія, челоѣкомъ, высокая нравственно-политическая дѣятельность котораго занимаетъ выдающееся мѣсто въ возбужденіи научной жизни Греціи и въ подготовленіи тѣхъ условій, при которыхъ она могла возникнуть.

Жизни Пифагора известно мало достовернаго. Онъ происходилъ изъ древняго тиреспско-флюнтскаго рода, который раньше съ его дѣдомъ переселился на его родину, Самосъ. Здѣсь и родился Пифагоръ между 580 и 570 годами, какъ сынъ богатаго купца Мнесарха. [Очень возможно, что раздоры съ Поликратомъ, или даже только ненависть аристократа къ тирану послѣдняго, была причиной, которая его изгнала изъ Самоса, гдѣ онъ, повидимому, уже началъ дѣло; сходное съ его послѣдующею дѣятельностью.] Нельзя утверждать съ полной достоверностью, но во всякомъ случаѣ можно смотрѣть, какъ на вѣроятное, что онъ совершилъ путешествіе съ образовательною цѣлью ознакомленія со святынями и культами Греціи, во время котораго онъ и узналъ хорошо Ферекида; это свое путешествіе продолжилъ онъ и за границу, въ Египетъ ‡).

Въ 530 году онъ поселился въ Великой Греціи, въ области, гдѣ, въ то время какъ Іонія должна была уже бороться съ персами за свое существованіе, какъ будто исключительно сосредоточивались греческое могущество и культура. Здѣсь были еще болѣе пестрая смѣсь эллинскихъ племенъ, и здѣсь всего ожесточеннѣе возгорѣлась борьба между городами, а въ городахъ между партіями.

Здѣсь-то выступилъ Пифагоръ со своею проповѣдью и съ основаніемъ новаго союза, и началъ рѣшительный успѣхъ. Онъ выбралъ строгій аристократическій Кротонъ главнѣйшій мѣстоу своего пребыванія; и, повидимому, не безъ содѣйствія его союза произошла рѣшительная битва, въ которой въ 510 году Кротонъ уничтожилъ своего демократическаго соперника, легкомысленный Сибарисъ. Но скоро затѣмъ въ самомъ Кротонѣ и въ другихъ городахъ обстоятельства измѣнились въ пользу демократовъ, и противъ Пифагорови союза поднялись жесточайшія преслѣдованія, которыя продолжились первой половиною

*) Срв. Zeller, I, 256 ff., который чрезвычайно ясно опровергъ противную попытку Röhra (Gesch. ant. phil. abendl. Philos. II, b. 261 ff. u. a. 48 ff.) повстановить позднѣйшія преданія.

‡) Срв. Diog. Laert. VIII, 15 и 85.

†) Едва-ли есть какое основаніе сомнѣваться въ свидѣтельствѣ Исократу (Busir. II) да и во второй половинѣ 6-го вѣка не могло ужь казаться удивительнымъ или исключительнымъ событіемъ, что сынъ самоскаго патриція поѣхалъ въ Египетъ.

пятаго вѣка неоднократно повторялись и въ концѣ-концовъ привели къ его распаденію. Нашель-ли Пифагоръ свой конецъ, который украшался многочисленными чудесными разсказами, во время одного изъ этихъ преслѣдованій (можетъ быть, во время перваго, возбужденнаго Килономъ въ 504 году) или когда иначе, т.-е. гдѣ и какъ онъ умеръ, достоверно неизвѣстно, смерть его отнесать къ 500 году.

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

Съ одной стороны, дѣятельность Пифагора имѣетъ своею цѣлью нравственное обновленіе и очищеніе религіозныхъ представленій. Въ этомъ отношеніи она развивается совершенно по тому же направленію, по которому идетъ и новое поступательное движеніе, и онъ борется противъ религіи поэтовъ, разсматривая ее какъ такую точку зрѣнія, въ которой пѣтъ нравственной строгости и съ которой еще приходится считаться, хотя она отчасти уже побѣждена. Съ другой стороны, дѣятельность Пифагора выступаетъ съ такимъ же высоко-нравственнымъ пабосомъ противъ соблазна нравственной распущенности, къ которому угрожали привести и фактически уже вели новыя формы жизни греческаго общества. Поэтому-то она и обратилась къ болѣе древнимъ учрежденіямъ и вѣрованіямъ; особенно въ политическомъ отношеніи выставила она противъ демократическаго направленія пѣчто въ родѣ реакціи въ аристократическомъ духѣ. Противуположность этихъ интересовъ обуславливаетъ своеобразное положеніе пифагорейскаго союза, который, составляя одно изъ важнѣйшихъ звеньевъ въ религіозномъ и умственномъ развитіи греческаго духа, вмѣстѣ съ тѣмъ въ нравственномъ и политическомъ отношеніи идетъ наперекоръ общему направленію времени. Въ послѣднемъ смыслѣ Пифагоръ предпочиталъ іонійцамъ болѣе консервативный духъ дорійскаго племени, и основанная имъ «италійская философія» считалась уже въ древности противуположностью «іонической».

Утвержденіе единства существа Вѣжія и чисто-этического представленіе о Немъ не вошло у Пифагора (какъ и у пифагорейцевъ) принципиально даже, чѣмъ у стоиковъ. Не выиграло здѣсь ничего понятіе о чисто-духовномъ, не

даю никакого научнаго основанія или представленія для чисто этическаго повиновенія его; и не приведено, наконецъ, ни одной преднамѣренной и рѣзкой антитезы противъ политеистической народной религіи (при этомъ, конечно, исключаются позднѣйшія, спеціально принадлежащая ионіаногорцамъ и пооплатонакамъ толкованія). Напротивъ того, Пинагоръ съ педагогическимъ тактомъ развивалъ скорѣе эти лучшія представленія именно изъ мифовъ и богослуженій, находимыхъ имъ: онъ пользовался для этого мистеріями, особенно орфическими и, какъ кажется, прикинулъ особенно къ культу Аполлона. Но наибольшее значеніе придавалъ онъ вѣрѣ въ бессмертіе и ея примѣненію къ смыслѣ нравственно-религіознаго возмездія; это примѣненіе совершалось также и въ мифической формѣ идеи метемпсихозы. Хотя учене о переселеніи душъ находило много отголосковъ и въ мистеріяхъ, особенно посвященныхъ хтоническимъ божествамъ, но греческое міроозрѣніе вообще было и осталось ему чуждо; его рано ¹⁾ осмѣивали и при первомъ случаѣ склонны были приписать иностранному вліянію. Также и изъ признанныхъ ²⁾ за ионагорцами этическихъ ученій всѣ болѣе или менѣе держатся въ рамкахъ гномики; въ нихъ только еще частовѣчнѣе выступаютъ строгость и суrowsть сознанія своихъ обязанностей, самообладаніе и подчиненіе авторитету, а вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительное отвращеніе къ чувственному наслажденію и живѣйшее стремленіе къ одухотворенію³⁾ жизни. Къ этому могли уже тогда присоединиться многія аскетическія наклонности. ⁴⁾ Опредѣленное политическое направленіе, которое Пинагоръ придалъ своему союзу, рѣшило его участь и привело его сначала къ побѣдѣ, а потомъ и къ погибелю. Разумѣется, на это направленіе союза нельзя смотрѣть, какъ на первоначальное, но какъ на естественное слѣдствіе его нравственно-религіознаго идеала жизни.

Для достиженія этихъ цѣлей Пинагоръ основалъ прежде всего въ Кротонѣ религіозное товарищество, которое распространилось скоро на большую часть Великой Греціи. Этотъ союзъ, правда, былъ сначала только родъ мистерій, и между ними подходилъ ближе всего къ орфическимъ; однако, онъ отличался отъ послѣднихъ тѣмъ, что несомнѣнно распространялъ свои постановленія также на политическую, отчасти даже и на частную, жизнь своихъ сочленовъ. Онъ хотѣлъ обосновать общественное воспитаніе и всевозможныя формы общественныхъ отношеній на нравственно-религіозномъ принципѣ. Самое цѣнное въ этомъ союзѣ было то, что въ немъ внѣшнимъ благамъ жизни придавалось относительно мало цѣны, а общественная дѣятельность направлялась на развитіе наукъ и искусствъ. Такъ, со временемъ религіозный *δίκος* (союзъ) превратился въ научный. Са-

¹⁾ Уже Ксенофанъ направлялъ противъ него извѣстныя, остроумныя двусторонія: Laert VIII, 36.

²⁾ Такъ называемая «золотая нота», въ которой изложены правила

жизни Пинагора, составлена, по мнѣнію Mullach'a. Диссерт.; между тѣмъ Целлеръ, конечно, правъ, предполагая, что она уже задолго раньше передавалась въ стихахъ.

тому Пифагору можно приписать лишь усиленіе занятій музыкой и, можетъ быть, въ связи съ этимъ начало математическихъ изысканій, которыя такъ же, какъ и медицина, имѣютъ самостоятельную исходную точку на ряду съ возникновеніемъ общей «философій» ¹⁾

Нельзя съ точностью опредѣлить, насколько въ союзѣ, основанномъ самимъ Пифагоромъ, соблюдались всѣ тѣ правила, которыми опредѣлялась, согласно позднѣйшимъ свидѣтельствамъ, общая жизнь его членовъ: приемъ ихъ въ союзъ, ихъ воспитаніе и т. д. до мельчайшихъ распредѣленій ежедневнаго образа жизни. Прежде всего едва ли вѣроятно предположеніе, заимствованное изъ позднѣйшихъ аналогій, что пифагорейцы составляли тайный союзъ, въ которомъ новопоступающій въ него членъ считался достойнымъ къ принятію «тайнаго ученія» только послѣ долгаго приготовленія и соблюденія многихъ символическихъ формальностей (именно *Röth* старается возстановить мнѣніе о распаденіи его членовъ на экзотериковъ и исотериковъ ²⁾). Пифагорейство, навѣрное, настолько же было тайнымъ союзомъ, какъ и всѣ другія мистеріи, и нѣтъ ни малѣйшихъ основаній предполагать, чтобы въ немъ сохранились въ тайнѣ какіи-нибудь научныя свѣдѣнія. Слѣдо можно принять, что образовавшееся по инициативѣ Пифагора для духовнаго общенія его членовъ общество, между прочимъ, занималось музыкой и математикой; все другое сомнительно и, до всей вѣроятности, вымышленно. Даже и о томъ, какъ далеко простирались въ этихъ областяхъ собственныя познанія основателя, нельзя сказать ничего достовернаго; даже извѣстную геометрическую теорему нельзя съ полной достовѣрностью приписать ему. Ему самому скорѣе принадлежитъ религіозная и политическая сфера дѣятельности; но школа его была основана въ такомъ духѣ, что въ ней могъ развиться и дѣйствительно развился научный интересъ.

§ 13. Таковы были въ греческой пародной жизни существенныя условія происхожденія философій, которая въ началѣ 6-го вѣка и выступаетъ, какъ самостоятельное явленіе. Въ общемъ же ходѣ ея развитія можно замѣтить въ зависимости отъ всего культурнаго движенія націи постепенный переходъ ея отъ окраинъ къ центру. Зачатки философій разсѣяны въ тѣхъ предѣлахъ греческаго міра, гдѣ онѣ впервые могъ проявить всю энергію своей самобытности—въ дружескихъ или враждебныхъ столкновеніяхъ съ сосѣдними народностями. Потомъ, со всемъ софистическимъ просвѣщеніемъ, концентрируется и философія въ Афинахъ Перикла; а съ великой личностью Сократа получаетъ она въ этомъ городѣ права гражданства. Здѣсь то и

¹⁾ Срав. *G. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, I, 125 ff.

²⁾ Мало посвященныхъ и посвящен-

ныхъ въ глубь: таково (хотя и не этимологическое) значеніе этихъ терминовъ. *A. R.*

достигаетъ она полнаго расцвѣта, и основываетъ свои великія школы.

Также и съ внутренней стороны развитіе греческой науки представляетъ закругленную картину. Какъ всякая наивная и безыскусственная мысль, начинаетъ она съ познанія внѣшняго міра; ея первоначальное направленіе—космологическое, въ полномъ значеніи этого слова, переходитъ отъ физическихъ къ метафизическимъ задачамъ. Потерпѣвъ здѣсь крушеніе и смущенная софизмами общественной жизни, человѣческая мысль углубляется въ себя и дѣлаетъ самое себя предметомъ изученія: наступаетъ антропологическій періодъ, въ которомъ человѣкъ является достойнѣйшимъ и даже единственнымъ объектомъ изслѣдованія. Наконецъ, наука возвращается съ обновленной силой, почерпнутой въ глубинахъ законовъ мысленія, къ старымъ задачамъ, овладѣть которыми ей теперь и удастся въ общей систематической связи.

Срв. § 2 Anmerk.—Hegel, Gesch. der Philos. W. W. XIII p. 188. Если лишить это представленіе Гегеля его терминологической формы, при помощи которой онъ думалъ привести въ систему историческій процессъ, то и тутъ явится, какъ это часто бываетъ у него, тотъ гениальный взглядъ, которымъ онъ успѣлъ схватить все существенное въ историческихъ явленіяхъ и въ историческомъ развитіи.

Согласно старымъ преданіямъ надо искать зачатки научной мысли за 600 л. до Р. X. въ цвѣтущихъ іонійскихъ городахъ по берегу Малой Азіи. Ко всѣмъ благопріятствовавшимъ развитію знанія матеріальнымъ, соціальнымъ и культурнымъ условіямъ присоединился здѣсь еще и счастливый характеръ іоническаго племени: его подвижность, его не всегда безопасная страсть къ новизнѣ и его способность къ творчеству. Здѣсь впервые человѣкъ сталъ прилагать независимость своихъ сужденій къ разрѣшенію не только практическихъ, но и теоретическихъ вопросовъ ¹⁾ и составлять свѣѣ представленіе о взаимной связи вещей не только по мнѣической схемѣ, но и съ помощью собственныхъ наблюденій и размышленій. Однако эти новыя ведущія къ наукѣ стремленія произошли, все таки, изъ круга религіозныхъ представленій. Отсюда видно, что наука является также однимъ изъ органовъ, который выдѣлился изъ первоначально общей религіозной жизни человѣческаго общества.

¹⁾ Plat. Sol. 3 (о Фалесѣ): παρὰ τὴν τῆς χρείας ἐκίχθη δὲ τῆ ψευδία.

Начинающаяся наука разсматриваетъ тѣ же вопросы, что и мифологическая фантазія: различіе между ними лежитъ не въ предметѣ занятій, а въ формѣ постановки вопросовъ и въ способѣ ихъ разрѣшенія. Наука начинается тамъ, гдѣ на мѣсто историческаго любопытства выступаетъ задача, касающаяся понятій, и гдѣ, сообразно съ этимъ, наполненное фантазіей повѣствованіе смѣняется изслѣдованіемъ постоянныхъ отношеній.

Общая задача выражается въ потребности понять смѣну явленій, ихъ происхожденіе, уничтоженіе, ихъ переходъ изъ одного въ другое. Сама эта смѣна, процессъ быванія, принимается, какъ понятная сама собой; она предварительно не «объясняется», не сводится къ первоначальнымъ причинамъ¹⁾, а скорѣе описывается, наглядно поясняется, «представляется».

То же самое дѣлаетъ и мифъ, но въ формѣ разсказа: на вопросъ, какъ было раньше, отвѣчаетъ онъ повѣствованіемъ о возникновеніи міра, рассказываетъ о борьбѣ боговъ, результатомъ которой и было появленіе міра. Но этотъ интересъ къ прошедшему уступаетъ мѣсто у людей науки интересу къ постоянному. Они задаются вопросомъ не о временномъ, но о существенномъ *Prinzip*ѣ восприимаемаго бытія. Въ виду постоянной смѣны отдѣльныхъ явленій они приходятъ къ мысли объ единствѣ міра и ставятъ себѣ, какъ задачу, рѣшенію вопроса о томъ, что оказывается постояннымъ въ этой смѣнѣ, и, такимъ образомъ, они ставятъ цѣлью своихъ изслѣдованій понятіе о мировой матеріи, которая переходитъ во всѣ вещи, и въ которую всѣ вещи снова возвращаются при исчезновеніи ихъ изъ міра воспріятій. Представленіе временной первоначальной причины замѣняется представленіемъ вѣчнаго первоначала: такъ является первое понятіе греческой философіи: — *ἀρχή* (первоначало)²⁾. Первый во-

¹⁾ Поэтому также нельзя смотрѣть на «объясненіе» явленій естественными причинами, какъ на существенный признакъ, отличающій философію отъ мифа, какъ это дѣлаетъ Целлеръ, *Grundriss*, p. 5.

²⁾ Cf. Arist. *Met.* I, 3: *ἔξ ὅ γάρ ἔστιν ἀπαντα τὰ ὄντα καὶ ἔξ ὅ γίνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίρεται: τελευταίου, τῆς μὲν ὁμοίας ἀπορροῦστος, τοῖς δὲ πᾶσι μεταβάλλουστος, τούτου στοιχείον καὶ τούτου ἀρχή ἢ φασὶν εἶναι τῶν ὄντων.* За исключеніемъ Аристотелевыхъ категорій

οὐσία и *πᾶσι* (сущности и свойства) это опредѣленіе слова *ἀρχή*, въ которомъ непосредственно виденъ переходъ отъ временнаго къ тому, что является постояннымъ, можно считать историческимъ въ духѣ древнихъ іонійцевъ; но важно, кто впервые употребилъ и ввелъ этотъ терминъ первоначала (*ἀρχή*) въ этомъ (идейномъ) смыслѣ. *Simpl. Phys.* (6 и 32) утверждаетъ, что это Анаксимандръ; несомнѣнно, что соответствующая мысль уже существовала при *Θάλης*.

прось греческой науки гласить: «Что такое мировая матерія, и какъ превращается она въ отдѣльныя вещи?»

Такъ возникла изъ космогоніи и теогоніи наука.

Переходъ отъ мѣровъ къ наукѣ состоитъ, такимъ образомъ, въ исключеніи историческаго, въ устраненіи повѣствованій о временномъ, въ размысленіи о неизмѣнномъ. Изъ этого слѣдуетъ само собой, что первая наука должна была быть изслѣдованіемъ природы — естествовѣдѣніемъ.

1. Милетская натурфилософія.

Главнымъ центромъ этихъ зародышей науки является замѣчательнѣйшій изъ іоническихъ городовъ — Милетъ. Изъ среды лицъ, занимавшихся тамъ два поколѣнія сряду научными изслѣдованіями, преданіе сохранило намъ три имени ¹⁾: *Талеса*, *Анаксимандра* и *Анаксимена*.

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

§ 14. *Талесъ* (за 600 л. до Р. X.) отвѣтилъ на вопросъ о мировомъ веществѣ тѣмъ, что объявилъ его водою. Но это утвержденіе единственное, которое можетъ быть приписано ему съ полной достовѣрностью. Даже объ основаніяхъ этого утвержденія уже и Аристотель, который могъ свидѣтельствовать о *Талесѣ* только по преданіямъ, имѣлъ одиѣ лишь догадки ²⁾. Если же онъ въ числѣ ихъ высказываетъ, что влажность всякаго животнаго сѣмени и всякой нищи животныхъ навела *Талеса* на его мнѣніе (къ этому же, повидимому, сводятся и всѣ позднѣйшія дополненія этой догадки) ³⁾, то, конечно, этотъ аргументъ можно скорѣе отнести къ чисто органо-логическому интересу, который былъ такъ

¹⁾ Само собой разумѣется, что нельзя себѣ представить, чтобы милетская натурфилософія ограничивалась дѣятельностью только этихъ трехъ именъ извѣстныхъ лицъ; но объ этомъ не дошло до насъ ничего опредѣленнаго, такъ какъ указанія *Теофраста*, который (у *Simpl. Phys.* 6) говоритъ даже о предшественникахъ *Талеса*, относятся также къ космогоніямъ, а свидѣтельства Аристотеля, будто были

физики, принимавшіе за первоначало пѣчто среднее между воздухомъ и водою (*de coelo* III, 5) или между воздухомъ и огнемъ (*Phys.* I, 4), допускаютъ возможность и даже вѣроятность, что онъ имѣлъ въ виду позднѣйшихъ эллистиковъ. cf. § 25.

²⁾ *Met.* I, 3. *καθὼν ἴσως τῆν ἀπόληψιν.*

³⁾ *Plut. plac. phil.* I, 3, 2; *Simpl. Phys.* 6 etc. Срв. *Zeller* I⁴, 175, 2.

близокъ Стагириту и такъ далекъ отъ Фалеса, судя по всему что намъ о немъ извѣстно. Гораздо болѣе заслуживаетъ довѣрія упоминаемое тоже Аристотелемъ ¹⁾, предположеніе о связи ученія Фалеса съ древними космологическими представленіями, по которымъ Океанъ былъ вмѣстѣ и старѣйшимъ и важнѣйшимъ. Ничего нѣтъ удивительнаго, что іонійскій мыслитель при поискахъ міроваго вещества высказался за жидкій жизненный элементъ его племени, за элементъ, безконечное непостоянство котораго, съ его превращеніемъ въ землю и воздухъ, съ его всепоглощающей силой, должно было занять выдающееся мѣсто въ кругу представленій народа-мореплавателя. Съ этимъ также согласно и то, что съ достаточной достовѣрностью сообщается ²⁾ изъ космографическихъ представленій Фалеса: вѣдь онъ считалъ землю плавающей на поверхности воды, и связывалъ съ этимъ нештучное объясненіе землетрясеній.

Все равно, пришелъ-ли Фалесъ къ своему утвержденію посредствомъ наблюдений надъ органической или неорганической природой. Одно ясно, — что при выборѣ воды рѣшающее значеніе имѣли для него не столько ея химическія свойства (не простое чистое Н²О), но гораздо болѣе — ея жидкое состояніе и та важная роль, которую оно играло въ измѣненіи земной жизни, такъ что уже и въ древнихъ извѣстіяхъ ύδωρ (слово «вода») всегда замѣнялась ύρῖν (словомъ «жидкое»). Итакъ, мысль Фалеса состояла, главнымъ образомъ, въ томъ, чтобы объявить міровымъ веществомъ такое состояніе матеріи, которое обѣщало бы сдѣлать наиболѣе понятнымъ переходъ въ обѣ стороны — какъ въ твердое, такъ и въ летучее. Болѣе подробныхъ указаній о томъ, какъ происходятъ эти переходы, Фалесъ, повидимому, еще не дѣлалъ: представлялъ-ли онъ себѣ ихъ уже, какъ позднѣйшіе, въ видѣ процесса уплотненія и разрѣженія, это остается нерѣшеннымъ вопросомъ.

Во всякомъ случаѣ Фалесъ считалъ это жидкое міровое вещество движущимся самопроизвольно и постоянно: о какой-либо силѣ, движущей это вещество и отличной отъ него, онъ ничего не училъ; ³⁾ и, наивно принимая бываніе, какъ само

¹⁾ Met. I, 3.

²⁾ Met. и de coelo II, 13. cf. Plutarch pl. ph. III, 15.

³⁾ Показанія позднѣйшихъ, напр.

Cic. de nat. deor I, 10, о томъ, что Фалесъ противопоставлялъ матеріи — творческій духъ Божій, съ одной стороны, выдаютъ стоическую терминологию.

собой понятное, онъ служить, какъ и его послѣдователи, представителемъ, такъ называемаго, гилозоистическаго взгляда. по которому матерія является eo ipso движущеюся и вмѣстѣ съ тѣмъ одушевленною. Сюда же относятся такіе положенія, какъ сказанное имъ πάντα κλήρη θεῶν εἶναι (все наполнено богами)¹⁾, или то, въ которомъ онъ приписываетъ магниту душу²⁾. Ясно, что научное міровоззрѣніе на этой ступени еще не исключаетъ полныхъ фантазій взглядовъ греческой мифологій на природу.

Decker, De Thalete Milesio, Halle 1865. Время жизни Фалеса определяется содѣяннымъ затмѣніемъ, которое онъ же и предсказалъ и которое по новымъ изысканіямъ (особ. Zsch. Astronomische Untersuchungen über die wichtigsten Finsternisse. Leipzig 1853) относится къ 585 году. Во всякомъ случаѣ, его жизнь совпадаетъ со временемъ расцвѣта Милета подъ управленіемъ Трамбула. Годъ рожденія нельзя точно определить; смерть же его можно отнести къ серединѣ 6-го вѣка, ко времени послѣ персидскаго нашествія (Diels, Rhein. Mus. XXXI, 15 f.). Онъ принадлежалъ къ древнему роду Телидовъ, который происходилъ отъ переселившихся изъ Беотіи въ Малую Азію — кадмеицы; отсюда предположенія, что онъ былъ финикійскаго происхожденія (Zeller I⁴, 169, 1). Объ его практической и политической дѣятельности см. § 9; объ его математическихъ и физическихъ познаніяхъ § 10. Его египетскія путешествія, о которыхъ сообщаетъ позднѣйшая литература, въ высшей степени сомнительны, хотя и не невозможны, если предположить, что онъ занимался торговлею. Изъ сочиненій Фалеса не было ни одного даже и при Аристотелѣ; и потому можно сомнѣваться, писалъ ли онъ вообще что-нибудь.

§ 15. Если Фалеса считать первымъ физикомъ, то первымъ метафизикомъ является его младшій соотечественникъ Анаксимандръ (611—545). Ибо его рѣшеніе вопроса о міровомъ веществѣ существенно отличается отъ рѣшенія Фалеса, какъ по своему содержанію, такъ и по своему обоснованію. Первый искалъ его между веществами, извѣстными эмпирическимъ путемъ, и выбралъ изъ нихъ такое, которое казалось ему способнымъ къ всестороннимъ видоизмѣненіямъ. Если же Анаксимандръ не успокоился на этомъ, то произошло это вслѣдствіе яснаго довода³⁾, что міровое вещество должно быть безконечнымъ, чтобы не исчерпаться въ твореніи. Изъ этого требованія непосредственно вытекаетъ, что міровое вещество нельзя искать между веществами, получаемыми эмпирически, такъ какъ они всѣ,

логию, а съ другой—заставляютъ подозревать, что его смѣшиваютъ съ Анаксагоромъ. Гилозоизмъ всѣхъ древнихъ физиковъ, а слѣдовательно и Фалеса, удостовѣренъ Аристотелемъ. Met. I, 3.

¹⁾ Arist. de an. I, 5.

²⁾ Ib. I, 2.

³⁾ Plut. plac. phil. I, 3, 4, Stob. ecl. I, 293. cf. Arist. Phys. III, 8; τὰ γὰρ γένεσις μὴ ἐπιλείπει

безъ исключенія, ограничены; и для его характеристики остается только безконечность во времени и пространствѣ. Поэтому Анаксимандръ и говоритъ: первоначало (*ἀρχή*) есть безпредѣльное (*ἄπειρον*).

Самое важное въ этомъ измѣненіи то, что здѣсь впервые сдѣланъ шагъ отъ конкретнаго къ абстрактному, отъ образнаго представленія къ понятіямъ: Анаксимандръ объясняетъ чувственное $\frac{2}{2}$ мыслимымъ. Онъ вполне убѣжденъ, что это безпредѣльное (*ἄπειρον*) отличается отъ всѣхъ видимыхъ веществъ; онъ ясно называетъ его *αἰδίων*¹⁾ — недоступнымъ воспріятію. Онъ сводитъ міръ опыта на неподлежащую опыту сущность, представленіе о которой требуется ходомъ развитія понятій. Онъ характеризуетъ эту сверхъопытную сущность всѣми предикатами, какіе его мысль требуетъ отъ міроваго вещества: онъ называетъ ее безмертною, негибущею, непронсшедшею, неуничтожимой (*ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον*)²⁾; онъ приписываетъ ей, что она обнимаетъ собою всѣ вещи (*περιεχέειν*) и направляетъ (*κυβερνεῖν*)³⁾ ихъ движеніе, и въ этомъ смыслѣ онъ называетъ ее божественной (*τὸ θεῖον*).

Однако уже съ возникновеніемъ этого перваго метафизическаго понятія является также и затрудненіе дать ему определенное содержаніе. Что Анаксимандръ разсматривалъ безпредѣльное (*ἄπειρον*) прежде всего, какъ безконечность во времени и пространствѣ, вытекаетъ само собою изъ того способа, которымъ онъ дошелъ до своего принципа. Но какъ онъ относился къ вопросу о качественномъ опредѣленіи безпредѣльнаго (*ἄπειρον*), въ этомъ взгляды расходились, по видимому, уже въ древности, а еще болѣе въ повѣдшихъ изслѣдованіяхъ. Самое простое и, въ виду перваго обоснованія этого понятія, самое естественное принять, что Анаксимандръ не высказался о качествахъ этого невидимаго міроваго вещества⁴⁾; ибо всѣ древнія свидѣтельства согласны въ томъ, что онъ не отождествлялъ его ни съ однимъ изъ извѣстныхъ элементовъ. Болѣе сомнительнымъ является то, будто онъ рѣшительно отвергалъ качественную опредѣлен-

¹⁾ Hippol. ref. haer. I, 6.

²⁾ Arist. Phys. III, 4. Подобно *ἀρχή* въ приложенномъ мѣстѣ Hippolyt'a.

³⁾ Выраженіе, подъ которымъ нельзя понимать духовнаго направленія, какъ

это дѣлаетъ Röhl (Gesch. unserer abendl. Philos. II, 142), ср. Zeller, I, 204, 1.

⁴⁾ Въ чемъ его упрекалъ Plut. plac. I, 3, 5.

ность мирового вещества, какъ это склонны допускать Гер-
 бартъ (W. W. I, 196) и его школа (*Strümpell* I, 29), что было
 бы прототипомъ платоно-аристотелевскаго понятія матеріи, какъ
 неопредѣленной возможности. Съ другой стороны, достовѣрно,
 что Анаксимандръ считалъ всегда безпредѣльное (*ἄπειρον*) тѣ-
 ломъ ¹⁾, и спорнымъ можетъ быть только вопросъ, къ какому
 роду тѣлъ онъ его относилъ. При этомъ, въ виду опредѣлен-
 ныхъ толкованій Аристотеля ²⁾, шаткой является неоднократно ³⁾,
 высказываемая въ болѣе позднія времена древности гипотеза, что
 Анаксимандръ считалъ мировымъ веществомъ нѣчто среднее
 между водой и воздухомъ или огнемъ и воздухомъ. Наоборотъ,
 сдѣланное Аристотелемъ сопоставленіе принципа Анаксимандра
 съ смѣсью (*μίγμα*) Эмпедокла и Анаксагора ⁴⁾ привело уже въ
 древности къ тому, что безпредѣльное (*ἄπειρον*) стали считать
 смѣсью всѣхъ эмпирическихъ веществъ. Если даже принадлеж-
 ность Анаксимандра къ гилозоистическому монизму, по свидѣ-
 тельству Аристотеля, такъ неоспорима, что его нельзя, какъ
 это дѣлаетъ *Ritter* (въ др. м.), назвать отцемъ механической
 физики въ противоположность (ионическому динамизму ⁵⁾, то, съ
 другой стороны, нельзя отвергнуть и того предположенія, что
 Анаксимандръ могъ какъ-нибудь въ предположительныхъ, не-
 ясныхъ выраженіяхъ высказаться, что безпредѣльное (*ἄπειρον*)
 обнимаетъ собою (*περιέχειν*) всевозможныя вещества ⁶⁾ и выдѣ-
 ляетъ ихъ въ мировомъ процессѣ. Объ отношеніяхъ безпредѣль-
 наго (*ἄπειρον*) къ отдѣльнымъ веществамъ опъ, можетъ быть,
 еще держался подобной же неопредѣленности, какая замѣчается
 въ древнемъ мнѣологическомъ представленіи хаоса, которое, въ
 свою очередь, хотя уже и значительно выясненное, но еще не
 вполне обработанное, сдѣлалось, повидимому, съ его понятіемъ
 безпредѣльнаго (*ἄπειρον*).

Точно также и относительно происхожденія отдѣльныхъ ве-
 щей изъ мировой матеріи Анаксимандръ, повидимому, безъ даль-
 нѣйшихъ объясненій ограничился только тѣмъ, что обозначилъ

¹⁾ Срв. *Zeller* I⁴, 186, 1 противъ *Michéls*, *De An. infinito* (Braunsberg, 1874).

²⁾ *De coelo* III, 5.

³⁾ Такъ у *Simpl.* *Phys.* 104, 107 etc.

⁴⁾ *Arist. Met.* I, 2; особенно подхо-
 дить сюда: *Phys.* I, 4: οἱ ἕκ τοῦ ἐνός

ἐνόουσι τὰς ἑκταύτων ἐκχρίεσθαι ἕκ-
 περ Ἀναξίμανδρος ὑπὸ κατ. Ср. § 22.

⁵⁾ Срв. *Brandis*, *Handbuch* I, 125.

⁶⁾ *Arist. Met.* I, 2 и *Theophrast.* *sy*
Simpl. Phys. 6) толковали это въ смл-
 слѣ пребыванія *δυνάμις*, такъ что *ἄπειρον*
 превращалось въ нихъ *ἀρίστος* *ἔκχ.*

ихъ, какъ выдѣленія (*ἀκρίβια*). Именно, по его словамъ, прежде всего выдѣляется изъ безпредѣльнаго (*ἄπειρον*), какъ первая качественная опредѣленность, противоположность между теплымъ и холоднымъ; а изъ смѣшенія обоихъ должно было выйти жидкое; оно — основное вещество ограниченнаго эмпирическаго міра. Этимъ и закончился метафизическій фундаментъ для Фалесова ученія: ибо изъ жидкаго, училъ Анаксимандръ, выдѣлились дѣльми отдѣльныя части міра: земля, воздухъ и все охватывающая, раскаленная, огненная сфера. Въ рамки этого метеорологическаго ученія о возникновеніи міра философъ включилъ массу отдѣльныхъ астрономическихъ представлений (срв. § 10), которыя, какими бы дѣтскими ни казались намъ теперь, доказываютъ не только большой и всесторонній интересъ къ естественныя науки, но также обнаруживаютъ всегда самостоятельность его наблюденій и выводовъ. Въ область своихъ наблюденій онъ включилъ также и органическую жизнь, причѣмъ у него образовался взглядъ, похожій на современное пониманіе исторіи развитія животныхъ (срв. *Teichmüller, Studien I, 63 ff.*): именно, онъ предполагаетъ, что животныя, возникшія при высыханіи земли, находившейся первоначально въ жидкомъ состояніи, были сначала рыбообразными, и только потомъ уже, приспособляясь къ новымъ условіямъ, нѣкоторыя изъ нихъ сдѣлались сухопутными ¹⁾. Изъ этого процесса его наивное міровоззрѣніе не исключаетъ и человѣка.

Какъ отдѣльныя вещи въ ихъ качественной опредѣленности возникаютъ изъ безпредѣльнаго (*ἄπειρον*), такъ въ немъ же и исчезаютъ онѣ въ вѣчномъ процессѣ жизни міровой матеріи. Этотъ обратный переходъ Анаксимандръ отыскалъ въ единственномъ дословно дошедшемъ до насъ отрывкѣ въ «поэтическихъ» ²⁾ выраженіяхъ, напоминающихъ древне-восточныя религиозныя представленія, и называетъ его актомъ искупленія за несправедливость отдѣльнаго ихъ существованія: «изъ чего произошли всѣ вещи, въ это онѣ, погибая, обращаются по требованію правды, ибо имъ приходится въ опредѣленномъ порядкѣ * времени претерпѣть за неправду кару и возмездіе» (*ἐς ἃν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς ὄντι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρῆσθαι δίκην· ἅψ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*).

¹⁾ Euseb. praep. ev 1, 8, 2.

²⁾ Simplic. Phys. 6.

Съ этимъ же связывается у Анаксимандра учение, также соответствующее восточнымъ представленимъ, о томъ, что мировое вещество въ своемъ вѣчномъ движеніи производитъ изъ себя міры и въ себя же ихъ поглощаетъ ¹⁾. Остается нерѣшимымъ и неправдоподобнымъ, чтобы философъ, принимая безконечное множество послѣдовательныхъ мірообразованій, допускалъ также и множество сосуществующихъ міровъ, обнимаемыхъ первичнымъ веществомъ. (Безпредѣльное обнимаетъ все міры—*τὸ ἀπειρον περιέχει πάντας τοὺς κόσμους*, Hippol. Ref. omn. haer. I, 6) ²⁾.

Опредѣленіе времени жизни Анаксимандра, по которому во второмъ году 58-ой Олимпиады ему было 64 года, послѣ чего онъ скоро и умеръ (Diog. Laert. II, 2), хотя, можетъ быть, и основывается на произвольныхъ вычисленияхъ Аполлодора, но, во всякомъ случаѣ, не далеко отъ истины. Другихъ биографическихъ свѣдѣній никакихъ нѣтъ; сочиненіе его, написанное прозой, которое озаглавили «о природѣ» (*περὶ φύσεως*), по видимому, давно пропало. Срв. *Schleiermacher*, Über An. W. W. III, 2, 171, ff.—*Hüsgen*, Über das ἀπειρον des A., Wiesbaden 1867.—*Neuhäuser*, Anax. Milesius, Bonnæ 1883. Об отдѣльныхъ астрономическихъ и другихъ ученияхъ срв. § 10.

§ 16. Мы снова возвращаемся отъ метафизическаго образа мыслей къ физическому, когда переходимъ отъ Анаксимандра къ Анаксимену, который опять искалъ мировое вещество между эмпирически извѣстными веществами. По разсужденіи Анаксимандра не прошли безслѣдно мимо его послѣдователя. Ибо, если Анаксименъ, со своей стороны, на мѣсто воды Фалеса поставилъ воздухъ, то произошло это прежде всего съ ясной ссылкой на постулатъ Анаксимандра: онъ объявилъ, что воздухъ есть безпредѣльное первоначало (*ἀπειρος ἀρχή*) ³⁾. Онъ нашелъ, такимъ образомъ, возможность удовлетворить требованіямъ метафизики при посредствѣ эмпирическаго вещества ⁴⁾. Выбравъ съ тѣмъ онъ выбралъ воздухъ за его способность легко измѣняться: «предполагая измѣнчивость воздуха достаточной для перемѣнъ» (*οἰόμενος ἀρχεῖν τὸ τοῦ ἀέρος ἐβαλλώμετον πρὸς μεταβολήν*, Schol. in Arist. 514 a, 33). Если, наконецъ, сопоставить съ этимъ един-

¹⁾ Eus. praer. ev. I, 8, 1.

²⁾ Cf. Zeller, I, 212, ff.

³⁾ Hippolyt. Ref. I, 7.

⁴⁾ Это точно подтверждаетъ и Simplic. Phys. 6; срв. Eus. praer. I, 8, 3 (по Плутарху), особенно Schol. in Arist. 514 a, 33: ἀπειροῦ μὲν καὶ αὐτὸς ὁπερὸ τοῦ ἀέρος ἦν, οὐ μὲν ἐπὶ ἀρίστον κτλ. Поэтому-то пелля, какъ это дѣлаетъ

Himmert (Geschichte der Philos. I, 217), предполагать у Анаксимена различіе между воздухомъ, какъ метафизическимъ мировымъ веществомъ, и какъ же, какъ эмпирическимъ элементомъ. Также и *Brandis*, который въ своемъ руководствѣ (I, 144) защищалъ этотъ взглядъ, не придавалъ ему позже такого значенія (Gesch. d. Entw. I, 56, 2).

ственное положеніе, которое дошло до насъ изъ сочиненій этого философа ¹⁾: «какъ душа наша, будучи воздухомъ, сдерживаетъ насъ *), такъ духъ **) и воздухъ охватываетъ весь міръ». (ὁμοῦ τῆ φουχῆ τῆ ψυχῆς ἀπὸ οὐρανοῦ οὐκ ἔρχεται ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον περιέχει καὶ ἀπὸ περιέχει ²⁾), то дѣлается ясно, что для него все дѣло было въ томъ, чтобы назвать основнымъ веществомъ самый живой и вѣчно подвижный изъ извѣстныхъ элементовъ. Вмѣстѣ съ этимъ уже здѣсь является передъ нами совершенно опредѣленное представленіе о способѣ перехода первоначала (ἀρχὴ) въ остальные вещества — ученіе о разрѣженіи и сгущеніи ³⁾ (μαίωσις или ἀραίωσις—πύκνωσις). Изъ воздуха черезъ разрѣженіе образуется огонь, а черезъ сгущеніе послѣдовательно—вѣтеръ, облака, дождь, вода, земля и камни. Уже въ одномъ этомъ перечисленіи сказывается опредѣленный характеръ его наблюдений (то, что они были метеорологическими), а вмѣстѣ съ тѣмъ и склонность разсматривать физическія состоянія тѣлъ, какъ масштабъ для различныхъ ступеней превращенія основнаго вещества. При этомъ милетская наука уже имѣетъ понятіе о связи состоянія тѣлъ съ температурой: Анаксименъ училъ ⁴⁾, что разрѣженіе тежественно съ нагрѣваніемъ, а уплотненіе — съ охлажденіемъ.

Исходя изъ этихъ общихъ опредѣленій, Анаксименъ далъ не только многочисленныя объясненія отдѣльныхъ явленій, свидѣтельствующія о томъ, что онъ былъ многостороннимъ и провицательнымъ физикомъ, но также и теорію мірообразованія: къ послѣдней присоединяется ученіе (принадлежность котораго Анаксимену достаточно засвидѣтельствована) о периодической смѣнѣ возникновенія и разрушенія міровъ, т.-е. о послѣдовательной многочисленности ихъ. Считалъ ли онъ, однако, процессъ разрушенія міра процессомъ сожженія, этого нельзя на вѣрное сказать.

¹⁾ Plin., plac. I, 3.

^{*}) Насъ въ смыслѣ части нашего тѣла. А. В.

^{**)} Духъ (пнеума) употреблено здѣсь въ престопаздномъ (и первоначальномъ) смыслѣ=газъ (говоритъ тлетворный, тяжелый духъ, и т. д.—газъ). А. В.

³⁾ Это мѣсто нѣсколько не подтверждаетъ чисто духовнаго значенія міроваго принципа Анаксимена, какъ

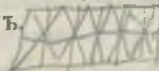
это хотеть доказать *Ullma* (Gesch. der abendl. Philos. II, 260 ff.), а только указывать на нападѣній матеріализмъ древней науки. Послѣдній сказывается и въ случайной замѣткѣ Анаксимандра, что душа есть воздухъ. Материальность основнаго вещества Анаксимена неоспоримо доказана его ученіемъ объ уплотненіи и разрѣженіи.

⁴⁾ Arist. Phys. I, 4.

⁵⁾ Plin. de pr. frig. 7, 3.

О жизни Анаксимена ничего неизвѣстно; хронологическое ея опредѣленіе представляетъ чрезвычайную трудность: cf. *Zeller* I, 219, 1. Даже и въ виду предположеній Дильса остается все таки вѣроятнымъ (*Diele*, *Rhein. Mus.* XXXI, 27), что подъ «взятіемъ Сарды», съ которымъ должна совпасть его смерть (*Diog.* II, 3), надо подразумевать взятіе ихъ іонійцами въ 499 году; по этому расчету рожденіе его надо отнести, какъ указываетъ и Германъ (*Herрман*, *De philo. Ionic. aetatibus*, Göttingen 1849), къ 53-ей Олимпіадѣ. — Ротъ (*Roth*, II, a, 246 f., b, 42 f.) притрочиваетъ ее къ 53-ей Олимпіадѣ, что слишкомъ поздно. — Его сочиненіе «πρὸ φύσεως» (о природѣ), было написано ¹⁾ на іонійскомъ нарѣчій, простомъ и безыскусственнымъ (γλώσσῃ ἰαδί ἀπλῇ καὶ ἀπερὶττῃ). Оно составляетъ также начало трезвой фактической прозы, которая является одновременно и въ историографіи его соотечественника Гекатея — *Teichmüller*, *Studien* I, 71 ff.

Съ разрушеніемъ Милета (послѣ битвы при Ладѣ въ 494 году) и съ паденіемъ самостоятельности іонійцевъ обрывается и первое натурфилософское развитіе греческой науки ²⁾. А когда, по меньшей мѣрѣ, черезъ поколѣніе ³⁾ послѣ Анаксимена, въ другомъ іонійскомъ городѣ — Эфесѣ возникла великая научная теорія, ученіе Гераклита, то она, хотя и не пренебрегла этими болѣе ранними изысканіями, но примкнула прямо къ религіозно-метафизическимъ задачамъ, которыя возникли въ то же время въ другихъ мѣстахъ.



2. Метафизическое основное противоположеніе. Гераклитъ и элейцы.

Шагъ впередъ отъ натурфилософскаго умозрѣнія милетцевъ къ чисто отвлеченнымъ изслѣдованіямъ объ отношеніи быванія и бытія (въ чемъ затѣмъ выступила важная противоположность между Гераклитомъ и элейцами) была обусловлена воздействием, которое должно было оказать на кругъ религіозныхъ представленій грековъ міровоззрѣніе, выработанное іонійской наукой. Монистическая тенденція, изъ которой исходила наука (§ 13), когда она искала единую міровую матерію, уже съ

¹⁾ По *Diog. Laert* II, 2.

²⁾ Большому промежутку времени между Анаксименомъ и Гераклитомъ соответствуетъ также совершенно иная обработка задачи со стороны послѣдняго. Поэтому, тѣмъ менѣе слѣдуетъ придерживаться довольно обычнаго причисленія Гераклита къ ии-

летцамъ, что ученію Гераклита необходимо должно было предшествовать ученіе Ксенофана.

³⁾ Если, слѣдуя указаніямъ Дильса и Зеллера, смерть Анаксимена отнести къ 525 году, а смерть Гераклита, самое раннее, къ 475-му, то промежутокъ будетъ еще больше.

Самаго начала стояла въ противорѣчіи съ политеистической мнѳологіей. Это противорѣчіе должно было все болѣе и болѣе подчеркиваться. И, такимъ образомъ, стало неизбѣжнымъ, чтобы греческая наука, съ одной стороны, отмѣчала и усиливала признаки монотеистическихъ стремленій, которыя она уже нашла въ кругу религіозныхъ представленій (ср. § 11), и чтобы, съ другой же стороны, она попадала въ тѣмъ болѣе рѣзкое разногласіе съ политеизмомъ государственной религіи.

§ 17. Неустрашимымъ представителемъ этого противорѣчія, религіозно-философскимъ связующимъ звеномъ между милетской натурфилософіей и обѣими большими метафизическими системами: Гераклита и Парменида, и въ то же время посетелемъ философіи съ востока на западъ является *Ксенофанъ* ¹⁾, расподѣ изъ Колофона, который расигрвалъ въ Великой Греціи (570—470). Уже древность указала ему мѣсто перваго бойца противъ антропоморфическихъ элементовъ народной религіи: онъ осмѣивалъ изображеніе боговъ въ человѣческомъ образѣ ²⁾ и сильно нападалъ на поэтовъ, которые приписываютъ небожителямъ страсти и грѣхи человѣка ³⁾; онъ же утверждалъ и единство высшего, истиннаго Бога ⁴⁾. Хотя и можно допустить, что этимъ онъ еще не училъ ничему такому, что не было бы уже намѣчено и указано, если и не изложено въ опредѣленномъ видѣ, въ знакомомъ ему ученіи Пифагора, а можетъ быть еще и ранѣе того въ мистеріяхъ, тѣмъ не менѣе, Ксенофана дѣлаетъ философъ то новое и чисто теоретическое обоснованіе монотеизма, которое онъ развиваетъ изъ разсужденій милетской физики. Можно суммировать его ученіе въ такомъ положеніи: ἀρχή (первонач-

¹⁾ Избранный въ текстѣ порядокъ, по которому Ксенофанъ, называемый обыкновенно «основателемъ» злойской школы, отъ нея собственно отдѣляется, оправдывается, съ одной стороны, тѣмъ, что ученіе Ксенофана по времени и предмету предшествуетъ ученію Гераклита, а послѣднее точно также по времени и предмету предшествуетъ ученію Парменида; съ другой стороны, этотъ порядокъ подтверждается еще тѣмъ, что Ксенофанъ вовсе и не адептъ, а такъ же и не послѣдъ еще алейскаго ученія о бытіи, основаннаго скоруѣ впервые Парменидомъ. Значеніе Ксенофана лежитъ не въ

метафизической, но въ религіозно-философской области; и не мышленіе о понятіяхъ составляетъ его силу (Аристотель *Met.* I, 5 называетъ его, въ противоположность Пармениду, ἀπορηχότερον), а энергическое, величественное совершеніе псевдиннаго. Ср. *Bronck's, Handbuch* I, 359, также *Teichmüller, Studien*, 612.

²⁾ Ср. извѣстные стихи у *Clem. Alex. Strom.* V, 601 в *Euseb. праср.* ет. XIII, 13.

³⁾ Ср. *Sext. Emp. adv. math.* IX, 193.

⁴⁾ *Clem. Alex.* в *Eus. а. а. О: «ὁ θεὸς θεὸς ἐν τῷ θεῷ: καὶ ἀνθρώπων ἀμύθητος ὄντα θεῶν θνητῶν ὁμοίως οὐτε ὄντα».*

чело) есть божество. По его религиозному убѣжденію, Богъ есть первая причина всѣхъ вещей, и ему подобають поэтому всѣ тѣ предикаты, которые физики приписали первичной матеріи: онъ не произошелъ и непреходящъ¹⁾; и какъ міровая матерія іонійцевъ точно также и богъ Ксенофана тождественъ съ міровымъ цѣлымъ; онъ содержитъ всѣ вещи въ себѣ, онъ въ то же время *ἐν καὶ πᾶν*²⁾ (единое и все, т. е. всеединое). Этотъ философскій монотеизмъ, столь горячо защищаемый противъ политеизма мѣта, будетъ, такимъ образомъ, если говорить современнымъ языкомъ, отнюдь не тенетичнымъ, но совершенно цалтеистичнымъ. Міръ и Богъ для него одно; и всѣ единичныя вещи нашего воспріятія расплываются въ его глазахъ въ одну, всегда равную самой себѣ, всеобщую сущность³⁾. Сильнѣе, однако, чѣмъ милетцы (у которыхъ, конечно, это вытекало само собой изъ понятія о (ἀρχή) первоначалѣ) отбѣняетъ Ксенофанъ, вѣдѣствіе своей религиозной тенденціи, единственность божественнаго міроваго принципа; но, конечно, останея сомнительнымъ, слѣдуетъ ли приписывать ему сильно напоминающее Зенона доказательство, которое выводитъ эту единственность изъ предикатовъ «всемогущественный» и «всесовершеннѣйшій»⁴⁾. Съ признакомъ единственности соединяетъ Ксенофанъ въ то же время и признакъ единства⁵⁾, и именно въ томъ смыслѣ, что онъ приписываетъ богу - міру качественное единство и внутреннюю однородность. Въ честь, однако, состоитъ эта послѣдняя, объ этомъ онъ высказался такъ же мало, какъ Анаксимандръ о качествѣ своего безконечнаго (ἀπειρον)⁶⁾. Правда, его поэтическое изображеніе при случаѣ придаетъ божеству всѣ возможныя функціи и способности, и даже духовныя⁷⁾, также

¹⁾ По словамъ Арист. (Rhet. II, 23) Ксенофанъ считалъ безбожнымъ говорить о рожденіи и смерти, о происхожденіи и исчезновеніи божества; ἀμφότερος γὰρ συμβάλλειν μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.

²⁾ Ср. Simpl. Phys. 5, b; ἐν τῷ ὄν καὶ πᾶν... ξενοφάνη... ὁποῖθεσθα.

³⁾ По Sext. Emp. Pyrr. hypot. I, 224. Силлографъ Тимонъ приводитъ его слова: ἅπλη γὰρ ἐρον νόον εὐρύσσειμι. Εἰς ἐν ταῦτό τε πᾶν ἀνελήθετ'· πᾶν δ'εἶν καὶ Παντὴ ἀνελήθημεν μίαν εἰς φύσιν ἕσταθ' ὁμοίαν.

⁴⁾ De Xen. Zen. Georg. 977, a; ср. Simpl. Phys. I. o.

⁵⁾ Причемъ двойственный смыслъ слова ἐν играть, безъ сомнѣнія, большую роль.

⁶⁾ Что она не принадлежитъ воспринимемому міру, выразилъ онъ также, какъ Анаксимандръ, тѣмъ, что называлъ божество, т. е. тождественный съ нимъ космосъ αἰδίον cf. Plat. plac. II, 4, 3: ἀγέννητον καὶ αἰδίον καὶ ἀθάνατον τὸ κόσμον, cf. De X. Z. G. 977 b. 18.

⁷⁾ Sext. Emp. adv. math. IX, 144:

свободно, какъ и матеріальныя ¹⁾; однако. изъ совокупности всѣхъ его нарѣченій уже Аристотель ²⁾ могъ извлечь только темное и неопредѣленное утвержденіе существенной однородности всего существующаго. По дѣи послѣдующаго развитія гораздо важнѣй то, что Ксенофанъ продумалъ этотъ признакъ качественнаго единства съ полной послѣдовательностью и распространилъ его также на разницу во времени, такъ что приписалъ божеству (и притомъ во всякомъ отношеніи) ³⁾ абсолютную неизмѣняемость. Этимъ онъ впалъ въ важное противорѣчіе со своими предшественниками ⁴⁾; изъ понятія о божественномъ первоначалѣ (*ἀρχή*) *исчезаетъ* признакъ превращаемости, который у милетскихъ гилозоистовъ игралъ такую значительную роль.

Въ выставленіи на видъ этого требованія, чтобы (*ἀρχή*) первоначало, какъ невозникшее и непреходящее, было также и непревращаемымъ, а потому исключало бы какъ движеніе (*κίνησις*), такъ и превращеніе (*ἀλλοίωσις*), лежитъ рѣшающее пововведеніе ученія Ксенофана: вѣдь именно вслѣдствіе этого, понятіе первоначала (*ἀρχή*) потеряло способность быть употребляемымъ на объясненіе эмпирическаго быванія. Ксенофанъ самъ, кажется, не замѣтилъ той пропасти, которую онъ этимъ разверзалъ между метафизическимъ принципомъ и множественностью и неизмѣняемостью единичныхъ вещей ⁵⁾; ибо онъ соединялъ съ этой религіозной метафизикой, очевидно совѣмъ наивно, массу ⁶⁾ физическихъ теорій, въ которыхъ онъ, однако, является не самостоятельнымъ изслѣдователемъ, но слѣдуетъ только предположеніямъ Анаксимандра, съ ученіемъ котораго онъ, очевидно, былъ хорошо знакомъ ⁷⁾, присоединяя сюда

οὐλὸς ὄρα, οὐλὸς δὲ νύξ, οὐλὸς δὲ τ' ἀκούει.
Simpl. Phyl. 6, 1: ἀλλ' ἀπανευθε πόνου
σοῦ ὅρα νὶ πάντα χρῆσθαι.

¹⁾ Такъ, напр. много разъ упомянутый сферическій образъ божества, поп. *mir.* cf. Scholia in Arist. (*Iranidis*) 536, a.

²⁾ Met. I, 5 cf. Plato (?) Soph. 242 D.

³⁾ Bas. praep. ev. I, 8, 4 по Plut: εἶνα: λέγει το πᾶν ἀεὶ ὄντων. Hippolyt. ref. I, 14: ὅτε ἐν τοῖς πάντων ἐξω μεταβολῆς. Также отрицалъ онъ у вселенной движеніе cf. Simpl. Phyl. 6, 1: αἰεὶ ἢ ἐν τούτῳ το μέγαλον κινούμενον οὐδὲν οὐδέ μεταρυσθᾶ: μιν ἀεπρέπει ἀλλοθῆν ἀλλῶ.

⁴⁾ Именно на это то противорѣчіе и обращаетъ вниманіе Аристотель, въ связи съ мѣстомъ. Met. I, 5.

⁵⁾ Возможно также, что оно укрывалось отъ него самого вслѣдствіе неопредѣленности хода его мыслей, подобно тому, какъ это было у Анаксимандра: про послѣдняго Diog. II, 1 сообщаетъ (безъ указанія источника), что онъ училъ: τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

⁶⁾ Точно также онъ, очевидно, воспринялъ непосредственно рядомъ съ метафизическимъ божествомъ множество мифологическихъ боговъ.

⁷⁾ Теофрастъ, какъ кажется, обобщилъ его, какъ ученика Анаксимандра: ср. Zeller, I⁴, 508, 1.

и некоторые, болѣе или менѣе, удачныя замѣтки. Къ послѣднимъ принадлежатъ вполнѣ дѣтскія представленія, которыя онъ излагалъ о предметахъ астрономіи (свѣтила онъ принималъ за огненные облака, угасающія при ~~входѣ~~ и опять загорающіяся при ~~восходѣ~~), и то большое значеніе, которое онъ придавалъ землѣ²⁾, какъ одному изъ основныхъ элементовъ эмпирическаго міра (при включеніи воды) причесть эту землю онъ представлялъ собѣ безконечной кривизою³⁾. Счастливейше была мысль сослаться на окаменѣлости, наблюдаемыя имъ въ Сициліи, для доказательства того, что земля когда-то высохла изъ властнаго состоянія⁴⁾. Но по сравненію съ той рѣшительностью, съ какой Ксенофанъ защищалъ свою религіозную метафизику, онъ, повидимому, не придавалъ никакого значенія подобнымъ физическимъ теоріямъ объ единичномъ и преходящемъ, такъ какъ только къ нимъ однимъ можно отнести скептическія замѣчанія, представляемыя однимъ изъ его отрывковъ⁵⁾.

Различныя данныя о времени жизни *Xenophanes* очень просто приводятся ко взаимному согласію, если принять, что время, когда онъ началъ свою жизнь странника, имѣлъ, по его собственному показанію (*Diog. Laert* IX, 19), 25 лѣтъ, совпадать съ нашествіемъ персовъ при царѣ Гарпагѣ (546), вслѣдствіе котораго столько іонійцевъ покинули родину. Онъ самъ свидѣтельствуетъ, что эта скитальческая жизнь дается уже 67 лѣтъ, онъ дождалъ, такимъ образомъ, по меньшей мѣрѣ, до 92 лѣтъ. Обидѣвъ при изселеніи, если только онъ не былъ уже раньше безъ средствъ (что менѣе вѣроятно), онъ поддерживалъ свою жизнь, исполняя, въ качествѣ рапсода, свои собственныя стихотворенія. Въ старости онъ поселился въ Элеѣ, основаніе которой близкими фокейцами въ 537 г. онъ посѣтилъ въ 2000 двустычій. Судя по сохранившимся отрывкамъ, его поэтическую дѣятельность надо отнести, главнымъ образомъ, къ гномической поэзіи (ср. § 9). Свое философское ученіе онъ изложилъ въ дидактическомъ стихотвореніи, написанномъ гекзаметромъ, отъ котораго остались лишь немногіе отрывки. Отрывки собраны кромѣ *Mullaeh'a* у *Karsien'a*, *Philosophorum Graecorum operum reliquiae* I, 1 (Amsterdam 1835).—(ср. *V. Cousin*, *Xenophane, fondateur de l'école d'Élée*; въ *Nouv. fragm. philos.* (Paris 1828).—*Reinhold*, *De genuina Xenophanis doctrina* (Iena 1847) и различныя работы о *K. Fraas'a* *Kerul'a* (Programm Naumburg 1864 Oldenburg 1867, Danzig 1871, Stettin 1874 и 1877).—*Freudenthal*, *Die Theologie des Xenophanes* (Breslau 1886).

Псевдо-аристотелевская работа *De Xenophane Zenone Gorgia* (отмеч. у *Mullaeh'a*, отрывки I, 271. то же и въ отдѣльномъ изданіи — подъ заглавіемъ:

¹⁾ Plat. plac. II, 13, 7.

²⁾ *Simpl. Phys.* 41, a. *Sext. Emp.* adv. math. IX, 361.

³⁾ *Ach. Tat.* Isag. ad. Arat, 128.

⁴⁾ *Hippol. ref.* I, 14.

⁵⁾ *Sext. Emp.* VII, 49, и 110; VIII, 326. cf. *Stob. ecl.* I, 221.

De Melisso Xenophane et Gorgia) исходить из школы перипатетиковъ. По изслѣдованіямъ Brandis'a, Berk'a, Überweg'a, Vermehren'a, Zeller'a слѣдуетъ принять, что въ то время, какъ послѣдняя часть, безъ сомнѣнія, трактуетъ о Горгіи, в первая почти также несомнѣнно о Мелиссѣ, средняя заставляетъ предположить болѣе древній трактатъ о Ксенофанѣ, который позднѣйшимъ переделывателямъ былъ отнесенъ, по ошибкѣ, къ Зенону и дополненъ данными о воззрѣніяхъ Зенона, замѣствованными имъ изъ какого-либо другого источника; поэтому эта часть рукописи должна быть употребляема только съ большою осторожностью, и можетъ имѣть цѣнность только какъ иллюстрація къ тому, что, съ одной стороны, представляютъ отрывки Ксенофана, а съ другой—относящіяся къ нему данныя Аристотеля.

Итакъ, ученіемъ Ксенофана, какимъ бы несовершеннымъ и не являлось оно, всетаки была раскрыта недостаточность развитаго мыслетцами понятія о первоначалѣ (*ἀρχή*). Въ смѣнѣ единичныхъ вещей или за ней должно было искать порождающую ихъ всѣхъ, остающуюся, однако, при этомъ одинаковой, мірооснову. Но какъ только эту послѣднюю представляли себѣ въ самомъ дѣлѣ вполне неизмѣняемой и смотрѣли на нее въ то же время, какъ на единственную, всеобъемлющую дѣйствительность, то становилось непонятнымъ, какъ она могла быть способной къ такому безостановочному превращенію въ единичныя вещи. Такимъ образомъ разъединились тѣ умственные мотивы, которые, оба сразу, лежали въ основаніи понятія первоначала (*ἀρχή*): это—съ одной стороны, размысленіе объ основномъ фактѣ происхожденія, измѣнчивости, быванія, съ другой—основное предположеніе пребывающаго, неизмѣняемо опредѣленнаго въ себѣ, бытія. Чѣмъ труднѣе казалось ихъ соглашеніе, тѣмъ болѣе понятнымъ является, что юная наука, въ распоряженіи которой еще не находилось обилія посредствующихъ формъ отношенія, и которая, съ другой стороны, дѣйствовала еще съ наивною необдуманностью, прежде всего нашла на выходъ—продумать каждый изъ обоихъ мотивовъ въ отдѣльности до конца, не принимая другой во вниманіе. Эта смѣлость односторонности, которая не отступала и передъ парадоксальными выводами, породила объ большія метафизическія системы, противоположность которыхъ опредѣлила посѣдующее мышленіе: ученія Гераклита и Парменида.

§ 18. Положеніе объ абсолютной и безостановочной измѣняемости всѣхъ вещей считалось уже въ древности зерномъ гераклитизма: его главное слово—*πάντα ῥαί* (все течетъ). И если

Платонъ ¹⁾ даетъ ему оборотъ: *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* (что все движается и ничто не пребываетъ), то этимъ дана въ то же время обратная сторона утверждения—отрицание пребывающаго бытія. Этимъ *Гераклитъ* «темный» существенно отличается отъ милетскихъ мыслителей, съ которыми принято его соединять подъ именемъ «іонійскихъ натурфилософовъ» (ср. § 16). Онъ не находитъ въ доступномъ познанию мірѣ ничего неизмѣннаго и отказывается искать таковое за нимъ. Разнообразнѣйшими приемами Гераклитъ изобразилъ эту основную истину постоянного превращенія всѣхъ вещей другъ въ друга. Изъ всѣхъ сферъ дѣйствительности выхватываетъ онъ примѣры, чтобы наглядно показать переходъ противоположностей другъ въ друга; въ смѣлыхъ картинахъ описываетъ онъ эту неустанность измѣненія. Она для него сущность міра и по пуждается ни въ объясненіи, ни въ томъ, чтобы быть выведенной изъ чего-нибудь. Нѣтъ дѣйствительно существующихъ вещей, но каждая только бываетъ и исчезаетъ опять въ игрѣ вѣчнаго міроваго движенія. Такимъ образомъ, для Гераклита первоначало (*ἀρχή*) не есть вещество, пребывающее одинаковымъ, которое само по себѣ находится въ движеніи (какъ у милетцевъ), но оно (первоначало) есть это самое движеніе, продуктами котораго впервые являются всѣ вещества. Но эта мысль выступаетъ у Гераклита отнюдь не въ абстрактной ясности, но скорѣе въ чувственномъ образѣ. Уже милетское естествознаніе обратило вниманіе на то, что всякое движеніе и измѣненіе связано съ измѣненіями температуры (§ 16). Гераклитъ же рѣшилъ подъ влияніемъ этого, что вѣчное міровое движеніе представляется въ видѣ огня. Такимъ образомъ огонь для него *ἀρχή* (первоначало), но не какъ вещество, тождественное самому себѣ во всѣхъ превращеніяхъ, а скорѣе какъ остающійся всегда себѣ подобнымъ процессъ, въ которомъ возникаютъ и опять исчезаютъ всѣ вещи, слѣдовательно, какъ самъ міръ въ его непроницаемой и непреходящей неизмѣнимости ²⁾.

Исключительная трудность этого строя мыслей бросилась въ глаза уже древнимъ, и ей, главнымъ образомъ, былъ обязанъ эфесецъ прозваніемъ *σκοτεινός* (темный). Именно здѣсь то и выступаетъ та смѣсь абстрактнаго и кон-

¹⁾ Cratyl. 402 a.

²⁾ Fr. 45 (Schust). Κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπαντῶν οὕτε τις θεῶν οὕτε ἀνθρώπων

ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰετῆρον.

кретнаго, нагляднаго и символическаго, которая характеризует вообще всю манеру мышления и способ выраженія Гераклита. Не въ слѣдствіе присвоенной орaculaмъ высокопарности, или даже нахлѣренной таинственности (Ср. Zeller I⁴, 570 f.), явился этотъ недостатокъ его изложенія, но въ слѣдствіе неспособности лаяти для мысли, стремящейся къ абстракціи, адекватную форму; на ряду съ этимъ нельзя, конечно, не отмѣтить жреческой торжественности тона. Отсюда борьба съ языкомъ, которую отрывки показываютъ почти вездѣ, отсюда риторическая энергія выраженія и набрасываніе множества картинъ, въ которыхъ развертывается величественная, часто страшная фантазія.

Что касается спеціально основнаго ученія, то выраженія Гераклита въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имѣютъ такой смыслъ, какъ будто, съ своей стороны, онъ просто поставилъ на мѣсто воды или воздуха огонь; но если присмотрѣться пристальнѣе, то оказывается, что смыслъ первоначала (ἀρχή) сдѣлался у него совсемъ другимъ. И у него огонь тождественъ со всемірной, а съ другой стороны съ божественною; даже можно сказать, что гилософическій писателямъ исходить въ его ученіи полнѣйшее выраженіе. Однако этой единой міровой сущностью служить вмѣсто олицетворяющагося въ огнѣ движеніе—само бытіе.

Хотя Гераклитъ и исходитъ изъ того воззрѣнія, что это движеніе—огонь первоначально и даже составляетъ конечную причину всѣхъ вещей, такъ что въ основаніи его не лежитъ непреходящее бытіе, но онъ въ немъ самомъ же находитъ и нѣчто пребывающее во всякомъ измѣненіи, такимъ образомъ, находитъ въ немъ и объектъ научнаго изслѣдованія; именно—не только въ томъ смыслѣ, чтобы не было «ничего постояннаго, кромѣ переменнаго», но и въ болѣе глубокомъ значеніи—что это вѣчное движеніе совершается въ определенныхъ, всегда повторяющихся формахъ. Изъ его главнаго метафизическаго положенія развивается, такимъ образомъ, задача найти остающійся всегда равнымъ самому себѣ порядокъ рядовъ измѣненій, ритмъ движенія, законъ смѣны. Тутъ въ неясной неразвитой формѣ рождается понятіе о законѣ природы; оно является въ образѣ мифологическаго Εἰςαρκίανη (судьба, рокъ), какъ все опредѣляющей судьбы, или въ образѣ всевластной Δίκη (право, судъ), угрожающей наказаніемъ за каждое отступленіе, когда же оно разсматривается, какъ истинный предметъ разумной рѣчи, то—подъ именемъ властвующаго надъ міромъ разума: Λόγος *).

Очень трудно высвободить изъ подъ позитивныхъ изложеній этого ученія, въ которыхъ вездѣ выступаетъ его переработка стоиками, то, что принадлежало уже самому Гераклиту (ср. Zeller I⁴, 606 f.). Но невозможно отрицать у Гераклита основную мысль о міровомъ порядкѣ естественнаго совершенія. —

* Слово Λόγος означаетъ «слово», но мнѣ—мысль, смыслъ, разумъ и т. д. а также и то, что выражается сло- А. В.

Ср. *M. Heintze*, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (Leipzig, 1872).

Для Гераклита самая общая форма быванія состоитъ въ формѣ противоположности и ея преодоленія. Изъ «теченія всѣхъ вещей» слѣдуетъ, что каждая отдѣльная вещь соединяетъ въ себѣ при своемъ непрерывномъ измѣненіи постоянно противоположные признаки. Все—только переходъ, пограничная точка между исчезаніемъ и возникновеніемъ. Жизнь природы — постоянное перешагиваніе всѣхъ противоположностей, и изъ спораныхъ происходятъ единичныя вещи: *κόσμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεὺς* ¹⁾ (всѣмъ отецъ всего, царь всего). Но такъ какъ эти противоположности происходятъ, въ концѣ-концовъ, все-таки изъ одной огненно-живой міровой силы, то онѣ всегда и находятъ въ ней снова свое уравниваніе другъ съ другомъ и примиреніе; она въ этомъ отношеніи—«невидимая гармонія» ²⁾. Такимъ образомъ, вселенная—разбившееся ³⁾ и снова возвращающееся въ себя единство ⁴⁾; она въ одно и то же время и ссора и миръ или (что при способѣ выраженія Гераклита обозначало, какъ кажется, то же самое) ⁵⁾ сразу и недостатокъ и обиліе ⁶⁾.

Примѣненіе этихъ принциповъ къ области физики даетъ въ результатъ у Гераклита много разработанную теорію превращенія вещества во вселенной. Превращеніе давней вещи въ другую и наоборотъ происходитъ въ законмѣрной послѣдовательности, и притомъ—такимъ образомъ, что оба процесса въ своихъ дѣйствіяхъ непрерывно уравниваютъ другъ друга. Такимъ же образомъ, думаетъ Гераклитъ, происходятъ въ единичныхъ вещахъ видимость пребыванія, когда двѣ противоположныя силы иногда сохраняютъ равновѣсіе въ своихъ результатахъ, какъ, напр., рѣка кажется непреходящей вещью, такъ какъ постоянно притекаетъ воды столько же, сколько и утекаетъ. Этотъ ритмъ

¹⁾ Fr. 75.

²⁾ cf. fr. 8: ἀριότης γὰρ ἀφραγῆς φανερῆς κρείττων, ἐν ἧ τὰς διαφοράς καὶ τὰς ἐστρωχῆτας ὁ μὲν ὅσων θεῶν ἐκρυφε καὶ κατέδοσεν. cf. *Zeller* 1^a, 604, ff. ἀφραγῆς имѣетъ, очевидно, тотъ же смыслъ, какъ αἰδιον у Анаксимандра (§ 15); метафизическое въ противоположность физическому.

³⁾ Plato *Symp.* 187 a: τὸ ἐν διαφραγέντων αὐτὸ αὐτῷ cf. *Soph.* 242, c; кроме того fr. 98.

⁴⁾ Это отношеніе Гераклитъ думалъ представить наглядно черезъ, очевидно, очень неудачную картину лука и стрелы; *παλίντοτος* (-τροπος) γὰρ ἀριότης κείνου ἐκωσπερ τόξου καὶ λύρης. О смыслѣ см. *Zeller* 1^a, 598 ff.

⁵⁾ *Ibid* 641.

⁶⁾ Fr. 67. Изъ этихъ то опредѣлительныхъ развились, какъ кажется, у Эмпедокла *χρησός* (вражда) и *φιλότης* (любовь), различныя міровыя состоянія и т. д. (ср. § 21).

превращеній Гераклитъ обозначаетъ, какъ два «пути», которые совпадаютъ другъ съ другомъ: $\delta\delta\delta\delta\ \chi\alpha\tau\omega$ (путь внизъ) и $\delta\delta\delta\delta\ \alpha\upsilon\omega$ ¹⁾ (путь вверхъ). На первомъ пути огонь превращается черезъ сгущеніе въ воду, а эта—въ землю; на второмъ же земля черезъ разжиженіе—обратно въ воду и въ огонь. Этотъ двойной процессъ распространяется въ нѣкоторыхъ отношеніи и на всю вселенную, которая въ правильно возвращающіеся періоды ²⁾ развивается изъ перво-огня въ единичныя вещи и потомъ возвращается опять обратно въ первоначальное чисто-огненное состояніе, такъ что здѣсь присоединяется представленіе о поперебънномъ образованіи и распаденіи міра ³⁾. Съ другой стороны, эта законобърная смѣна веществъ должна выказываться и во всѣхъ единичныхъ случаяхъ жизни природы. Но насколько широко примѣнилъ Гераклитъ это возвращеніе къ отдѣльнымъ физическимъ предметамъ—этого мы не знаемъ; его космогонія, кажется, успокоилась на томъ, что заставила образоваться изъ перво-огня «море», а затѣмъ изъ этого болесовскаго состоянія, съ одной стороны, суши, а съ другой—теплый воздухъ. И единственное мнѣніе, о которомъ мы имѣемъ особое достовѣрное свидѣтельство, — это мнѣніе, напоминающее Ксенофана, будто бы солнце есть масса пара, зажигающаяся утромъ, а вечеромъ опять потухающая; оно не заставляетъ слишкомъ жалѣть о потерѣ другихъ теорій, если онѣ и были. Именно Гераклитъ менѣе изслѣдователь въ области физики, а скорѣе такой мыслитель въ области метафизики, который при помощи игры понятій и подвижной фантазій проводить до конца разв достигнутое воззрѣніе; его вниманіе привлекается лишь самыми общими принципами, да еще антропологическими вопросами.

Едва ли можетъ быть случайнымъ, что въ сохранившихся отрывкахъ Гераклита содержится мало собственно физическаго, но тѣмъ болѣе метафизическаго и антропологическаго. Если его сочиненіе имѣли дѣйствительно (ср. Diog. Laert. IX, 5) три $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ (разсужденія), изъ которыхъ одно трактовало пере

¹⁾ Ср. Diog. Laert. 9, 8. Хотя обозначенія $\chi\alpha\tau\omega$ (внизъ) и $\alpha\upsilon\omega$ (вверхъ), конечно, должны быть понимаемы прежде всего въ пространственномъ смыслѣ, однако они, какъ кажется, приобрѣли еще значеніе *цѣлостности*, причѣмъ вещь дѣлается тѣмъ менѣе цѣльной, чѣмъ болѣе она удаляется отъ огненной первичной природы.

²⁾ Онъ считалъ такимъ періодомъ «большой годъ» (18,000 или 10,800 лѣтъ?), можетъ быть—въ зависимости отъ халдейцевъ.

³⁾ По изслѣдованіямъ Zeller'a, I⁴, 626 — 640 можно считать достовѣрнымъ, что Гераклитъ признавалъ послѣдовательное образованіе и разрушеніе міра.

тобъ лавтосъ (о цѣломъ), а два другихъ были πολιτικός (политическое) и θεολογικός (богословское), то уже изъ этого можно видѣть, что мы имѣемъ дѣло съ философемъ, который не только случайно размышлялъ о человѣческомъ существованіи, какъ это дѣлали его милетскіе предшественники, но дѣлалъ его предметомъ важнѣйшихъ изслѣдованій. И въ этомъ обнаруживается постепенная перемѣна въ научномъ интересѣ.

Въ человѣкѣ, по мнѣнію Гераклита, повторяется противоположность между чистымъ огнемъ и болѣе низкими веществами, въ которыя онъ превращается. Душа, какъ жизненный принципъ, есть огонь; она находится въ плѣну въ тѣлѣ, составленномъ изъ воды и земли, которое по своей мертвенности является для нея само по себѣ предметомъ отвращенія. Съ этимъ ученіемъ Гераклитъ соединялъ представленія о странствованіи душъ, о воздаяніи послѣ смерти и другія подобныя, въ которыхъ онъ, какъ кажется, присоединяется, какъ и Пифагоръ, къ нѣкоторымъ мистеріямъ. Вообще въ религіозномъ отношеніи онъ занималъ положеніе, подобное положенію Пифагора: не разрывая вполне съ народной вѣрой, онъ, однако, вступилъ на путь такого толкованія ея, которое приближаетъ ее къ монотеизму, и въ то же время отличается этическимъ характеромъ.

Жизненность же души и вмѣстѣ съ тѣмъ ея совершенство во всѣхъ отношеніяхъ объяснялъ онъ тѣмъ, что она получаетъ свое питаніе отъ міроваго огня, отъ всеобщаго разума, отъ Δύοσ'α. Это совершается и физически—посредствомъ дыханія, прекращеніе котораго уничтожаетъ ея дѣятельность, а сверхъ того—посредствомъ воспріятій чувствъ, которыя суть всасываніе вѣшняго огня посредствомъ внутренняго: отсюда ослабленіе душевной дѣятельности во время сна. Чѣмъ душа болѣе огненная и суха, тѣмъ она лучше и разумнѣе, тѣмъ болѣе участвуетъ она во всеобщемъ міровомъ разумѣ. Но такъ какъ послѣдній есть міровой законъ, то разумность человѣка состоитъ въ его законности, въ его сознательномъ подчиненіи закону. Поэтому Гераклитъ видитъ этическую и политическую задачу человѣка въ господствѣ закона; и въ его возгласахъ противъ анархіи массы и противъ ея произвола высказывается вся его аристократическая ненависть къ достигнувшей власти демократіи. Только подчиненіемъ порядку, а въ послѣдней инстанціи—міровому закону, можетъ человѣкъ пріобрѣсти ясность души, которая составляетъ его счастье. Въ пониманіи же закона, въ

подчиненіи общеобязательному Гераклитъ видитъ также и теоретическую цѣль человѣка: но не чувственное воспріятіе обезпечиваетъ ему достиженіе этой цѣли, а только разумное мышленіе, безъ котораго глазъ и ухо плохіе свидѣтели ¹⁾). Значительная же часть людей паходится я въ этомъ отношеніи въ заблужденіи: она не размышляетъ, но слѣпо идетъ при свѣтѣ чувствъ, которыхъ величайшій обманъ состоитъ въ томъ, что они обманчиво рисуютъ предъ воспріятіемъ непреходящее бытіе въ смѣнѣ всѣхъ явленій.

Гераклитъ изъ Эфеса, сынъ Влизона, происходилъ изъ знатнѣйшаго рода (отъ Кодридовъ) своего города. Достоинство архонта базилеуса (ἄρχων βασιλεύς), наследственное въ этомъ родѣ, было, вѣроятно, уступлено философомъ своему брату. Годъ рожденія и смерти нельзя точно обозначить. Если онъ дожилъ до изгнанія своего друга Гермодора (ср. Ed. Zeller, De Herm. Ephesio, Marb. 1851) демократіей, подпавшей голову въ Эфесѣ послѣ сверженія персидскаго ига, и самъ только въ это время уединился, чтобы жить исключительно для науки, то его смерть можно обозначить едва-ли многимъ ранѣе 470, а его рожденіе—такъ какъ онъ, приблизительно, дожилъ до 60 лѣтъ—между 540—530. Съ этимъ многіе соглашаются по казанію *Diog. Laert.*, который поимѣщаетъ его *ἄκμῃ* (процветаніе) въ 69-ой Олимпіадѣ. Его сочиненію (написанное въ торжественной, подобной стихамъ, прозѣ) предполагаетъ знаніе Пифагора и Ксенофана. Оно возникло во всякомъ случаѣ только въ третьемъ десятилѣтіи 5-го столѣтія. Изъ обстоятельствъ его жизни извѣстно только его рѣзкое партійное положеніе на сторонѣ отънесенной аристократіи: отсюда объясняется его презрѣніе къ людямъ, его уединеніе и озлобленіе, его постоянно подчеркиваемая оппозиція массѣ в сея произвольнымъ мнѣніямъ.

Собраніемъ я попытками привести въ систематическій порядокъ отрывки книги Гераклита, отрывки, число которыхъ, къ сожалѣнію, относительно очень ничтожно, и изложеніемъ его ученія заслужилъ особенную приязнительность *Fr. Schleiermacher* (Her. der Dunkle von Ephesus, Ges. Werke, III Abt. Bd. 2 p. 1—146).—*Jak. Bernays*. многія работы (между ними напечатанныя въ его собраніи изслѣдованія, изд. *Usener* ономъ Bd. I, 1888, и *Die Heraklit. Briefe*.

¹⁾ Извѣстный отрывокъ 11 (Sext. Emp. adv. Math. VII, 126) καὶ ὁ ἀφ' ὁμοίων ἀνθρώπων ὄψαι μὴ καὶ ὅσα βᾶρα βάρους ψυχᾶς ἐχόντων толкуется болѣею частью, какъ выраженіе презрѣнія къ чувственному познанию. Наоборотъ, *Schwab* (p. 19 ff.) сдѣлалъ попытку, оровергнутую *Zeller* ономъ (I^a, 572 ff и 656 ff.), охарактеризовать Гераклита, какъ сенсуалиста, на основаніи его теоріи ассоціятія. Истина лежитъ по серединѣ. Для Гераклита изъ продуктовъ чувствъ происходятъ дѣйствительно правдивое познаніе, если ихъ переработаетъ прав-

дивая душа. И здѣсь—тотъ же критерій, отъ котораго, по его мнѣнію, все зависитъ, — законсообразность, общность, обязательна для всѣхъ (во сѣхъ и при помощи только индивидуальнаго воспріятія каждый имѣетъ свой собственный, а потому невѣрный міръ представлений), а ес можно приобрѣсти только мышленіемъ. Аналогія съ нрктическимъ превосходно видна въ fr. 123: εὐνὸν ἐστὶ πάσι το φρονεῖν, εἰν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι γρη το εὐνὸ πάντων, ὡς περ νόμου πόλις καὶ πόλις ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἄνθρωποι νόμῳ ὑπὸ εἰνὸς τοῦ θεοῦ.

Berlin 1869).—*Ferd. Lassalle* (Die Philosophie Her. des Dunkeln von Ephesus, 2 Bde, Berlin 1858).—*P. Schuster* (Her. v. Eph., Leipzig 1873, в Acta soc. phil. Lips. ed. *Ritschl*, Bd. 3, p. 1—394).—*Teichmüller* (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Heft 1 в 2).—*J. Bywater* (Her. reliquiae, Oxford 1877, собрание, которое содержит также, такъ—называемыя, письма, хотя поддѣльныя, но проходящія, вѣроятно, изъ древнихъ источниковъ)—*Edm. Pfele-derer* (Her. von Eph., Berlin 1886).

Въ ученіи Гераклита научное мышленіе вмѣстѣ съ абстрактнымъ развитіемъ его понятій окрѣпло уже до такой степени, что съ твердымъ самосознаніемъ противопоставляетъ себя, какъ единственно вѣрное, обыкновенному сужденію и обману чувствъ. Въ еще болѣе сильной степени выказывается то же явленіе въ противоположномъ гераклитовскому ученіи элейцевъ.

§ 19. Научный основатель школы элейцевъ—*Парменидъ* изъ Элен. То, что было выставлено Ксенофаномъ, какъ религиозное утвержденіе,—единство и единственность тождественнаго съ міромъ божества, развивается Парменидомъ изъ чисто мысленныхъ изслѣдованій, какъ метафизическая теорія. Понятіе же, которое при этомъ выдвигается въ центръ и, наконецъ, поглощаетъ кругъ всѣхъ другихъ понятій, есть понятіе—бытія. Великій элонецъ пришелъ къ этому прежде всего размысленіями чисто-логическаго характера. Еще въ темной и неразвитой формѣ являлось ему соотношеніе сознанія и бытія. Всякая мысль относится къ чему-нибудь мыслимому, и мысль имѣетъ, такимъ образомъ, своимъ содержаніемъ нѣкоторое бытіе. Мысль, которая не относилась бы ровно ни къ чему, т.-е. была бы безъ содержанія, не можетъ существовать; и поэтому даже пельзя и мыслить небытія, а тѣмъ менѣе можетъ оно существовать ¹⁾. Величайшая изъ всѣхъ глупостей говорить о несуществующемъ—вообще, такъ какъ тогда нужно говорить о немъ, какъ о чемъ-то составляющемъ содержаніе мыслей, слѣдовательно, какъ о чемъ-то существующемъ, что ведетъ тотчасъ къ противорѣчію ²⁾. Но если всякое мышленіе относится къ существующему, то бытіе

¹⁾ V. 35—40. (Mullach): οὐτε γὰρ αὐ γινώσκ: τὸ γὰρ μὴ εἶναι οὐ γὰρ ἀνοσθόν. οὐτε φράζαι, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

²⁾ V. 43—51. Steinhart и Bernays указали справедливо на то, что здѣсь опровергается Гераклитъ, который приписывалъ вещамъ, переживающимъ

процессъ быванія, въ одно и то же время бытіе и небытіе. Ср., однако, *Zeller* I, 670. То же самое рассужденіе о бытіи и небытіи повторяетъ, кромѣ того, и діалогъ «Софистъ» (238) при изслѣдованіи о возможности заблужденія.

при этомъ ведѣ одно и то же, ибо что бы ни мыслилось нами, какъ особое бытіе, признакъ бытія одинаковъ во всемъ. «Бытіе» есть, такимъ образомъ, послѣдній продуктъ абстракціи, сраивающей единичныя содержанія мысли: оно одно остается, если отвлечь всякое различіе изъ опредѣлений содержанія дѣйствительности¹⁾. Отсюда вытекаетъ, какъ основное ученіе элейцевъ, что только Единое и есть абстрактное бытіе.

Этимъ тощимъ предложеніемъ: ἔστι τινα (существуетъ бытіе), философія Парменида была бы закончена, если-бы, съ одной стороны, изъ этого опредѣленія понятія не вытекали нѣкоторые, прежде всего отрицательные, предикаты существующаго (бытія), (которые могутъ быть положительно сформулированы только дисъюнктивнымъ путемъ) и если-бы, съ другой стороны, философія не отступила отъ точнаго вывода изъ своего собственнаго постулата.

Что касается перваго, то по отношенію къ бытію слѣдуетъ отрицать всякое временное и качественное различіе. Оно не произошло и непреходяще: оно не было и не будетъ, но существуетъ только въ безвременной вѣчности²⁾. Вѣдь время не есть нѣчто различное отъ существующаго, въ чемъ существующее какъ бы впервые было и измѣнялось³⁾. Но бытіе также и неизмѣяемо, насквозь однородно въ себѣ по качеству и единственно. Оно также не имѣетъ множественности, но есть только Единое, которое есть единственное недѣлимое⁴⁾, абсолютное мировое бытіе. Всякая множественность, всякое качественное различіе, всякое возникновеніе измѣненіе въ себѣ и исчезновеніе исключены изъ истиннаго бытія. Въ этомъ отношеніи Парменидъ выработалъ идею бытія до полной ясности и рѣзкости.

Однако эта абстрактная онтологія со всѣми ея опредѣленіями, все таки, смѣшивается у великаго элейца съ данными внутренняго и внѣшняго опыта, и это происходитъ въ двухъ на-

¹⁾ Этотъ ходъ мыслей, который повторился у неоплатониковъ, у Спинозы и т. д., неизбеженъ, когда «бытіе» принимается въ смыслѣ признака въ понятіи «существующихъ вещей». Ср. Kant, Kr. d. r. Vern. (Kehrb.) 471 ff.

²⁾ V. 59 ff., особенно 61 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ἀπὸ πάντων ἑνεχέως.

³⁾ V. 96 οὐδέ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρὰ τὸ ἐόντος. Это направлено, можетъ быть, противъ космогоній, а, можетъ быть, также противъ опредѣленныхъ во времени ступеней развитія міра у Гераклита.

⁴⁾ V. 78.

правленияхъ, зависящихъ отъ того способа, которымъ Парменидъ получилъ понятіе бытія изъ тождества объекта мышленія съ самимъ мышленіемъ. То бытіе, къ которому, по наивному способу тогдашняго представленія, относится мышленіе, какъ къ своему необходимому содержанію, — есть вещественная дѣйствительность. Поэтому бытіе Парменида отождествляется съ абсолютной вещественностью; и полемика противъ признанія несуществующаго получаетъ, такимъ образомъ, новый оборотъ: *ὄν* (сущее) совпадаетъ съ *πλέον* (полное), *μη ὄν* (несуществующее) съ *κενόν* (пустое), и элейцы учатъ: пустое пространство не существуетъ. Именно поэтому бытіе недѣлимо, поэтому же оно также и неподвижно ¹⁾, и на ряду съ качественной переменною исключаетъ также и всякую переменную мѣста. Эта абсолютная вещественность поэтому же и не безконечна (*ἀτελεύτητον*), но есть конечное въ себѣ, неизмѣнимо определенное бытіе ²⁾, ограниченное въ себѣ, какъ равномерно округленный, однородный, неизмѣняемый шаръ ³⁾.

Но, съ другой стороны, для Парменида опять-таки нѣтъ бытія, которое не было бы сознаниемъ, не было бы мыслимымъ: *τῶντὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἐκείν ἐστι νόημα* (одно и то же мыслить и то, о чемъ мыслится, ст. 94). Какъ для Ксенофана, такъ и для него въ этомъ мірѣ—божествѣ, въ абстрактномъ бытіи, вполне совпадаютъ вещественность и духовность: *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα* (ибо полное и есть мысль, ст. 149).

Нельзя поэтому назвать систему элейцевъ ни материалистической, ни идеалистической, такъ какъ эти термины только тогда имѣютъ смыслъ, когда вещественность и духовность уже мыслились сперва, какъ различные основныя формы дѣйствительности. Элеизмъ скорѣе такая онтологія, которая по своему содержанію еще въ такой степени спозна придерживается наивной точки зрѣнія на тождественность вещественнаго и духовнаго, что даже вводитъ ее въ принципъ.

Но еще болѣе, чѣмъ у Ксенофана, выступаетъ въ ученіи Пар-

¹⁾ V. 80 ff. 85: *τῶντὸν τίς τῶντῶν τε μή τις καθ' ἑαυτὸ τε κείσται*.

²⁾ V. 88 f. Вѣдь сомнѣніи Парменидъ выступаетъ адѣсь противъ милетскаго ученія о *ἀπείρων* (безконечное), во всевозможныхъ его отношеніяхъ. Но отнюдь не необходимо принимать, что въ противоположеніи *πέρας* (предѣла) и *ἄπειρον* (безпредѣльнаго) ему должны были предше-

вать числовыя изслѣдованія пифагорейцевъ. Нѣтъ ни малѣйшаго слѣда этого у Парменида. Обратно, нѣтъ ничего невозможнаго, что эта противоположность элейца со всѣми предшественниками сдѣлала для Пифагорейцевъ эту пару идей настолько важной, что они приняли ее въ число своихъ основныхъ противоположностей.

³⁾ V. 102 ff.

менида тотъ своеобразный результатъ, что принципъ, выработанный подъ вліяніемъ потребности познать міръ путемъ мышленія изъ понятій, оказывается совершенно негоднымъ къ этому: это элейское понятіе бытія такъ мало пригодно къ пониманію и разъясненію эмпирическаго міра, что скорѣе вообще отрицаетъ послѣдній. Всякая множественность и различіе, всякое возникновеніе, бываніе и исчезновеніе для Парменида только обманчивая видимость — невѣрныя названія, которыя смертные дали истинному бытію ¹⁾. Источникъ этого обмана элеецъ искалъ (не сознавая, какъ кажется, что онъ запутывался такимъ образомъ въ заколдованномъ кругѣ) въ чувственномъ воспріятіи, противъ обманчивости котораго онъ предостерегалъ ²⁾, причемъ объявлялъ съ гораздо большимъ удареніемъ, чѣмъ Гераклитъ (хотя исходя при этомъ изъ вполне противоположныхъ основаній), что истину должно искать только въ мышленіи изъ понятій (λόγος), но никогда не въ чувствахъ. Его онтологія представляетъ образчикъ вполне сознательнаго рационализма, исключаящаго всякій опытъ и даже отрицающаго его содержаніе.

Несмотря на это, Парменидъ думалъ (можетъ быть, въ виду требованій своего научнаго союза въ Элеѣ), что онъ не долженъ уклоняться отъ изложенія ученій физики, и, такимъ образомъ, вторая часть его дидактическаго стихотворенія ³⁾ даетъ родъ гипотетической и проблематической физики, которая, хотя она принципиально и поставлена безъ всякаго опосредствованія рядомъ съ онтологіей первой части, однако, не ограничивается простымъ воспроизведеніемъ «человѣческихъ сужденій» о представляющихся чувствамъ множественныхъ и измѣняемыхъ вещахъ, а преобразуетъ эти вещи такъ, какъ бы, по предположеніямъ Парменида, онѣ должны были представляться, если-бы вообще множественность, подвижность и измѣняемость могли быть признаны реальными. А тутъ прежде всего требовалось, чтобы рядомъ съ существующимъ было мыслимо, какъ реальное, также несуществующее ⁴⁾, и изъ взаимнаго вліянія обоихъ

¹⁾ V. 98 ff. Поправка *ὅρα* в. *ὄρα* (ст. 98 *Gladisch*) рушится, между прочимъ, о то обстоятельство, что развишиаясь именно изъ элемента софистики и эристыка говорила съ особенной любовью о множествѣ имевъ одного бытія (§ 28).

²⁾ V. 54 ff.

³⁾ V. 18—30; 33—37; 110 ff.

⁴⁾ На это оперся впоследствии атомизмъ, который, съ точки зрѣнія физики, послѣдовательнѣе, чѣмъ самъ Парменидъ, рассматривалъ бытіе, пустое пространство, какъ реальное: ср. § 23.

была бы выводима разнородность и процесс возникновенія единичныхъ вещей. Эта физическая теорія Парменида есть, такимъ образомъ, дуализмъ, теорія противоположностей, и если она уже этимъ однимъ живо напоминаетъ Гераклита, то еще болѣе согласуется съ нимъ въ томъ, что отождествляетъ существующее съ свѣтомъ, а несуществующее съ ночью ¹⁾. Если затѣмъ эта пара противоположностей отождествляется съ другими парами: тонкое и густое, легкое и тяжелое, огонь и земля, то тутъ, конечно, принято во вниманіе еще и ученіе Анаксимаандра, но, съ другой стороны, все-таки вполне призвано ученіе Гераклита, которое противопоставило всѣмъ прочимъ элементамъ — огонь, какъ опредѣляющій, образующій элементъ. Если поэтому и невѣрно, что Парменидъ обозначилъ отношеніе этихъ двухъ противоположностей, какъ отношеніе дѣятельнаго и страдательнаго принципа, то все-таки Аристотель, который именно и истолковываетъ дѣло такимъ образомъ (*Met.* I, 3, 984, b, 1), правъ въ томъ отношеніи, что для Парменида «существующій» огонь навѣрное имѣлъ значеніе оживляющаго, побуждающаго принципа въ противоположность «несуществующей» темнотѣ.

Объ отдѣльныхъ ученіяхъ Парменида, которые, къ тому же, переданы лишь крайне отрывочно, можно замѣтить немного. И у него центръ тяжести лежитъ въ метафизикѣ. Скучно сохранившіеся извѣстія доказываютъ, что онъ пытался почерпнутый изъ всеобщей онтологіи дуализмъ провести довольно искусственно въ деталяхъ, всестороннее выясненіе которыхъ онъ взялъ на себя ²⁾; въ частностяхъ, однако, онъ присоединялся къ прежде найденнымъ теоріямъ, не дѣлая существенныхъ успѣховъ въ физическихъ изслѣдованіяхъ. Его астрономическія представленія до такой степени согласуются съ представленіями пифагорейцевъ, съ которыми онъ, безъ сомнѣнія, приходилъ въ соприкосновеніе, что нужно принять за достовѣрное зависимость отъ нихъ элейца въ этомъ отношеніи ³⁾. На происхожденіе челоѣка онъ держался того же взгляда, какъ до него Анаксимаандръ, а послѣ него Эмпе-

¹⁾ V, 122 ff.

²⁾ V, 120 ff.

³⁾ Ср. подробнѣе у *Zeller's* I⁴, 525 ff. То обстоятельство, что при этомъ у Парменида нѣтъ ни мѣтѣйшаго свѣдѣнія о такъ-называемой теоріи чи-

сеа, доказываетъ позднѣйшее происхожденіе этого философскаго ученія пифагорейцевъ, математическія и астрономическія изслѣдованія которыхъ очевидно предшествовали метафизическимъ: ср. § 24.

докля. Въ остальномъ—исключая нѣкоторыя замѣчанія о рожденіи и т. д.—есть свѣдѣнія только объ его ученіи объ ощущеніяхъ. Объ этомъ онъ училъ, какъ Гераклитъ, что изъ основныхъ веществъ, содержащихся и въ человѣкѣ, каждое ощущаетъ родственное ему во внѣшнемъ мірѣ. Такимъ образомъ, въ живомъ человѣкѣ теплое ощущаетъ огненную жизненную связь вещей, точно также и въ трупѣ холодное, неподвижное тѣло еще продолжаетъ познавать однородное съ нимъ въ томъ, что окружаетъ его. И онъ думалъ, что смѣшеніемъ этихъ обоихъ элементовъ въ каждомъ человѣкѣ опредѣляются также его представленія и степень проницательности ¹⁾.

Итъ никакого основанія сомнѣваться въ исторической вѣрности сообщенія Платона ²⁾, что Парменидъ въ старости пришелъ въ Афины, гдѣ его видѣлъ молодой Сократъ; данная діалогъ «Парменидъ», который соединяютъ съ этимъ фикцію разговора между Парменидомъ и Сократомъ ³⁾, тоже не лишены правдоподобности. Слѣдуя имъ, Парменидъ родился, приблизительно, въ 515 г. Онъ происходилъ изъ знатной фамиліи, и его знакомство съ Пелаго-рейдами достаточно засвидѣтельствовано ⁴⁾, точно также и знакомство съ Ксенофаномъ ⁵⁾, съ которымъ онъ въ своемъ родномъ городѣ Элей опредѣлилъ направленіе дѣятельности научнаго союза. Парменидъ оказывалъ рѣшительное вліяніе ⁶⁾ и на политическую жизнь этого новооснованнаго города, ибо онъ и вообще характеризуется, какъ серьезный, значительный и нравственно высокій человѣкъ ⁷⁾. Его сочиненіе написано около 470 года или немного позже; оно служитъ отвѣтомъ на сочиненіе Гераклита и въ тоже время стимуломъ къ развивающимся скорѣ послѣ этого ученіямъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая (гл. 3). Оно представляетъ въ связной рѣчи единственное въ своемъ родѣ тѣсное сліяніе абстрактнаго развитія мыслей и поэтически-пластичной фантазіи. Изъ сохранившихся отрывковъ большая часть приходится на первый онтологическій отдѣлъ стихотворенія, который былъ, можетъ быть, также озаглавленъ *περί φύσεως* (о природѣ). Отрывки собраны и обработаны (Karsten и Mullach) *Am. Peyron* (Parmenidis et Empedoclis fragmenta, Leipz. 1810) и *Heinr. Stein* (Symb. philol. Bonn. in hon. Ritschl. Leipz. 1864, p. 763 ff.). Ср. *Vatke*. Parmenidea Veliensis doctrina. Berlin 1844 г.

§ 20. Между тѣмъ какъ Парменидъ дѣлалъ во всякомъ случаѣ еще значительную уступку обыденному представленію о множественности и измѣняемости вещей, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что выставилъ свою гипотетическую физику, другъ и ученики

¹⁾ V. 146 ff.

²⁾ Theaet. 183 e.

³⁾ Parmenides 127 b. cf. Sophist. 217 c.

⁴⁾ Diog. Laert. IX, 25. Strabo. 27, I, 1.

⁵⁾ Arist. Met. I, 5, 986, b.

⁶⁾ Diog. Laert. IX, 23 по Сусе-винну.

⁷⁾ Plato, Theaet. 183 e.; ср. Soph.

237 a и I arm. 127 b.

его Зенонъ изъ Элеи принялся за опроверженіе этого общединаго воззрѣнія, желая такимъ путемъ косвенно подтвердить ученіе своего учителя объ единствѣ и неизмѣяемости существующаго. Навыкъ къ абстрактному мышленію, утвержденный Парменидомъ, сказывается здѣсь у ученика въ видѣ полнаго устранинія господствовавшей прежде склонности къ физическимъ изслѣдованіямъ. Зенонъ стремится не къ тому, чтобы усвоить или понять ¹⁾ эмпирическую дѣйствительность, но только къ тому, чтобы защитить парадоксы своего учителя посредствомъ разпыхъ операций надъ понятіями. Поэтому, когда онъ стремится раскрыть противорѣчія, заключающіяся въ повседневномъ мѣбніи о множественности и измѣняемости вещей, онъ пользуется (еще одностороннѣе, чѣмъ Парменидъ) не фактическими, эмпирическими, но только формальными и логическими аргументами.

Это прежде всего видно изъ употреблявшейся Зенономъ (какъ кажется, впервые методически и съ виртуозностью) формы вѣденія доказательства, которое посредствомъ постояннаго повторенія противорѣчивыхъ дѣленій старается опровергнуть всевозможные способы пониманія и защиты оснариваемаго понятія тѣмъ, что послѣднее вездѣ приводится подъ конецъ къ явнымъ противорѣчіямъ. На основаніи остроумнаго примѣненія этого логическаго аппарата, который выставляетъ на видѣ, что все доказательство, взятое цѣликомъ, управляется закономъ противорѣчія, можно предположить, что у Зенона у перваго явилась ясная мысль о формально-логическихъ отношеніяхъ; и онъ былъ уже Аристотелемъ обозначенъ, какъ изобрѣтатель *Диалектики* ²⁾.

Всѣ же трудности, которыя Зенонъ, слѣдуя этому методу, открываетъ въ понятіяхъ множественности и движенія, относятся къ безконечности пространства и времени, и именно частью къ безконечно большому, частью къ безконечно малому; онъ доказываютъ въ послѣдней инстанціи только невозможность представлять непрерывныя величины пространства и времени разложимыми на раздѣльныя части, т. е. доказываютъ невозможность мыслить законченной ту безконечность, которая является отъ процесса нашихъ представленій. По этой

¹⁾ О немногихъ и малонажпыхъ влѣчленіяхъ, происходящихъ большою частью влѣдствие смѣшенія, которыя

говорятъ, какъ будто протѣвъ, см. Zeller I, 538 Anm.

²⁾ Diog. Laert. VIII, 57.

причинъ зеноновскія апоріи (затрудненія) не могли найти строгаго опроверженія, пока затронутыя въ нихъ вполне реальныя и трудныя проблемы не разсматривались съ точки зрѣнія исчисленія бесконечно малыхъ величинъ.

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

Доказательства, выведенныхъ Зенономъ противъ *множественности* существующаго — два, и они относятся частью къ величинѣ, частью къ числу существующаго. Если существующее состоитъ изъ многаго, то по величинѣ оно должно быть, съ одной стороны, бесконечно малымъ, съ другой — бесконечно большимъ. Первое — потому, что совокупность какого угодно множества частей, изъ которыхъ каждая сама, какъ цѣдѣлимая, не имѣетъ никакой величины, въ свою очередь не можетъ составить никакой величины. Второе же — потому, что соединеніе двухъ частей предполагаетъ между ними границу, которая, какъ нѣчто реальное, сама должна имѣть тоже пространственную величину и быть поэтому отдѣленной отъ обѣихъ частичекъ границами, по отношенію къ которымъ имѣетъ мѣсто то же самое и т. д. Также и по числу существующее, еслибъ оно было многимъ, должно было бы мыслиться какъ конечнымъ, такъ и бесконечнымъ. Первое — потому, что оно существуетъ въ такомъ количествѣ, сколько его есть, не болѣе и не менѣе. Второе же — потому, что двѣ различныя существующія вещи должны быть раздѣлены границей, которая сама, какъ нѣчто третье, отлична отъ нихъ и отдѣлена отъ обѣихъ четвертымъ и пятымъ и т. д. до бесконечности ¹⁾.

Вѣроятно, да и хронологически также весьма возможно, что эти доказательства уже были направлены противъ зачатковъ атомистики (§ 23): они должны показать, что міръ не можетъ мыслиться составленнымъ изъ атомовъ. Далѣе въ пользу этого говоритъ еще то обстоятельство, что полемика Зенона, направленная противъ представленія обѣ измѣняемости существующаго, касалась только *κίνησις* (движенія), а не *ἀλλοίωσις* (качественнаго измѣненія): атомизмъ

¹⁾ Вторую часть аргументація, которая по существу, слѣдовательно, одна и та же въ обѣихъ доказательствахъ, древніе называли аргументомъ *ἐκ διχοτομίας* (изъ двучленного дѣленія), причемъ, такимъ образомъ, дихотомія принимается не въ логическомъ, но въ первоначальномъ физическомъ смыслѣ.

же утверждаетъ только первое и отрицаетъ последнее. Присоединяется сюда и то, что третій аргументъ противъ множественности существующаго, который Зенонъ, какъ кажется, болѣе намятъ, чѣмъ развилъ, получаетъ смыслъ только въ полемикѣ противъ атомистовъ, которые хотѣли вывести качественныя опредѣленности изъ взаимнаго влiянiя атомовъ; это такъ-называемый соритъ, по которому будто бы является непонятнымъ, какъ мiра зерна можетъ произвести шумъ, котораго не производить ни одно изъ отдѣльныхъ зеренъ. Противъ атомизма направлена, вѣроятно, и другая аргументацiя Зенона, не касающаяся ни множественности, ни движенiя существующаго, но реальности пустаго пространства, которое имѣло значенiе для атомистовъ, какъ возможность предположенiя движенiя. Именно Зенонъ показалъ, что если существующее должно быть мыслимо въ пространствѣ, то это пространство, какъ что-дѣ реальное, само быть-таки должно быть мыслимо въ другомъ пространствѣ и т. д. до безконечности.

Съ другой стороны употребленiю, которое Зенонъ дѣлаетъ изъ категорiй безвѣчнаго и конечнаго, неограниченнаго и ограниченнаго, указываетъ, какъ кажется, на отношенiе къ пифагорейцамъ (§ 24), въ изслѣдованiяхъ которыхъ эти понятiя играли большую роль. Ср. все-таки § 19 и 24.

Противорѣчiе въ понятiи *движенiя* Зенонъ пробовалъ представить четырьмя различными путями: 1) невозможностью пробѣжать пространство опредѣленной величины, такъ какъ безконечная дѣлимость пространства, которое нужно пробѣжать, дѣлаетъ немислимымъ начало движенiя; 2) невозможностью пробѣжать пространство съ подвижной границей, такъ какъ въ продолженiи каждаго конечнаго момента, въ который пробѣгается разстоянiе, чѣмъ, хотя бы на сколько-нибудь, да подвинулась впередъ (Ахиллесъ, который не можетъ догнать улитки); 3) безконечною малостью величины движенiя втеченiе одного момента, такъ какъ тѣло, находящееся въ движенiи, находится въ продолженiи каждаго отдѣльнаго момента времени въ извѣстномъ мѣстѣ, т.-е. покоится (покоющаяся стрѣла); 4) относительностью величины движенiя, такъ какъ движенiе экипажа кажется имѣющимъ различную скорость, смотря по тому, измѣряется-ли оно по удаленiю отъ стоящаго экипажа или отъ удаляющагося въ противоположномъ направленiи.

О жизни Зенона извѣстно мало. Если даже считать, что точныя числовыя данныя, выставленныя въ діалогѣ «Парменида», измышлены, а данныя древнихъ, относящiяся къ *ἄρχῃ* (времени процвѣтанiя), недостоверны, то все же несомнѣнно, что онъ былъ много что однимъ поколѣнiемъ моложе Пармениды, и не будетъ ошибкой опредѣлить его жизнь, длившуюся 60 лѣтъ, приблизительно, между годами 490—430. Поэтому его можно признать современникомъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая, и вполне возможно, что онъ, именно въ противоположность ихъ преобразованiямъ, удержалъ ученiе о

бытія Парменида во всей его идеальной абстрактности. Его *ἑῷ ἄριστος* (сочиненіе), упоминаемое у многихъ, было составлено въ прозѣ и — соответственно своему формальному схематизму — раздѣлено на главы, въ которыхъ отдѣльныя *ἑῷ ἄριστος* (предположенія) были доказаны чрезъ *deductio ad absurdum* ¹⁾. Если они были изложены — соответственно своему полемическому характеру — въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ ²⁾, то вполне возможно, что здѣсь лежало начало такъ богато развившейся впоследствии философской литературы диалоговъ ³⁾.

Менѣе значенія ⁴⁾ имѣеть *Μελισσῆς* изъ Самоса. Подобно тому, какъ онъ родомъ незалеецъ, онъ и не вполне послѣдовательный приверженецъ ученія Парменида о бытіи. Какъ нѣсколько младшій, онъ уже соприкасается съ эклектическимъ теченіемъ (§ 25), въ которомъ прежнія противоположности начали ступшеываться. Въ главномъ онъ, конечно, несомнѣнно защищаетъ основной принципъ элейцевъ, и именно — въ такомъ видѣ, что явно выступаетъ противъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и частью также противъ милетской физики; но, съ другой стороны, онъ со своимъ ученіемъ о безконечности Эдинаго стоитъ въ такой рѣзкой противоположности къ Пармениду и въ такой ясной связи съ Анаксимандромъ, что является какъ разъ посредствующимъ звеномъ между обоими. Форма его аргументацій носитъ на себѣ слѣды выработаннаго Зенономъ діалектическаго схематизма. Придерживаясь этой формы, *Μελισσῆς* доказываетъ, что существующее 1) вѣчно, потому что оно не можетъ произойти ни изъ существующаго, ни изъ несуществующаго и не можетъ перейти ни въ существующее, ни въ несуществующее: 2) безконечно (*ἄπειρον* — безпредѣльно), т.-е. безъ начала и конца и въ пространствѣ, потому что оно безъ начала и конца во времени; 3) единично, такъ какъ многія бытія ограничивали бы другъ друга въ пространствѣ или во времени; 4) неизмѣнимо, т.-е. лишено движенія и разныхъ состояній, такъ какъ каждое измѣненіе содержитъ въ себѣ въ нѣкоторомъ родѣ возникновеніе и исчезновеніе, а каждое движеніе предполагаетъ пустое пространство, которое не можетъ быть мыслимо существующимъ. Отсюда ясно, что Аристотель справедливо нашелъ, будто *Μελισσῆς* понималъ *ἓν* (единое) болѣе матеріально, чѣмъ Парменидъ. Но совершенно непонятно, что именно *Μελισσῆς* выигралъ такимъ приближеніемъ къ милетской физикѣ, такъ какъ онъ

¹⁾ Plat. Parm. 127 c. ff. Simpl. Phys. 30 a.

²⁾ Arist. περὶ σοφ. ἐλέγχ. 170 b. 22.

³⁾ Diog. Laert. III, 48.

⁴⁾ Arist. Met. I. 5. cf. Phys. I. 3.

все-таки отрицалъ по отношенію къ бытію всякую измѣняемость. Поэтому не видно никакого серьезнаго мотива для его уклоненія отъ Парменида, и ученіе Мелисса является безпринципнымъ смѣшеніемъ.

Меліссъ, сынъ Итагена, былъ тотъ навархъ—въ этомъ едва ли можно сомнѣваться—подъ предводительствомъ котораго самосскій флотъ побѣдилъ персійцевъ въ 442. Его личныя отношенія къ школѣ элейцевъ не выяснены. Его *ἑρμηνεία* (сочиненіе) (*περὶ φύσεως*—о природѣ или *περὶ τοῦ ὄντος*—о существующемъ—Simpl. u. Suidas) было написано въ прозѣ. — Ср. *F. Kern, Zur Würdigung des M., Stettin 1880.*

Посредствомъ полемики Зенона основной характеръ философіи элейцевъ получилъ наяснѣйшее выраженіе: она была логически последовательнымъ проведеніемъ неизбѣжнаго въ ходѣ мысленія понятія бытія, которое, само по себѣ—одно, еще недостаточно для пониманія и объясненія эмпирической дѣйствительности. Ему противопоставляется положеніе Гераклита, что сущность вещей должно искать въ законотѣрномъ процессѣ вѣчнаго измѣненія. Одно изъ этихъ ученій чисто онтологическое: оно знаетъ только одно непроникнутое и неизмѣняемое бытіе и отрицаетъ реальность множественности и быванія, не объясняя даже ихъ видимости. Другое—чисто генетическое: оно фиксируетъ впечатлѣніе быванія и его пребывающихъ формъ, не удовлетворяя потребности связать его съ окончательнымъ итогомъ дѣйствительности. Но понятіе бытія есть мысленно-необходимый постулатъ, а бываніе—неотрицаемый фактъ. Поэтому изъ противоположности этихъ двухъ ученій развивается для эллинской науки вполне ясное пониманіе задачи, которая въ неопредѣленномъ видѣ лежала уже въ основаніи перваго очерка понятія *ἀρχή* (первоначала): объяснить бываніе изъ бытія.

3. Примиряющія попытки.

Эта задача порождаетъ множество философскихъ ученій, которыя лучше всего могутъ быть опредѣлены, какъ попытки примиренія между мотивомъ мышленія Гераклита и элейцевъ, причемъ они въ одно и то же время и физическаго и метафизическаго характера. А это зависитъ отъ того, что они всѣ стремятся такъ преобразовать понятіе бытія элейцевъ, чтобы

на основаніи его являлся понятнымъ закономѣрный процессъ быванія, какъ его понималъ Гераклитъ.

Къ рѣшенію этой задачи представляются два пути: одинъ исходящій отъ Парменида, другой отъ Гераклита. Непригодность идеи бытія элейцевъ къ объясненію эмпирической множественности и измѣняемости явленій существеннымъ образомъ зависѣла отъ ея признаковъ единичности и пространственной неподвижности. Отказавшись отъ послѣднихъ, можно было тѣмъ крѣпче держаться за другіе признаки — невозникаемость, неразрушимость и качественную неизмѣняемость, и съ помощью пространственнаго движенія объяснить изъ множественности существующаго — бываніе и измѣненіе. Въ этомъ направленіи идутъ ученія *Эмпедокла, Анаксагора и атомистовъ*. Имъ общи множественность субстанцій и *механической* способъ объясненія, по которому возникновеніе, измѣненіе и исчезновеніе эмпирическихъ вещей должны быть выводимы единственно изъ движеній этихъ самихъ по себѣ неизмѣняемыхъ субстанцій. Въ этомъ отношеніи они представляютъ крайнюю противоположность къ гилеонистическому монизму милетцевъ. Эти три системы опять-таки различаются между собой частью по количеству и качеству субстанцій, частью различнымъ пониманіемъ отношенія этихъ субстанцій къ движенію и двигающей силѣ. — Съ другой стороны, недостатокъ ученія Гераклита состоялъ въ томъ, что оно хотя и установило ритмъ быванія, но не сохранило никакого бытія, которое входило бы въ эти измѣненія. Гераклитъ не призналъ за бытіе ни эмпирическое вещество, ни абстрактно—мыслимую вещь: выходитъ—онъ призналъ за бытіе—просто «Ничто». Но когда Парменидъ показалъ, что мышленіе все же неоспоримо предполагаетъ бытіе, нужно было попытаться придать характеръ бытія тѣмъ отношеніямъ и формамъ взаимодействія, которыя Гераклитъ оставилъ, какъ единственно непреходящее. Эту попытку сдѣлали *пифагорейцы* посредствомъ своего своеобразнаго ученія о числахъ.

Такимъ образомъ, эти четыре попытки примиренія возникаютъ въ одно и то же время вслѣдствіе одной и той же потребности: ихъ инициаторы почти однихъ лѣтъ. Этими объясняется не только множество родственныхъ и сходныхъ чертъ въ этихъ ученіяхъ, но также и то обстоятельство, что они, какъ кажется, часто, и именно при подемкѣ, прямо имѣли другъ друга въ виду (что въ то же время служитъ доказательствомъ живости научнаго интереса и

литературнаго обмена, той живости, которая уже въ средній вѣкъ охватила культурную жизнь грековъ во всемъ ея объемѣ).

Эта тенденція къ примиренію, послужившая основаніемъ для избраннаго здѣсь сопоставленія, признается почти всеми по отношенію къ первымъ тремъ попыткамъ, хотя и тутъ, съ одной стороны. Анаксагоръ, послѣдствіе излишне высокой идѣйки его ученія о *νοῦς* (разумѣ), обыкновенно выставляется еще въ особенномъ свѣтѣ (Гегель, Целлеръ, Ибервергъ), а съ другой же стороны, атомизмъ старались (Шлейермахеръ, Риттеръ) непременно присоединить къ софистикѣ. Срав. и соотвѣств. мѣстахъ § 22 и 23. Напротивъ, такой взглядъ на положеніе пифагорейцевъ высказалъ до сихъ поръ только *Strümpell* (р. 79. ff.). Правда, Брандисъ излагаетъ пифагорейзмъ тоже въ самомъ концѣ передъ софистами, но какъ направленіе, идущее самостоятельно на ряду съ другими. Подробности въ § 24.

§ 21. Первая и самая несовершенная изъ этихъ попытокъ примиренія—попытка *Эмпедокла*. Онъ исходитъ буквально изъ положенія Парменида, что не можетъ быть возникновенія и исчезновенія въ собственномъ смыслѣ; но въ то же онъ время стремится объяснить фактъ кажущагося возникновенія и исчезновенія, и находитъ это объясненіе въ томъ, что каждое возникновеніе надо разсматривать какъ *смѣшаніе*, а каждое исчезновеніе, какъ *раздѣленіе первичныхъ веществъ*¹⁾. Эти основныя вещества онъ называетъ *ρίζητα πάντων* (корни всего); онъ, какъ кажется, еще не употреблялъ принятое впоследствіи выраженіе *στοιχεῖα* (стихи). Такимъ образомъ, элементамъ принадлежатъ предикаты — невозникаемости, непреходимости и неизмѣяемости; они—вѣчное бытіе, а разнородность и смѣна единичныхъ вещей должна быть объясняема посредствомъ пространственнаго движенія, въ силу котораго эти элементы смѣшиваются другъ съ другомъ въ различныхъ отношеніяхъ. Поэтому, Эмпедоклу, какъ кажется, принадлежитъ первенство въ образованіи столь важнаго для развитія естествовѣдѣнія *понятія объ элементахъ*, какъ *объ однородномъ веществѣ, качественно неизмѣяемомъ и доступномъ только измѣненіямъ состояній, движенія и механическимъ дѣйствіямъ*. Онъ получилъ это понятіе вслѣдствіе стремленія сдѣлать идею о бытіи Парменида пригодной для объясненія природы. Гораздо менѣе удачнымъ, хотя столь же важнымъ по своему историческому вліянію, было воззрѣніе, которое Эмпедоклъ составилъ себѣ о числѣ и существѣ этихъ элементовъ. Онъ вы-

¹⁾ Plat. plac. I, 30. φύσις ὁμοειδὴς ἐστὶν ἀπάντων θεῶντων οὐδὲ τις οὐλομένη οὐκ ἀνάτοιο τελευτῆ, ἀλλὰ μόνον μίξις τε καὶ ἀλλοίωσις τε μίγνεντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομαζέσθαι ἀνθρώποισιν.

ставилъ знакомые четыре элемента: землю, воду, воздухъ и огонь.

Выборъ этихъ четырехъ основныхъ веществъ происекалъ у Эмпедокла не изъ систематическаго размышленія, какъ это было у Аристотеля, который утвердилъ это ученіе и сдѣлалъ его всеобщимъ достояніемъ всей литературы, но, какъ кажется, изъ того, что онъ одинаково принималъ во вниманіе предшествовавшія натурфилософскія теоріи: вода, воздухъ, огонь играли роль первичныхъ матерій у Іонійцевъ, земля же въ гипотетической физикѣ элейцевъ. (Последнюю напоминаетъ кромѣ того и то, что Эмпедоклъ ¹⁾ противопоставилъ огонь тремъ другимъ и, такимъ образомъ, возвратился къ обусловленному (§ 19) Гераклитомъ дѣленію на двое. При всемъ томъ четверичное число элементовъ содержитъ въ себѣ ничто произвольное и потому незрѣлое, какъ это и видно изъ поверхностной характеристики, которую аргентиннецъ далъ отдѣльнымъ элементамъ ²⁾).

А какъ надо мыслить происхожденіе различныхъ качествъ единичныхъ вещей изъ смѣшенія этихъ четырехъ основныхъ веществъ, объ этомъ Эмпедоклъ, по всей вѣроятности, не могъ ничего высказать: объяснимыми такимъ путемъ еще могутъ казаться количественныя отношенія и физическія состоянія тѣлъ, но не отдѣльныя качества. Поэтому Эмпедоклъ, повидимому, принималъ во вниманіе только первыя, когда описывалъ процессъ смѣшенія и раздѣленія такимъ образомъ, что, по его словамъ, части одного тѣла проникаютъ въ поры, т. е. во внутренніе промежутки другаго, или (при раздѣленіи) опять отсюда выходятъ ³⁾, или—когда онъ находилъ, что сродство, а вмѣстѣ съ нимъ и сила взаимнаго притяженія разныхъ веществъ, зависитъ отъ соответствія (пространственныхъ формъ) между истеченіями одного и порами другаго. О качественномъ же различіи данныхъ въ опытѣ вещей онъ училъ лишь въ общемъ видѣ, что оно зависитъ отъ различія въ количествѣ, въ которомъ смѣшаны въ нихъ всѣ или только нѣкоторые изъ элементовъ.

Но чѣмъ болѣе Эмпедоклъ придавалъ четыремъ элементамъ характеръ *битія* Парменида, тѣмъ менѣе могъ онъ въ нихъ самихъ искать основаніе для движенія, въ которомъ они должны были находиться по его теоріи смѣшенія и раздѣленія. Какъ

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

²⁾ Cp. Zeller I⁴, 690.

³⁾ То, что это предположеніе требовало дискретности перво-веществъ и едва-ли могло быть мыслимо безъ при-

знанія пустаго пространства, которое онъ отрицалъ вмѣстѣ съ элейцами (fr. v, 91. Arist. de coelo IV, 2, 390 a 19), это обстоятельство, повидимому, нисколько не затруднило Эмпедокла.

чистое, неизмѣнное бытіе, элементы *не могутъ двигаться, но могутъ быть только двигаемы*. Поэтому, для объясненія міра его теорія на ряду съ четырьмя первоначалами нуждается еще въ принципѣ движенія или *въ двигающей силѣ*. Только въ постановкѣ этой проблемы впервые выражается вполне ясно противоположность Эмпедокла съ гилозоизмомъ милетцевъ. Онъ — первый мыслитель, въ ученіи котораго *сила и вещество* раздѣляются, какъ обособленные міровыя потенціи. Послѣ того, какъ онъ, подѣ влияніемъ Парменида, представлялъ идею существующей матеріи такимъ образомъ, что въ ней самой не можетъ быть найдено основаніе для ея движенія, онъ долженъ былъ для объясненія быванія признать отличающуюся отъ вещества и двигающую его силу. Но если Эмпедокль и ввелъ этотъ дуализмъ въ научное мышленіе грековъ, то это произошло еще никакъ не въ строго идейной, но въ мнѳически-поэтической формѣ, такъ какъ онъ призналъ за міровыя силы, вызывающія смѣшеніе и раздѣленіе міровыхъ веществъ, *любовь и ненависть*.

При этомъ мнѳическій и поэтический характеръ сказывается не только въ этомъ олицетворяющемъ названіи (которое, впрочемъ, Эмпедокль распространялъ и на элементы, подобно тому, какъ это случилось въ дидактическомъ стихотвореніи Парменида), а также и въ томъ, что представленіе этихъ силъ не доходитъ до полной ясности понятій, но смѣшивается съ чувственными образами. Хотя изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ его началъ (*ἀρχαί*) насчитывается въ общемъ до шести (Arist. de Gen. et corr. I, 1; Simpl. Phys. 6.), и не видно вполне ясно, чтобы онъ считалъ обѣ силы при случаѣ за тѣла, которыя примѣшаны, какъ такія, къ другимъ субстанціямъ — однако, о способѣ осуществленія и влияния дружбы и вражды онъ, очевидно, не составилъ себѣ точнаго представленія. Къ этому присоединяется еще то, что двойственность силъ явилась не только вслѣдствіе теоретической потребности выставить различныя причины для противоположимыхъ явленій смѣшенія и раздѣленія, но также и вслѣдствіе разсмотрѣнія явленій съ точки зрѣнія ихъ цѣнности: при чель дружба считалась причиной добра, а вражда — зла. Ср. Arist. Met. I, 4, 984 б. 32. Воззрѣніе Аристотеля опирается на предикаты, которые Эмпедокль придалъ [fr. v. 106 ff.] *φιλότης* (дружба, любовь) и *νεῖκος* (вражда).

Итакъ, посредствомъ этихъ предположеній Эмпедокль достигъ объясненія быванія, хотя не такимъ образомъ, чтобы сьумѣть понять, при помощи всеобщаго міроваго закона смѣшенія и раздѣленія, каждое отдѣльное явленіе безъ изыатія, но все-таки такъ, что онъ удовлетворялъ гераклитовскому требованію теоріей всегда продолжающагося періодически возвращающагося хода развитія вещей. Именно, онъ училъ, что четыре элемента, количества которыхъ онъ принималъ за равныя,

поперемѣнно то, послѣ полнаго и повсюду одинаковаго смѣшенія, раздѣляются до полнаго обособленія, вызываемаго появленіемъ *νεῖκος* (вражды), то посредствомъ *φιλότης* (дружбы) опять возвращаются изъ этого состоянія раздѣленія къ состоянію абсолютнаго проицанія. Отъ этого происходитъ круговращеніе четырехъ состояній міра, постоянно смѣняющихся другъ друга: 1) неограниченное господство любви и полное объединеніе всѣхъ элементовъ, — названное Эмпедокломъ *σφαῖρος* (шаръ) и также обозначенное, какъ τὸ ἓν (единое) или какъ θεός (богъ); 2) процессъ послѣдовательнаго раздѣленія вслѣдствіе сильнѣйшаго перевѣса *νεῖκος* (вражды); 3) абсолютное раздѣленіе всѣхъ четырехъ элементовъ вслѣдствіе всеобщаго господства ненависти; 4) процессъ послѣдовательнаго новосмѣшенія вслѣдствіе успленія перевѣса *φιλότης* (любви).

Ясно, что по этому представленію міръ единичныхъ вещей является только во второй и въ четвертой фазѣ міроваго процесса и что онъ каждый разъ характеризуется противоположностью и борьбой между смѣшивающимъ и раздѣляющимъ началомъ. Таково положеніе, которое получила основная мысль Гераклита въ эмпедокловскомъ описаніи міра. Съ другой стороны, можно сказать, что обѣ части дидактическаго стихотворенія Парменида появляются здѣсь уже не въ видѣ противоположности бытія и видимости, но во взаимоотношеніяхъ смѣняющихся состояній міра. Первая и третья фазы—акосмичны въ смыслѣ ученія элейцевъ; напротивъ, вторая и четвертая картины представляютъ міръ, наполненный *τὸ βλεπόμενόν* (вѣщою) Гераклита.

То, что намъ извѣстно о частностяхъ ученія Эмпедокла, указываетъ, повидимому, на то, что онъ разсматривалъ теперешнее состояніе міра съ точки зрѣнія той четвертой фазы, въ которой элементы, раздѣленные доселѣ ненавистью, превращаются обратно любовью въ состояніе сфероса. По крайней мѣрѣ, онъ училъ по отношенію къ мірообразованію, что раздѣленные элементы были приведены любовью въ смѣшивающее ихъ круговоротное движеніе, вслѣдствіе котораго, взамѣтъ первоначальнаго распрѣдѣленія воздуха, когда онъ шарообразно охватывалъ цѣлое, огонь прорвался наверхъ, а воздухъ былъ оттѣсненъ внизъ, и по срединѣ осталась земля, илообразно смѣшанная съ водою. Такимъ образомъ произошли два полунарія, одно свѣтлое—огненное, другое темное—воздушное съ накрашенными частицами огня; они-то своимъ круговращательнымъ движеніемъ, происходящимъ вслѣдствіе напора воздуха, производятъ на землѣ день и ночь.

У Эмпедокла особенно замѣтны высока развитыя (конечно, не безъ зависимости отъ пифагорейцевъ) астрономическія представленія объ освѣщеніи луны солнцемъ, о затмѣніяхъ, о наклонѣ эклиптики и т. д. и столь же любопытныя метеорологическія гипотезы.

Съ еще большимъ интересомъ занимался онъ органическимъ міромъ. Растенія онъ разсматриваетъ, какъ первые организмы и какъ одушевленныя, подобно животнымъ. Въ отдѣльныхъ взглядахъ, гдѣ онъ уподобляетъ ихъ плодообразованіе зарожденію животныхъ, листья—волосамъ, перьямъ и чешуѣ, сказываются первые дѣтскіе начатки сравнительной морфологіи. Сохранились извѣстія также объ его многочисленныхъ физиологическихъ наблюденіяхъ, особенно же о біологическихъ разсужденіяхъ, въ которыхъ онъ—до извѣстной степени уже въ духѣ современной теоріи приспособленія, хотя еще въ необыкновенно ребяческой формѣ—объяснялъ существованіе плывшіихъ способныхъ къ жизни организмовъ выживаніемъ изъ всей массы безцѣльно образовавшихся созданій однихъ лишь цѣлесообразныхъ формъ ¹⁾.

Отъ этого чисто механическаго происхожденія Эмпедоклъ не избавилъ и человѣка ²⁾, о физиологическихъ функціяхъ котораго онъ высказалъ множество отдѣльныхъ интересныхъ гипотезъ. Главную роль играетъ при этомъ кровь, которая была для него настоящимъ носителемъ жизни, и о которой онъ думалъ, что въ ней можно видѣть совершенѣйшее смѣшеніе четырехъ элементовъ. Особенно интересно, что онъ и процессъ воспріятія и ощущенія понималъ по аналогіи со своей всеобщей теоріей взаимодействія элементовъ: онъ объяснялъ его соприкосновеніемъ частицъ воспринимаемыхъ вещей съ частицами воспринимающихъ органовъ, причѣмъ или первыя должны проникнуть во вторыя, какъ при слухѣ, или вторыя въ первыя, какъ при зрѣніи. Такъ какъ вообще такое взаимодействіе казалось ему тѣмъ тѣснѣе, чѣмъ однороднѣе были истеченія и поры, то онъ и выставилъ основное положеніе, что всѣ вышнія вещи познаются въ насъ однородными съ ними элементами;

¹⁾ Аристотель свелъ эту мысль, которая in fine содержитъ всю нынѣшнюю теорію развитія, на такое отвлеченное выраженіе. Phys. II, 8, 198 b. 29: ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέρχῃ ὡς περὶ κίβητι ἐκείνῃ τοῦ ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ

αὐτομάτου συστατὰ ἐπιτηδείως. ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπόλλετο καὶ ἀπόλλοται, καθάπερ Ὑμπεδοκλῆς λέγει κτλ.

²⁾ Онъ, какъ кажется, удачно воспользовался въ этомъ смыслѣ сагами о центаврахъ и т. п.

этимъ въ извѣстной степени уже дано было представленіе о человѣкѣ, какъ о микрокосмѣ, т.-е. какъ о мельчайшемъ смѣшеніи всѣхъ веществъ.

Отсюда для Эмпедокла вытекало, что все знаніе человѣка, получаемое посредствомъ воспріятія, зависитъ отъ смѣшенія элементовъ въ его тѣлѣ, особенно въ крови, и что, такимъ образомъ, духовныя свойства зависятъ отъ тѣлесныхъ. Но именно поэтому онъ и долженъ былъ, при случаѣ, жаловаться, какъ Ксенофанъ, на ограниченность человѣческаго познанія, а съ другой стороны—утверждать, какъ Гераклитъ и Парменидъ, что истинное знаніе происходитъ не изъ чувственного воспріятія, но только изъ мышленія (νόσιν) и изъ разума (νόος¹).

Эмпедоклъ изъ Агригента, первый дорецъ въ исторіи философіи, вѣроятно, жилъ приблизительно между 490—430 гг. Онъ происходилъ изъ богатаго и уважаемаго рода, который въ борьбѣ партій города стоялъ на сторонѣ демократіи. Подобно отцу своему Метопу, Эмпедоклъ отличался какъ гражданинъ и государственный человѣкъ, но позднѣе долженъ былъ удалиться вслѣдствіе немилости своихъ согражданъ. Тогда онъ объѣзжалъ Сицилію и Вел. Грецію, какъ врачъ и жрецъ со славою чудотворца²). Затѣмъ объ его смерти передавались многія сказанія, какъ, напр., извѣстное сказаніе о прыжкѣ его въ Этну. Во время своей религіозной дѣятельности онъ явился защитникомъ ученія о переселеніи душъ и проповѣдывалъ болѣе чистое, стоящее, какъ кажется, ближе къ культу Аполлона, представленіе о Богѣ. Содержаніе этихъ проповѣдей не соответствовало его натурфилософіи, но было гораздо болѣе похоже на ученіе Пифагора (§ 12). Последнее онъ навѣрное зналъ; даже все его поведеніе проистигаетъ впечатлѣніи копн съ Пифагора. Болѣе же близкая принадлежность къ пифагорейскому союзу невѣроятна уже по отношенію къ его политическому партійному положенію. И хотя Эмпедоклъ стоитъ до нѣкоторой степени особнякомъ (если не обращать вниманія на знакомство его съ ученіями Гераклита и Парменида, изъ которыхъ послѣдняго онъ, можетъ быть, зналъ и лично) но, повидимому, онъ все-таки принадлежитъ къ значительной школѣ въ томъ смыслѣ, что его отличаютъ, какъ одного изъ первыхъ представителей риторикіи³), такъ что онъ находится въ нѣкоторомъ отношеніи къ такъ-называемой сицилійской школѣ риторикіи, отъ которой раньше Горгіи сохранились еще имена Коракса и Тизія⁴). Достоверно засвидѣтельствованы изъ стихотвореній Эмпедокла только περί φύσεως (о природѣ) и καθαρμοί (очищенія). Сохранились немногіе отрывки собраны преимущественно Sturz'омъ (Leipzig 1805), Karsten'омъ (Amsterdam 1838) и Stein'омъ (Bonn 1852).—Ср. Lommatsch, Die Weisheit des E. (Berlin 1830);—Bergk, De proemio E. (Berl. 1839);—Panserbrieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des E. (Meiningen 1844);—Schläger, E. quatenus Heraclitum secutus sit. (Eisenach 1878).

¹) Fr. v. 24 и 81.

²) Такъ онъ характеризуетъ самъ себя въ началѣ очищеній.

³) Diog. Laert. VIII, 57. Sext. Emp. adv. Math. VII, 6.

⁴) Ср. объ этомъ сказанное о Горгіи (§ 26).

§ 22. Анаксагоръ, который «по возрасту старше, по трудамъ же моложе Эмпедокла»¹⁾, довелъ до конца одну сторону этого умственного движенія, начатаго Эмпедокломъ. Подобно послѣднему, онъ убѣжденъ, что это невѣрное употребленіе словъ, когда говорить о возникновеніи и уничтоженіи, такъ какъ масса міра должна оставаться неизмѣняемо равной себѣ²⁾, и что поэтому лучше было бы обозначить кажущееся возникновеніе и уничтоженіе, какъ соединеніе и раздѣленіе (σύνχρισις sive σόμμιξις и διάχρισις). Также и у него то, что входитъ въ соединеніе или претерпѣваетъ раздѣленіе, есть множественность первоначальныхъ веществъ, которыя онъ называлъ χρῆματα или στέριματa (вещи или сѣмена). Согласно въ этомъ со своимъ предшественникомъ, онъ тѣмъ болѣе затрудняется принять его произвольное предположеніе четверичнаго числа этихъ элементовъ, что изъ смѣшанія ихъ невозможно объяснить качественного различія эмпирическихъ вещей. И такъ какъ понятіе о бытіи Парменида исключаетъ также новообразование и исчезновеніе качественныхъ опредѣленій, а скорѣе требуетъ качественной неизмѣняемости и для совокупности веществъ, то Анаксагоръ заключаетъ, что существуетъ столько же качественно различныхъ другъ отъ друга χρῆματα, (первичныхъ вещей), сколько въ эмпирическихъ вещахъ находится такихъ качественныхъ опредѣленій. Всѣ вещи, доступныя нашему воспріятію, сложны, и, по мнѣнію Анаксагора, получаютъ свое наименованіе смотря по веществу, которое въ данное время въ нихъ преобладаетъ; качественное же измѣненіе ихъ (ἀλλοίωσις) состоитъ въ томъ, что другія вещества вступаютъ въ соединеніе съ ними, или же нѣкоторыя вещества выходятъ изъ нихъ.

Поэтому χρῆματα (первичныя вещи) должны быть мыслимы дѣлимыми³⁾, и, въ противоположность воспринимаемымъ вещамъ, состоящимъ изъ разнородныхъ составныхъ частей, въ смыслѣ первичныхъ вещей надо признать всѣ тѣ субстанции, которыя, какъ бы долго ихъ ни продолжали разлагать, постоянно вновь распадаются на однородныя части. Потому то Аристотель

¹⁾ Arist. Met. I, 3 (984 a 11).

²⁾ Fr. 14.

³⁾ Не смотря на это Анаксагоръ, вслѣдствіе достойной вниманія зависимости отъ Парменида, полемизируетъ, точно также, какъ и Эмпедоклъ, про-

тивъ признанія пустаго пространства (Arist. Phys. IV, 6, 213 a, 22), но въ то же время и противъ (предполагаемой вѣстѣ съ понятіемъ атома) предѣла дѣлимости.

и обозначилъ элементы Анаксагора, какъ *ὁμοιομερῆς* (подобночастныя): да и въ позднѣйшей литературѣ они носятъ названіе *гомеомерей* (подобночастныхъ частицъ). Въ этомъ случаѣ Анаксагоромъ предъугадывается *химическое* понятіе *элементы*. При проведеніи его, конечно, высказывается вся недостаточность тѣхъ свѣдѣній, при помощи которыхъ могъ работать Анаксагоръ: ибо вслѣдствіе того, что наблюденіе направлено еще совсѣмъ не на химическое разложеніе, но только на механическое разъединеніе, въ перечнѣ Анаксагора рядомъ съ металлами являются и составныя части животныхъ, какъ-то: кости, мясо и мозгъ. И такъ какъ философъ не обладаетъ никакими средствами, чтобы установить опредѣленное число элементовъ, то онъ объявляетъ, что ихъ *безчисленное множество* различныхъ по виду (*ἰδέα*), окраскѣ и вкусу.

Если Аристотель во многихъ мѣстахъ (ср. *Zeller* 1⁴, 875 ff.) приводитъ какъ примѣръ элементовъ Ан., только органическія субстанции, то это болѣе соответствуетъ его собственному предпочтенію этой области, чѣмъ склонности Анаксагора свести неорганическія вещества на органическія. Напротивъ, во всехъ ученіи послѣдняго объ образованіи міра нельзя найти ни малѣйшаго слѣда различія въ цѣнности между органическимъ и неорганическимъ: въ особенности же то, что можно назвать его телеологіей, отнюдь не относится только къ органической природѣ.

Что же касается движенія этихъ субстанцій, то хотя Анаксагоръ тоже отдѣлилъ другъ отъ друга принципы бытія и быванія, но сдѣлалъ это совсѣмъ въ иной формѣ, чѣмъ Эмпедоклъ. Поэтическая и мифическая форма мысли послѣдняго отброшена; въ то же время вмѣсто гераклитовской мысли о противоположности процессовъ движенія, снова возникла мысль объ единствѣ міроваго процесса. И такъ какъ Анаксагоръ умѣетъ представлять себѣ дѣйствительное только, какъ матеріальное вещество, то онъ и идетъ въ одной изъ безчисленныхъ первичныхъ вещей общую для всѣхъ остальныхъ причину движенія. Такимъ образомъ, онъ мыслить это вещество силы или вещество движенія движущимся въ самомъ себѣ т.-е. по аналогіи съ міровеществомъ Ювійцевъ: *оно движаетъ само себя, и чрезъ это и остальные вещества*. Сущность же его Анаксагоръ опредѣляетъ на основаніи характера произведеннаго этимъ веществомъ міра воспріятій: послѣдній представляетъ изъ себя упорядоченное, цѣлесообразно образованное, цѣлое; слѣдовательно, и образующая сила должна быть упорядочивающей, дѣйствующей цѣлесообразно. По-

этому Анаксагоръ назвалъ ее по аналогіи ¹⁾ съ тѣмъ принципомъ, который цѣлесообразно дѣйствуетъ въ живыхъ существахъ: *νοῦς*, т. е. разумъ, или, какъ можно было бы лучше всего перевести, *вещество мысли*. Итакъ, далекій отъ того, чтобы быть нематеріальнымъ принципомъ, «духъ» Анаксагора есть тѣлесное вещество, но, конечно, вполне превосходящее другія: оно «мерчайшее», наиболѣе подвижное, единственное движимое самимъ собою; оно въ макрокосмѣ, какъ и въ микрокосмѣ, служитъ представителемъ *λόγος* а (смысла, разума), оно имѣетъ всѣ функціи огня Гераклита.

Порядокъ (*κόσμος*) и цѣлесообразность эмпирическаго міра, на которые Анаксагоръ опирается при утвержденіи, что существуетъ *νοῦς διακρίμων τὰ πάντα* (умъ, все приводящій въ порядокъ), онъ находитъ не столько въ земныхъ единичныхъ вещахъ, сколько въ обширныхъ взаимоотношеніяхъ системы міра, въ равномерномъ колебаніи небесныхъ тѣлъ ²⁾. Такимъ образомъ, его монистическій и телеологическій способъ представленія основывается на астрономическихъ мотивахъ. (Ср. *Dilthey*, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* I, 201 ff.). Его разсмотрѣніе направлено, дажѣ, чисто натуралистически на физическое объясненіе и не имѣетъ ничего общаго съ религиозными тенденціями. Даже если бы онъ, что очень сомнительно, называлъ *νοῦς* (умъ) богомъ ³⁾, то это былъ бы только метафизическій способъ выраженія, какой встрѣчался уже и у пифагорейцевъ. Наконецъ ученіе объ умѣ (*νοῦς*) было уже Аристотелемъ (въ известномъ мѣстѣ, гдѣ онъ (*Met.* I, 984 b) вводитъ Анаксагора, какъ единственно трезваго въ кругъ остальныхъ) истолковано черезчуръ въ смыслѣ нематеріальной духовности, а въ гегелевскомъ построеніи, котораго въ этомъ отношеніи до сихъ поръ еще никто не опровергъ, Анаксагоръ, именно вълѣтствіе этого мнимаго открытія «духа», поставленъ въ концѣ дософистическаго развитія. Это выходитъ тѣмъ изыщайя, что въ этой натурфилософій міровой принципъ, начиная съ воды, черезъ воздухъ и огонь дѣлается все «духовнѣе», пока, наконецъ, изъ матеріи не добытъ путемъ подобнаго дистиллированія чистый «духъ». Но этотъ «духъ» есть, именно, только живое, то-есть, само себя двигающее, тѣло: Анаксагоръ со своимъ умомъ (*νοῦς*) едва на одинъ шагъ ближе къ нематеріальному началу, чѣмъ Анаксимандръ съ воздухомъ и Гераклитъ съ огнемъ. За то не нужно забывать, что при этой характеристикѣ двигающаго принципа Анаксагоръ еще болѣе определеннымъ образомъ, чѣмъ это дѣлалъ уже Эмпедоклъ, принявъ въ основаніе теоретическаго объясненія моментъ оптики достоинства: удивленіе передъ красотой и гармоніей вселенной диктуетъ ему признаніе міроуправляющаго, мыслящаго вещества.

Итакъ, этотъ умъ (*νοῦς*) противоположенъ остальнымъ веще-

¹⁾ Arist., *Met.* I, 3. 984 b, καὶ ἀπὸ ἐν τοῖς ζῴοις.

²⁾ Simplic. 33 v, 156, 13 D. πάντα διεκόσμησεν νοῦς καὶ τὴν περισφύρασαν τάσθην ἣν νόον περιούρει τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ

ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι.

³⁾ Cic. *Acad.* II, 37. 118; Sext. *Emp.* adv. *Math.* IX, 6. Stob. *Ecl.* I, 56. Flor 302 b 15. August. *De civ. Dei* VIII, 2.

ствами: онъ одинъ самъ по себѣ чистъ и не смѣшанъ, онъ простъ и имѣетъ, посредствомъ «знанія», власть надъ всѣми другими веществами ¹⁾). Онъ, какъ движущее возбужденіе, нѣ-которымъ образомъ окружаетъ остальные, смѣшанные имъ между собою, субстанціи, и преходящимъ образомъ сообщается въ большей или меньшей степени происшедшимъ такимъ путемъ единичнымъ вещамъ; вѣдь и онъ, подобно всѣмъ другимъ веществамъ, количественно дѣлимъ, но качественно неизмѣняемъ; оставаясь по существу вездѣ одинаковымъ, онъ только въ различной степени подѣленъ между единичными вещами ²⁾).

Однако, Анаксагоръ вводитъ мыслящее вещество только затѣмъ, чтобы объяснить, съ одной стороны, начало движенія вообще, а съ другой — такія явленія въ единичныхъ вещахъ, которыя онъ не могъ вывести изъ механическаго теченія однажды возбужденнаго міроваго движенія. Каковы именно были такія явленія въ частности, этого нельзя себѣ уяснить ³⁾ изъ упрековъ, дѣлаемыхъ по этому поводу Анаксагору ⁴⁾). Поэтому относительно примѣненія, которое Анаксагоръ сдѣлалъ изъ своего ученія объ умѣ (νοῦς) при объясненія быванія, для нашего знанія остается только то, что онъ приписалъ «устроющему» мыслящему веществу начало движенія, которое продолжалось затѣмъ механическимъ путемъ, посредствомъ толчка и давленія, между остальными веществами въ направленіи, желательномъ для ума (νοῦς'α). Это находится въ связи съ тѣмъ, что Анаксагоръ не хотѣлъ ничего знать ни о множествѣ сосуществующихъ, ни о множествѣ послѣдовательныхъ міровъ, а хотѣлъ описывать только происхожденіе нашего нынѣшняго міра. Поэтому, отличаясь тѣмъ отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ, онъ говорить о временномъ началѣ міра.

Этому послѣднему должно было предшествовать состояніе наибольшаго смѣшенія всѣхъ субстанцій, походящее до нѣкоторой степени на сферосъ Эмпедокла; въ этой смѣси всѣ первичныя вещи (χρῆματα) были перемѣшаны другъ съ другомъ

¹⁾ Fr. 7 и 8.

²⁾ Изъ этого ясно, какъ невѣрно толкованіе, будто Анаксагоръ понималъ свой νοῦς, какъ божественную личность. Ср. F. Hoffmann, Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860.

³⁾ Въ высшей степени невѣроятно, по Theophr. hist. plant. III. 1, 4, чтобы это относилось къ генезису организмовъ.

⁴⁾ Plato, Phaedo 97^b Arist. Met. I, 4. 985 a. 18.

въ такомъ мелкомъ подраздѣленіи, что цѣлое не имѣло никакой особенной опредѣленности.

Это представленіе напоминаетъ отчасти хаосъ, отчасти — безконечное (*ἄπειρον*) Анаксимандра (§ 15), и объясняется у Анаксагора тѣмъ, что, по его ученію, смѣшенія различныхъ первичныхъ вещей (*υφήματα*) обнаруживаютъ только тѣ качества, по отношенію къ которымъ всѣ ихъ составныя части между собой согласуются, причемъ и четыре элемента Эмпедокла онъ почиталъ, какъ подобныя же смѣшенія первоначествъ ¹⁾. Для абсолютнаго смѣшенія (*ὅμοιο πάχτα υφήματα ἔτι*—т. е. всѣ первичныя вещи были вмѣстѣ, такъ начиналась рукопись Ан.) не оставалось тогда ровно никакого качества.

Въ этомъ хаосѣ мыслящее вещество произвело сперва въ одной точкѣ ²⁾ вращательное движеніе большой скорости, которое, распространяясь кругомъ все болѣе и болѣе, повело къ образованію сформированнаго міра, а вслѣдствіе безконечности вещества ведетъ къ тому же и далѣе. Сперва этимъ вращеніемъ были отдѣлены двѣ большія массы, которыя характеризовались противоположностью: свѣтлаго, теплаго, тонкаго, легкаго, сухаго— съ одной стороны—и темнаго, холоднаго, густаго, тяжелаго, сыраго— съ другой, и которыя были обозначены Анаксагоромъ, какъ эфиръ (*αἰθήρ*) и воздухъ (*ἀήρ*) ³⁾. Последняя смѣсь, отснутаая къ серединѣ, сгустилась затѣмъ въ воду, землю и камни. Въ своихъ представленіяхъ о землѣ философъ является существенно зависимымъ отъ іонійцевъ. На свѣтила онъ смотрѣлъ, какъ на оторванные куски земли и камня, которые раскалились въ огненной средѣ: въ большомъ метеоритѣ Эгоспотамоса онъ видѣлъ подтвержденіе этой теоріи и въ то же время доказательство вещественной однородности вселенной. Его астрономическія воззрѣнія обнаруживаютъ разностороннія, высоко развитыя представленія и познанія, которыя частью основываются на собственныхъ изслѣдованіяхъ: онъ вѣрно объясняетъ затмѣнія и приписываетъ солнцу и лунѣ (последнюю онъ считаетъ обитаемой), правда, все еще слишкомъ маленькіе размѣры, но которые, по отношенію къ чувственному впечатлѣнію, уже очень велики.

При этомъ Анаксагоръ твердо держался того воззрѣнія, что

¹⁾ Zeller I, 876.

²⁾ Предполагаютъ, что Ан. принималъ за такуюю полярную звѣзду: ср. H. Martin, *Memoires de l'Institut* 29, 176 ff. и Dillthey a. a. O.

³⁾ Эти противоположности еще болѣе

напоминаютъ іонійцевъ, чѣмъ Парменида; по разнообразію смѣшеній и опредѣленности качества онъ у Анаксагора стоитъ, очевидно, между смѣсью (*μίγμα*) и эмпедокловскими элементами.

какъ въ самомъ хаосѣ, такъ и во всѣхъ выдѣлившихся изъ него единичныхъ вещахъ, смѣшеніе первоначествъ такое мелкое и тѣсное, что всздѣ находится, но крайней мѣрѣ, хоть какія пибудь частицы каждаго первоначества; и такимъ то именно образомъ при раздѣленіи воды и земли (обусловленномъ изсушающей силой небеснаго огня) органическія сѣмена (*σπερματα*) развились въ растенія и животныя. Но имъ приданъ, какъ одупевляющій принципъ, умъ (*νοῦς*), самостоятельная движущая сила котораго, конечно, была введена здѣсь Анаксагоромъ, какъ причина механически необъяснимыхъ функцій ¹⁾. И онъ, кажется, обратилъ особенное вниманіе на чувственное воспріятіе, но выводилъ его, подобно Гераклиту и въ полной противоположности къ Эмпедоклу, изъ (соединеннаго съ чувствомъ неудовольствія) взаимодействія противоположностей. При этомъ и для него познаніе, приобретаемое такимъ путемъ, имѣло только относительное значеніе ²⁾, и, въ противоположность ему, истина могла быть найдена только посредствомъ чистаго, несмѣланнаго ума (*νοῦς*'), т.-е. чрезъ участіе индивидуума въ міровомъ разумѣ.

Анаксагоръ происходилъ изъ Клазоменъ, значить — изъ іонійскаго круга образованности, которому, очевидно, были обязаны своимъ происхожденіемъ его богатые осязательно-научныя свѣдѣнія и ясно выраженный интересъ къ физическимъ ученіямъ. Годомъ его рожденія можно считать (согласно съ *Zeller*'омъ 1⁴, 865 ff. и противъ *Hermann*'а) 500-ый. О ходѣ его образованія и особенно о томъ, какъ онъ пришелъ въ соприкосновеніе со столь важными для его ученія элейцами, мы ничего не знаемъ. Онъ происходилъ изъ богатого дома и описывается, какъ достойный почета челоѣкъ, который, далекій отъ какихъ бы то ни было практическихъ или политическихъ интересовъ, объявилъ «небо своимъ отечествомъ и созерцаніе звѣздъ задачей своей жизни» — выраженіе, въ которомъ, на ряду съ выставленіемъ чисто теоретическаго жизненнаго идеала, заслуживаетъ вниманія и астрономическая тенденція, характеризующая его философію. Около середины столѣтія Анаксагоръ, первый изъ извѣстныхъ философовъ, переселился въ Афины, гдѣ онъ, повидимому, образовалъ центръ научнаго движенія и прилекъ къ нему значительнѣйшихъ людей. Онъ былъ другомъ Перикла и въ 434 по обвиненію въ неблагочестіи былъ замѣнанъ въ пачаткѣ противъ послѣдняго политическій процессъ, вслѣдствіе чего онъ вынужденъ былъ оставить Афины и отправился въ Лампсакъ. Здѣсь онъ основалъ научное общество, и вскорѣ умеръ, пользуясь болѣе широкимъ почетомъ (около 428). — Орывки единственнаго, какъ кажется, оставлен-

¹⁾ Сюда относится упрекъ Аристотели, что Аг. не отдѣлилъ принципа мышленія—ума (*νοῦς*) отъ одупевляющаго принципа—души (*ψυχή*) (*de anima* I, 2. 404^b), упрекъ, который во всякомъ случаѣ явился плодомъ неимманентной критики.

²⁾ *Arist. Met. IV, 5. 1009^b 25.*

наго имъ (въ прозѣ) сочиненія περί φύσεως (о природѣ) собирали *Schaubach* (Leipzig 1827) и *Schorn* (вмѣстѣ съ отрывками Диогена Авлоидиискаго, Bonn 1829).—*Panzerbieter*, De fragmentorum An. ordine (Meiningen 1836);—*Breier*, die Philosophie des An. nach Aristoteles (Berlin 1840);—*Zévort*, Dissertation sur la vie et la doctrine d. 'A. (Paris 1843);—*Alexi*, A. und seine Philosophie (Neu-Ruppin 1867).

Ученикомъ Анаксагора называютъ Архелая. Но послѣдній выказываетъ себя до такой степени находящимся подъ влиянiемъ и другихъ учений, что о немъ будетъ упомянуто только позднѣе (§ 25). Аллегорическое толкованiе стихотворснiй Гамера, которое приписывается частью самому Ан. (Diog. Laert. II, 11), частью же его ученику *Метродору*, едва-ли стоять съ его (Ан.) философiей даже въ самой слабой связи.

§ 23. Кто хотѣлъ избѣжать произвольности четверичнаго числа элементовъ Эмпедокла, долженъ былъ, противопоставляя этому учению болѣе послѣдовательную теорiю, утверждать или то, что все качественныя опредѣленiя первоначальны, или же то, что ни одно изъ нихъ не первоначально. Первый путь избралъ Анаксагоръ, второй—*атомисты*. Они также предположили для объясненiя эмпирическаго быванiя множество неизмѣняемыхъ существей, но, сверхъ того, имѣли смѣлость свести все качественныя различiя мира явленiй исключительно на количественныя различiя истинной сущности вещей. Въ этомъ и состоитъ ихъ важное значенiе для исторiи европейской науки.

Въ исторiи философiи обыкновенно трактуютъ объ ученикахъ «атомистовъ» среди дософистическихъ системъ, соединяя первыхъ все вмѣстѣ. Это объясняется тѣмъ, что у насъ нѣтъ никакихъ точныхъ свидѣнiй объ основателѣ этого учениа, *Левкиппѣ*, и объ его учениа, система же атомистики доступна намъ относительно полно только въ томъ видѣ, какъ ее построилъ Демокритъ. Однако, между этими двумя мужами лежатъ навѣрное 40-лѣтнiй промежутокъ времени, и это въ ту эпоху живѣйшей умственной работы, которая заполнена въ Грециа начатками софистики. Левкиппъ—современникъ Зенона, Эмпедокла и Анаксагора; Демокритъ же—современникъ Сократа, а по своимъ послѣднимъ работамъ старческаго возраста—и Платона. Этому же отношенiю льтъ соответствовать и то, что, хотя основная мысль атомистики вытекла у Левкиппа, какъ метафизическiй постулатъ, изъ гераклито-парменидовскихъ проблемъ, но приведенiе ея въ томъ видѣ, какъ она явилась у Демокрита, было возможно только на основанiи софистическихъ теорiй (специально Протагора, ср. § 32). Этимъ измѣнившимся обстоятельствамъ времени соответствуетъ далѣе и то, что тѣ учениа атомистики, которыя мы можемъ приписать Левкиппу, остаются совершенно въ предѣлахъ метафизико-физическихъ теорiй его современниковъ: Эмпедокла и Анаксагора, между тѣмъ какъ учениа Демокрита производятъ впечатлѣнiе обширной системы, подобной платоновской. Такимъ образомъ, хронологическiя и другiя, вытекающiя изъ сущности дѣла, причины требуютъ, чтобы двиниа Левкиппомъ начатки атомистики, какъ дософистическое учение, были при изложенiи отдѣлены отъ системы Демокрита, обусловленной субъектив-

нимъ направлениемъ греческаго мышленія, хотя бы это и представляло большія трудности въ частностяхъ. Поэтому здѣсь надо подробно излагать только общее метафизическое основаніе атомистики, которое выработалось (и это можно прослѣдить), какъ непосредственное слѣдствіе изъ постановки проблемы элейцевъ ¹⁾.

Поэтому въ томъ обстоятельствѣ, что *Schleiermacher* (*Gesch. d. Philos.* W. W. III, 4, a, 73), а послѣ него *Ritter* (*Gesch. d. Philos.* I, 589 ff.) хотѣли поставить атомистовъ послѣ софистики, высказалось, съ одной стороны, полное пренебреженіе къ первымъ мотивамъ атомистики, а съ другой—вѣрнал мысль, хотя подъ вліяніемъ предубѣждений ее неправильно защищали. Въ лицѣ Левкиппа атомизмъ получаетъ свое начало, какъ развитіе ученія элейцевъ. Система же Демокрита, далекая отъ того, чтобы быть самой софистичкой, все таки предполагаетъ существованіе ученія Протагора. Указаніе на это отношеніе находится у *Dilthey*, *Einleitung in die Geisteswissenschaften.* I, 200.

Левкиппъ, первый представитель этой теоріи, находится очевиднѣйшимъ образомъ въ зависимости отъ ученія элейцевъ: также, и по его мнѣнію, бытіе исключаетъ какъ всякое возникновеніе и уничтоженіе, такъ и всякое качественное измѣненіе; и для него бытіе совпадаетъ съ вещественностью (*ὄν* съ *πλέον*, т. е. сущее съ полнымъ). Въ силу этого отождествленія Парменидъ долженъ былъ отрицать реальность пустаго пространства и поэтому также реальность множественности и движенія. Но если теперь множественность и движеніе, какъ того требуетъ интересъ физики, должны были быть признаны реальными, и научное пониманіе дѣйствительности должно было опять сдѣлаться возможнымъ, то простѣйшимъ и логически послѣдовательнѣйшимъ средствомъ для этого было объявить «несуществующее», пустое (*τὸ κενόν*) все-таки существующимъ ²⁾. Поэтому признаніе пустаго пространства, оспариваемое со всѣхъ сторонъ (Зенонъ, Анаксгоръ), есть характеристическое основное положеніе атомистики. Цѣль же этого признанія только та, чтобы получить возможность принять множественность и подвижность существующаго: посредствомъ него дѣлается возможнымъ воздвигнуть эмпирический міръ изъ пустаго и изъ двигающагося въ немъ разнообразнаго полнаго,—изъ «несуществующаго» и изъ множественности «существующихъ». Мѣсто гниотетической физики Парменида за-

¹⁾ О томъ, что его можно уже съ полной увѣренностью приписать Левкиппу, ср. *Zeller* I⁴, 843, Anmerk. 1.

²⁾ Демокритъ первый, кажется, нашелъ для этой мысли вѣткій обо-

ротъ: *μη μάλλον τὸ ἄν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, что (licht) ничѣмъ не реальнѣе, чѣмъ ничто (Nichts). *Plat. adv. Col.* 4, 2 (1109).

нимаетъ опять категорическая, мѣсто проблематической—ассерторическая и аподектическая.

Но, отступивъ отъ понятія о бытіи Парменида лишь на столько, сколько это казалось неизбѣжнымъ для объясненія множественности и движенія, Левкиппъ продолжалъ придерживаться не только признака неизмѣнности (какъ-то: невозникаемости и неуничтожаемости), но также и признака сплошной качественной однородности существующаго. Поэтому, въ противоположность Эмпедоклу и Анаксагору, Левкиппъ учитъ, что вся множественность бытія по качеству однородна, причѣмъ для него это качество, какъ и для Парменида, есть абстрактная, въ сущности лишенная качества тѣлесность—*τὸ πλεον* (полное) И такъ какъ, по принципу элейцевъ, всякое различіе объясняется только видѣніемъ несуществующаго въ существующее, то для Левкиппа, съ одной стороны, различія между отдѣльными существующими состоятъ только въ тѣхъ свойствахъ, которыми они обязаны ограниченію ихъ «несуществующимъ» пустымъ пространствомъ, т. е. въ количественныхъ различіяхъ фигуры, величины и движенія, съ другой стороны, каждое изъ неизмѣняемо существующихъ должно мыслиться, какъ однородная въ себѣ, непрерывная и потому недѣлимая вещественность. Поэтому опъ утѣилъ, что подвижное въ пустомъ пространствѣ бытіе состоитъ изъ безчисленнаго множества малѣйшихъ, недѣлимыхъ тѣлъ, и называлъ ихъ *атомы* (*ἄτομα*). Такимъ образомъ, каждый изъ этихъ атомовъ, какъ и бытіе Парменида, не возникъ, непреходящъ, неизмѣняемъ, недѣлимъ, однороденъ въ себѣ и со всею остальнымъ бытіемъ. Единственное мировое бытіе Парменида раздроблено здѣсь на безконечное множество маленькихъ первоначей, которыя, еслибы не были раздѣлены пустымъ пространствомъ, образовывали бы единственный элементъ въ духѣ Эмпедокла, а именно абсолютное, лишенное качества Единое (*εἷς*) Парменида.

Итакъ, предпочтительно передъ всеми преобразованиями ученія элейцевъ, попытка Левкиппа отличается гениальной простотой и остроумно послѣдовательнымъ ограниченіемъ лишь такими сторонами дѣла, какія были неизбѣжны для объясненія міра явленій. Но въ то же время отсюда ясно, что атомистика, сдѣлавшаяся впоследствии настолько важной для дальнѣйшаго развитія естественно-научной теоріи, выросла не на почвѣ опыта и наблюденія и построеныя на нихъ выводы, но развилась какъ разъ изъ абстрактнѣйшихъ метафизическихъ понятій и изъ совершенно общихъ потребностей дать объясненіе дѣйствительности.

Если до сих пор мы рассматривали атомистику, как преобразование метафизики элейцевъ, происшедшее вслѣдствіе интереса къ объясненію природы, то, съ другой стороны, мы находимъ Левкиппа въ такой степени подъ вліяніемъ іонійскаго монизма, что онъ не ищетъ причинъ движенія въ отличной отъ вещества силѣ, но рассматриваетъ само пространственное движеніе, какъ присущее веществу свойство. Хотя однородная во всѣхъ атомахъ вещественность не обладаетъ, по его мнѣнію, способностью превращаться качественно (*ἀλλοίωσις*), она обладаетъ, однако, первоначальнымъ, несводимымъ ни на что далѣе, даннымъ въ ея собственномъ существѣ движеніемъ (*κίνησις*). Имѣлась-ли при этомъ въ виду тяжесть, дѣйствующая сверху внизъ, или атомисты признавали хаотическое первосостояніе двигающихся беспорядочно во всевозможныхъ пересѣкающихся направленіяхъ тѣлесныхъ частичекъ (ср. § 32), во всякомъ случаѣ они считали это начальное состояніе движенія безпричиннымъ и понятнымъ само по себѣ; и, такимъ образомъ, въ ихъ воззрѣніи можно видѣть полнѣйшій синтезъ мысли Гераклита и элейцевъ: всѣ однородные элементы бытія мыслятся неизмѣняемыми, но находящимися сами по себѣ въ движеніи.

Вотъ какъ далеко идутъ зачатки атомистики, которые съ достовѣрностью могутъ быть отнесены еще къ Левкиппу; они направлены къ объясненію міра посредствомъ атомовъ, двигающихся искони въ пустомъ пространствѣ. При этомъ и чисто механическая часть ученія о мірообразованіи посредствомъ столкновенія, боковыхъ движеній, вихря и т. д., по всей вѣроятности, представлялась основателю атомистики уже совершенно въ томъ же самомъ видѣ, какъ ее изобразилъ въ послѣдствіи Демокритъ (§ 32). Иначе, однако, обстоитъ дѣло съ болѣе труднымъ вопросомъ о томъ, какимъ образомъ изъ этихъ комбинацій атомовъ должны были быть объяснены различныя эмпирическія свойства, т. е. какимъ образомъ количественныя различія превращаются въ качественныя. Какъ Левкиппъ справился съ этой замысловатой задачей, мы не знаемъ: субъективный методъ, который Демокритъ примѣняетъ для этого, не могъ еще быть въ распоряженіи основателя атомистики, такъ какъ методъ этотъ развился только изъ изслѣдованій Протагора. Итакъ, удовлетворился-ли Левкиппъ тѣмъ, что выставилъ происхожденіе качествъ изъ количественныхъ отношеній просто, какъ метафизи-

ческой постулатъ, или же опъ столь же неопредѣленнымъ образомъ, какъ и Эмпедокль, производивпій изъ своихъ четырехъ элементовъ и ихъ смѣшеній всѣ остальные вещества, тоже пытался свести эмпирическія вещи на различную фигуру и величину составляющихъ ихъ атомовъ,—вообще въ какой мѣрѣ опъ перешелъ отъ метафизическихъ основаній къ спеціальному выводу физическаго ученія, объ этомъ, навѣрное, нельзя утверждать ровно ничего прочнаго.

Изъ связи ученій и изъ очень неопредѣленныхъ извѣстій сохранившейся литературы можно съ нѣкоторой вѣроятностью вывести только то, что Левкиппъ, будучи моложе Парменида и значительно старше Демокрита, былъ современникомъ Эмпедокла и Анаксагора. Изъ различныхъ показаній, которыя называютъ его родной Милетъ, Элею и Абдеру, можетъ имѣть притязаніе на нѣкоторую вѣроятность только послѣднее. Такъ какъ ученикъ его Демокритъ былъ, безъ сомнѣнія, жителемъ Абдеры и вышелъ изъ заинтересованнаго наукой круга общества, котораго все-таки невозможно будетъ искать въ оставленныхъ, будто бы, Ксерксомъ «магахъ»¹⁾, то можно, конечно, принять, что въ Абдерѣ, достигшей, благодаря колонистамъ Теоса, во второй половинѣ 6-го столѣтія большого процвѣтанія, развилась научная жизнь, первымъ значительнымъ представителемъ которой былъ Левкиппъ²⁾. Въ промежуткѣ между обоими великими атомистами вышелъ, какъ кажется, изъ этой абдерской школы Протагоръ (ср. § 26). Нельзя сказать навѣрное, что Левкиппъ написалъ какое-нибудь сочиненіе, но это вѣроятно; не сохранилось же ничего. Во всякомъ случаѣ уже рано въ древности были не увѣрены въ его авторскихъ правахъ на то, что ему приписывалось³⁾. Теофрастъ приписывалъ ему ходячій подъ именемъ Демокрита *Μέγας Διόκριτος*⁴⁾. Удивительнымъ остается то обстоятельство, что Левкиппъ въ воспоминаніи потомства, а именно въ новѣйшее время (Vasson, Alb. Lange), точно также какъ и въ древности (Эпикуръ), былъ вполне заслоненъ Демокритомъ⁵⁾.

§ 24. «Рядомъ съ этими я частью уже до нихъ»⁶⁾ пробовали, наконецъ, и *пифагорейцы* примѣнить свои математическія изслѣдованія (§ 12) къ рѣшенію гераклито-элейской проблемы.

Однако, пифагорейцы образуютъ въ этомъ отношеніи не вполне однородное цѣлое. Вѣрнѣе будетъ, что въ предѣлахъ союза, соответственно его пространственному распространенію и его постепенному раздробленію, научная работа разошлась въ различныя стороны. Нѣкоторые останавливаются на развитіи математической и также астрономической теоріи; другіе занимаютъ

1) Ср. Zeller I⁴, 763.

2) Ср. Diels, Aufs. su Zellers Iubi-
kum p. 258 ff.

3) De Xen. Zen. Gorg. 6, 980 a 7.
ἐν τοῖς Λευκιπποῦ καλούμενοι λόγοις.

4) Diog. Laert. IX, 46.

5) Zeller I⁴, 761, 843. Ср. E. Rhode,

Verhandl. der Trierer Philol.-Vers. 1879
и Jahrbücher für Philol. u. Päd. 1881,
741 ff. Diels, Verh. der Stattiner Philol.-Vers. 1880.

6) Arist. Met. I, 5: ἐν τῇ τωτοῖς
καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι
τῶν μαθημάτων ἀφῆρκεναι κτλ.

частью врачевнымъ искусствомъ, частью развитіемъ различныхъ физическихъ ученій (о тѣхъ я др. ср. § 25); третья, наконецъ, присоединилась къ тому метафизическому ученію, которое было высказано впервые, насколько мы знаемъ, *Филолаемъ* и обозначается обыкновенно, какъ *теорія чиселъ*.

Филолай, если не основатель, то все-таки первый представитель пифагорейской философіи въ литературѣ, какъ старшій современникъ Сократа и Демокрита, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отодвинутъ къ болѣе раннему времени, чѣмъ Эмпедоклъ и Анаксагоръ; по своей вѣроятности, онъ даже нѣсколько моложе ихъ. Объ его жизни мы не знаемъ почти ничего, даже не знаемъ навѣрное, былъ-ли онъ тарентинецъ или кротонецъ. Также то, что онъ къ концу 5 столѣтія жилъ временно, какъ и другіе пифагорейцы, въ Оивахъ, устанавливается при помощи отрывковъ изъ *Платона* (Федонъ, 61) лишь въ неопредѣленныхъ хронологическихъ чертахъ. Почти также сомнительна принадлежность ему отрывковъ, сохранившихся подъ его именемъ. Они сопоставлены и обсуждены сперва *Böckh*омъ (Berlin 1819). Послѣ изслѣдованій *Fr. Peller*'а (Art. Philolaos bei *Vorsch und Gruber*, Encykl. III, 23, 370 ff.) *V. Rose* (De Aristot. libr. ord., Berlin 1854), *C. Schwaarschmidt*'а (Вопи 1864), *Zeller*'а (Hermes 1875 p. 178 ff.) можно признавать часть ихъ за подложныя, но только надо съ большою осторожностью пользоваться ими для характеристики первоначальной теоріи чиселъ.

На ряду съ Филолаемъ называютъ въ Италіи тарентинца ¹⁾ Клинія, въ Оивахъ учителя Эпанимонда Лисиды, какъ его ученика, Эврита изъ Кротоны или Тарента, который самъ опять-таки имѣлъ учениками Кеснофила изъ ерассійской Халкиды и флюнтійцевъ Фаитона, Эхекрата, Диокла и Полимата ²⁾. Въ Киренахъ упоминается Проръ; въ Аовнахъ Платонъ выводитъ двухъ пифагорейцевъ Сизмю и Кеисен, какъ свидѣтелей смерти Сократа, сверхъ того почти мимическаго дохрида Тимса ³⁾ и лукавца Окелла. Обо всѣхъ нихъ по отношенію къ философскому ученію неизвѣстно ничего достовернаго. Съ распаденіемъ пифагорейскаго союза исчезла въ четвертомъ столѣтіи и школа. Последняя значительная ея личность, Архитъ изъ Тарента, совершенно слагается для нашего знанія съ древней академіей (ср. § 38).

Собраніе всѣхъ пифагорейскихъ отрывковъ у *Mullach*'а.—*Bitter*, Geschichte der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826.—*Rothenbücher*, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles, Berlin 1867.—*Alb. Heinze*, Die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, Leipzig 1871.—*Chaignet*, Pythagore et la philosophie Pythagorieenne, 2 vol., Paris 1873.—*Sobczyk*, Das pythagoreische System, Leipzig 1878.

Достовернымъ по отношенію къ ученію пифагорейцевъ можно считать только то, что сообщаютъ о немъ Платонъ и Аристотель, и то, что создается съ ними въ столь недостоверныхъ отрывкахъ.

Математическія изслѣдованія велись первоначально въ пифагорейскомъ союзѣ вполне самостоятельно и были доведены до высшаго развитія. Пифагорейцы рано начали въ подробности

¹⁾ Jambl. de vita Pyth. 266.

²⁾ Diog. Laert. VIII, 46.

³⁾ Обращающееся подъ его именемъ сочиненіе о мировой душѣ, исчатемое

обыкновенно при сочиненіяхъ Платона, навѣрное позднѣйшее извлеченіе изъ платоновскаго Тимея.

размышлять о системѣ чиселъ, о рядахъ четныхъ и нечетныхъ первыхъ и квадратныхъ чиселъ и т. д.; и ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что они, обрабатывая геометрію съ этой арифметической точки зрѣнія, пришли къ тѣмъ воззрѣніямъ, которыя излагаются въ такъ-называемомъ пифагорейскомъ ученіи. При этомъ у нихъ впервые должно было возникнуть предствѣіе реального значенія числовыхъ отношеній, которыя представлялись господствующимъ принципомъ въ пространствѣ. Это воззрѣніе подтверждалось законами музыки. Какъ бы много баснословнаго, отчасти физически невозможнаго и не заключалось въ позднѣйшихъ сообщеніяхъ объ этомъ¹⁾, нельзя однако сомнѣваться въ томъ, что ученіе пифагорейцевъ о гармоніи содержало точное знаніе тѣхъ простыхъ арифметическихъ отношеній (и прежде всего—отношеній длины струнъ), отъ которыхъ зависитъ музыкальное благозвучіе. Къ этому присоединилось далѣе то, что правильность обращенія свѣтила, которое они подвергли особенно старательному наблюденію, и которое служить основной мѣрой для всѣхъ опредѣленій времени, заставило ихъ глядѣть и на порядокъ (*κόσμος*) вселенной, какъ на опредѣленный въ числовомъ отношеніи. Эти предположенія дѣлаютъ для насъ понятнымъ, что нѣкоторые изъ нихъ напали на мысль считать числа той непреходящей сущностью вещей, изъ за которой велась борьба между разными философскими теоріями. Съ одной стороны, числа, какъ что-то невозникшее, неизмѣняемое, причемъ каждое изъ нихъ составляетъ нѣчто объединенное, могли быть подставлены на мѣсто абстрактнаго бытія элейцевъ, какъ по меньшей мѣрѣ столь же годный для объясненія міра принципъ; а если, съ другой стороны, Гераклитъ видѣлъ въ законмѣрныхъ формахъ быванія единственное неизмѣняемое среди измѣненія, то числовыя отношенія, управляющія процессомъ измѣненій, придавали этому взгляду Гераклита болѣе совершенный видъ. Такимъ образомъ, пифагорейское ученіе о числахъ стремится къ тому, чтобы опредѣлить непреходящія отношенія міровой жизни, закрѣпивъ ихъ числами. Поэтому, они говорятъ: «все есть число», и понимаютъ подъ этимъ, что числа—опредѣляю-

¹⁾ Ср. Zeller I, 317. Наблюденія пифагорейцевъ въ гармоникѣ или (какъ они тоже называли) калоніяхъ, очевидно, были направлены сперва вполнѣ эмпирически на различную длину струнъ генталорда. Само собой разумеется, что они ничего не знали о числѣ колебаній.

щая сущность всѣхъ вещей. Но такъ какъ одни и тѣ же абстрактныя числа и числовыя отношенія встрѣчаются во многихъ различныхъ вещахъ и процессахъ, то они также говорятъ, что числа—первообразы, которыми подражаютъ вещи.

Гдва-ли можно думать, что пифагорейцы, вслѣдствіе своихъ метафизическихъ взглядовъ предпочитали занятія математикой, музыкой и астрономіей: наоборотъ, скорѣе можно допустить, что они отъ такихъ зачатій перешли къ собственнымъ попыткамъ рѣшать общія задачи (какъ на это достаточно намекаетъ Аристотель *Met.* I, 5 словомъ *ἄφαρον*—углубившись). Объ изученіи пифагорейцами геометріи и стереометріи и о преимущественно арифметическомъ характерѣ этого изученія ср. *Roth. Gesch. ansatz abendl. Philos.* II, 2 (хотя онъ и въ этой области приписываетъ первымъ пифагорейцамъ въ нѣкоторомъ отношеніи слишкомъ многое). *Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik* I, 124 ff.

А чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ вывести изъ числовыхъ отношеній разнообразіе и измѣняемость единичныхъ вещей, пифагорейцы придали основной противоположности, найденной ими въ теоріи чиселъ, метафизическое значеніе: они объявили, что четное и нечетное въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ тождественно съ ограниченнымъ и неограниченнымъ¹⁾. И какъ всѣ числа составлены изъ чета и нечета, такъ и всѣ вещи соединяютъ въ себѣ противоположныя опредѣленія и, именно—прежде всего опредѣленія ограниченаго и неограниченаго. Съ этой основной мыслью Гераклита соединяется затѣмъ и выводъ изъ нея, что каждая вещь есть примиреніе противоположностей, что она—«гармонія»,—выраженіе, которое въ устахъ пифагорейцевъ, конечно, тотчасъ же получаетъ музыкальный отбѣнокъ.

Противоположности же получаютъ у пифагорейцевъ, соотвѣтственно повдвѣйшему положенію послѣднихъ, еще болѣе ясно высказанное значеніе цѣнности, чѣмъ это было у Гераклита. Ограниченное имѣло для нихъ, какъ и для Парменида, значеніе лучшаго, цѣннѣйшаго; нечетныя числа совершеннѣе четныхъ. Такимъ образомъ, пифагорейская система получаетъ дуалистическій отбѣнокъ, который замѣчается во всѣхъ ея частяхъ, но принципиально уничтожается тѣмъ, что, подобно тому, какъ единица, первоисходъ (оно сразу и четное и нечетное), производитъ изъ себя оба ряда чиселъ, такъ и всѣ противоположности міровой жизни образуютъ великое гармоническое единство.

¹⁾ Доказательство этой тождественности (*Simpl. Phys.* 105 a; ср. *Zeller* I⁴, 322) такъ искусственно, что ясно видно, что оно выведено *ad hoc* и не составляетъ естественнаго продукта теоріи чиселъ.

Позднѣйшія платонико-новоплатоновскія (включая сюда и ново-пифагорейскія истолкованія) хотѣли найти въ этой противоположности противоположность силы и вещества, или духа и матеріи, и производятъ двоицу (диаду) изъ божественной единицы (монады). Но въ платонико-аристотелевскихъ сообщеніяхъ, которыя были бы навѣрное особенно внимательны въ этомъ отношеніи, нельзя указать ни малѣйшаго слѣда такого пониженія.

То, что въ противоположность этимъ всеобщимъ принципамъ сообщено съ нѣкоторою достовѣрностью объ отдѣльныхъ ученіяхъ пифагорейцевъ, показываетъ стремленіе построить гармоническій порядокъ вещей въ отдѣльныхъ сферахъ дѣйствительности по схемѣ системы чиселъ. Для этого служитъ прежде всего и главнымъ образомъ десятичная система: въ ней каждому изъ десяти первыхъ чиселъ на основаніи арифметическихъ соображеній было приписано особенное значеніе¹⁾; и числовая мистика или числовая символика пифагорейцевъ, повидимому, состояла только въ томъ, что они основныя понятія различныхъ областей познанія ставили въ нѣкоторую связь съ числами, чтобы этимъ путемъ выразить взаимное положеніе, цѣнность и значеніе этихъ понятій.

При этомъ предугадывается идеалистическая мысль о существованіи неизмѣнно опредѣленнаго ряда чиселъ порядка вещей; но въ частности, само собой разумеется, обнаруживается большой произволъ, преднамѣренно-таинственнаго символизированіе и искусственное проведеніе параллелей. Рядомъ съ десятичнымъ числомъ міровыхъ тѣлъ находится рядъ элементовъ, приблизительно слѣдующихъ (*Jamblichus*): 1) точка, 2) линия, 3) поверхность, 4) тѣло, 5) качественная опредѣленность, 6) душа, 7) разумъ и т. д., или съ другой стороны — 1) разумъ въ мозгу, 2) ошущеніе въ сердцѣ, 3) зачатіе въ пулхѣ, 4) рожденіе въ *genitalibus* и т. д. При этомъ добродѣтели, какъ, напр., справедливость, обозначаются также числами. А вмѣстѣ съ тѣмъ тѣ понятія, которыя были изображены символически въ различныхъ рядахъ однимъ и тѣмъ же числомъ, должны были намекать другъ на друга и быть въ сродствѣ: такимъ образомъ, могло произойти, что душа называлась квадратомъ или шаромъ; съ этимъ, вѣроятно, было въ связи и то, что различныя вещи должны были быть распределены между десятичнымъ числомъ боговъ и т. д. Если при этомъ принять во вниманіе, что эти опредѣленія разными пифагорейцами давались, какъ кажется, различно, то дѣлаетъ понятнымъ, почему этотъ первый набросокъ математической законности вселенной закончился безплодной путаницей.

Приблизительное понятіе о расчлененіи различныхъ областей, въ примѣненіи къ которымъ пифагорейцы провели, или

¹⁾ Въ извѣстномъ отношеніи пифагорейцы, повидимому, смотрѣли на развитіе единицы до десяти, какъ на процессъ усовершенствованія, cf. Arist. Met. XII, 7. 1072, b. Cp. Zeller I, 348.

хотѣли провести эту теорію чиселъ, даетъ собраніе паръ противоположностей, поставленныхъ ими въ параллель первоначальнымъ противоположностямъ. И тутъ тоже соблюдается священное десятиричное число: 1) ограниченное и неограниченное, 2) нечетное и четное, 3) единое и многое, 4) правое и лѣвое, 5) мужское и женское, 6) покой и движеніе, 7) прямое и кривое, 8) свѣтлое и темное, 9) доброе и злое, 10) квадратъ и продолговатый прямоугольникъ. Это удивительное и само по себѣ безпринципное сопоставленіе ¹⁾ показываетъ все-таки, что пифагорейцы, но крайней мѣрѣ, стремились къ всестороннему развитію своей основной мысли. Рядомъ съ математическими, физическими и метафизическими понятіями принципиально находятъ себѣ мѣсто здѣсь уже и этическія ²⁾; но при дальнѣйшемъ развитіи, конечно, повсюду преобладаетъ физическій интересъ.

Итакъ, въ то время какъ эта вполнѣ онтологическая числовая система понятій удовлетворяетъ умственному мотиву элейцевъ, физика пифагорейцевъ подчиняется Гераклиту еще болѣе, чѣмъ это случилось уже съ Парменидомъ. Въ ученіи о мірообразованіи ³⁾ они ставили въ центръ огонь, какъ прежде всего возникшій, какъ опредѣленное въ себѣ единое, какъ оживляющую и двигающую силу; огонь же привлекалъ къ себѣ неограниченное, т.-е. пустое пространство ⁴⁾ и ограничивалъ, т.-е. оформливалъ его все въ большихъ и въ большихъ размѣрахъ, — представленіе, которое живо напоминаетъ вихрь (*δίνη*) Анаксагора и Левкиппа.

Блестящее произведеніе пифагорейцевъ — ихъ астрономія: въ этомъ отношеніи они далеко впереди всѣхъ одновременныхъ изслѣдователей. Не только вселенную считаютъ они шаромъ, но и отдѣльныя свѣтила разсматриваютъ, какъ свѣтящіеся шары, которые двигаются вокругъ центрального огня въ прозрачныхъ, шарообразныхъ влѣстлищахъ — вѣсферахъ. При этомъ

¹⁾ Приемъ впереди стоящій членъ всегда имѣетъ значеніе болѣе совершеннаго.

²⁾ То обстоятельство (на которое находятся указанія и въ отдѣльныхъ ученіяхъ), что въ науку стали вводить и этическія понятія, во всякомъ случаѣ говоритъ за позднѣйшее происхожденіе пифагорейской философіи.

³⁾ Должно остаться нерѣшеннымъ, признавали ли они также періодическое

мірообразованіе и міроурушеніе: о «большомъ годѣ» они учили въ томъ смыслѣ, что съ повтореніемъ первоначальнаго положенія звѣздъ въ созвѣздіяхъ, должны также повторяться единичныя явленія, личности и происшествія.

⁴⁾ Привлекая пифагорейцами пустоты (*κενόν*) ясно подтверждаетъ Аристот. *Phus.* IV. 6. 213, b.

Главный успѣхъ науки состоитъ въ томъ, что они и землю считаютъ шаромъ, находящимся въ движеніи вокругъ этого самаго центральнаго огня. Старѣйшіе пифагорейцы принимаютъ, что земной шаръ обращаетъ къ центральному огню постоянно одну и ту же сторону, такъ что люди другаго полушарія никогда не видятъ центральнаго огня, а равно и находящагося между землей и центральнымъ огнемъ (выдуманнаго, вѣроятно, для пополненія числа десяти) противоземлія (*ἀντιχθον*); но зато они видятъ въ измѣняющемся положеніи, двигающіяся вѣ этихъ тѣлѣ, луну, солнце, пять планетъ и неподвижно-звѣздное небо. Расстояніе этихъ сферъ отъ центральнаго огня пифагорейцы опредѣляли по простымъ числовымъ отношеніямъ и принимали, что вслѣдствіе обращенія шарообразныхъ вѣстилицъ происходитъ музыкально-благозвучный шумъ, такъ-называемая гармонія сферъ. При этомъ равномерное движеніе свѣтилъ имѣеть для нихъ значеніе совершеннаго, божественнаго, между тѣмъ какъ земной міръ, міръ «подъ луной» представляетъ изъ себя измѣнчивое, измѣняемое, несовершенное, такъ что различіе между міромъ элейцевъ—неизмѣняемымъ и гераклитовскимъ міромъ измѣненія, повидимому, распредѣлилось на различныя области вселенной.

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

Достоинство вниманія еще построеніе пифагорейцами элементовъ. Какъ они приводили пространственныя формы въ числовыя отношенія, такъ они въ свою очередь сводили къ первымъ различныя элементы вещественности, приписывая ихъ первоначальнымъ составнымъ частямъ простыя стереометрическія формы: огню—тетраэдръ, воздуху—октаэдръ, землѣ—кубъ, водѣ—икосаэдръ, наконецъ, придуманному ими въ придачу къ четыремъ эмпедокловскимъ элементамъ, всеохватывающему эфиру—додекаэдръ. Если и можно видѣть въ этомъ плодъ интереса къ кристаллографіи, то, все-таки, и здѣсь ясно видна фантастическая произвольность построенія.

Хотя предугадываніе математической формулировки законообрѣтенности природы и составляетъ навсегда уцѣлѣвшую заслугу пифагорейской философіи, но тѣмъ не менѣе форма, въ которой оно у нихъ проявилось, была мало пригодна чтобы способствовать развитію самого естествознанія. Исключе-

чая астрономія, тѣ знанія пифагорейцевъ, которымъ можно приписать нѣкоторую цѣну для эмпирическаго изслѣдованія, не находятся ни въ какой связи съ метафизическимъ «ученіемъ о числахъ», и обязаны своимъ происхожденіемъ такимъ пифагорейцамъ, которые были болѣе или менѣе далеки отъ положительнаго (ср. § 25).

4. Греческое просвѣщеніе. Софистика и Сократъ.

§ 25. Послѣ періода быстрого развитія, во время котораго греческая наука сразу выработала нѣсколько цѣнныхъ основныхъ понятій о природѣ, въ половинѣ 5-го вѣка замѣчается какъ будто обратное теченіе. Склонность къ метафизическому мышленію ослабѣла; гипотезъ было уже довольно; наступила потребность разсматривать и доказывать ихъ въ примѣненіи къ отдельнымъ отраслямъ знанія. Живой обмѣнъ мыслей между различными школами повелъ скоро къ сліянію принциповъ, вслѣдствіе чего они потеряли свою рѣзкость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и энергію. А по мѣрѣ того, какъ расширился кругъ научной работы, интересъ ея все болѣе и болѣе сосредоточивался на частныхъ вопросахъ знанія: начался періодъ *эклектизма и частныхъ изслѣдованій*.

Вліяніе мировоззрѣнія милетскихъ философовъ отразилось не только на тѣхъ позднѣйшихъ физикахъ, которые признавали первовеществомъ нѣчто среднее, то между огнемъ и воздухомъ, то между воздухомъ и водою, но и на такомъ мыслителѣ, какъ Идэй изъ Гимеры, признававшемъ (вмѣстѣ съ Анаксименомъ) первоначальнымъ веществомъ (*ἀρχή*) ¹⁾ *воздухъ*. Полное же приспособленіе ученія милетскихъ философовъ къ тому составію науки, которое было порождено попытками примиренія, мы видимъ у наиболѣе замѣчательнаго изъ этихъ эклектиковъ— *Діогена изъ Аполлоніи*,

Объ его жизни ничего неизвѣстно. Ионійскій діалектъ его произведенія «О природѣ» (*περὶ φύσεως*), заставляетъ даже сомнѣваться, дѣйствительно-ли гор. А. на Критѣ былъ его родиной. Отрывки этого произведенія собрали: *Schorn* (вмѣстѣ съ отрывками Анаксагора, Bonn 1829) и *Panzerbieter* (*Diog. Apoll. Leipzig 1830*). Смот. статью *Steinhart's* въ *Encycl. von Ersch und Gruber. Schleiermacher* въ своемъ сочиненіи о Д. (*W. W. III, 2 p. 149 ff.*), ставившій его сначала очень высоко и по времени раньше, впоследствии при-

¹⁾ Sext. Emp. adv. math. IX. 360.

шелъ къ убѣжденію, что онъ безпринципный эклектикъ (Vorles. über Gesch. der Philos. W. W. III, 4 a, p. 77). Къ нему присоединился и Zeller I, 248 ff.

Диогенъ обнаруживаетъ свою новую точку зрѣнія уже въ самомъ началѣ своего труда: онъ предъявляетъ требованіе на несомнѣнное начало и на простое, серьезное изслѣдованіе. Исходнымъ пунктомъ служить для него гилозоистическій монизмъ милетскихъ философовъ. Онъ защищаетъ его противъ плюралистическихъ теорій (Анаксагора и, пожалуй, Эмпедокла) тѣмъ остроумнымъ соображеніемъ ¹⁾, что процессъ быванія, превращеніе вещей одна въ другую и ихъ взаимодѣйствіе объяснимо только при условіи допущенія одного общаго основнаго вещества, причѣмъ всѣ остальные вещи суть только его видоизмѣненія (ἀερατόμοσις). Существенные же признаки своего первоначала (ἀρχή) онъ видитъ, съ одной стороны, подобно іонійцамъ, въ жизненности и подвижности, а съ другой — очевидно, соглашаясь съ Анаксагоромъ — въ разумности и цѣлесообразности, которыя обнаруживаются въ распредѣленіи вещества и въ установленіи опредѣленныхъ отношеній во вселенной. Такимъ образомъ, къ анаксименовскимъ предикатамъ воздуха онъ присоединяетъ анаксагоровскіе предикаты ума (νοῦς'α) и называетъ ²⁾ этотъ духъ — воздухъ тѣломъ великимъ, могущественнымъ, вѣчнымъ, безсмертнымъ и многосвѣдущимъ (σῶμα μέγα καὶ ἰσχυρόν καὶ αἰδίων τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός). Такимъ образомъ, воздухъ (который, какъ носитель жизни и мысли, называется также духомъ — πνεῦμα) есть повсюду одинаковое, какъ въ макрокосмѣ такъ и въ микрокосмѣ, основное вещество. Посредствомъ уплотненія и разрѣженія, отождествляемыхъ снова (ср. § 16) съ охлажденіемъ и согрѣваніемъ, совершается превращеніе первовещества въ единичныя вещи; а отъ дѣйствія тяжести, которая гонитъ болѣе легкое вверхъ, а болѣе плотное внизъ, зависитъ строй и движеніе вселенной, что надо понимать въ смыслѣ періодической смѣны созиданія и разрушенія. Въ организмѣ воздухъ играетъ роль души; растенія лишены его, а у животныхъ его надо искать (Эмпедоклъ) въ крови; отъ проникновенія воздуха въ кровь зависитъ жизнь, а отъ смѣшенія крови съ воздухомъ зависитъ психическое состояніе организма. Здѣсь Диогенъ справедливо предуга-

¹⁾ Simplic. Phys. 32v, 151, 30 D.

²⁾ Ibid. 33, 153, 17 D.

дываетъ различіе между артеріальной и венозной кровью. Вообще его основательное знакомство съ кровообращеніемъ, представленіе о мозгѣ, какъ о центрѣ мышленія, его теоріи о происхожденіи ощущений и много другихъ психологическихъ и біологическихъ наблюденій указываютъ на тонкій умъ, чрезвычайно проицательный въ изученія организма.

У *Архелая* же изъ Аеинъ (или Милета), единственнаго болѣе извѣстнаго ученика Анаксагора, встрѣчается, наоборотъ, всего только приближеніе къ іонійскому гилозоизму (какъ у элейцевъ въ лицѣ Мелисса): онъ приравниваетъ къ «воздуху» первоначальную смѣсь первичныхъ вещей (*γῆραια*) Анаксагора, и присоединяетъ умъ (*νοῦς*) къ воздуху, подобно Диогену, лишь механически (ср. § 26).

Въ Эфесѣ сохранилась школа, съ увлеченіемъ поддерживавшая ученіе Гераклита. Но она не только не смягчила его парадоксовъ, а, повидимому, съ энтузіазмомъ обостряла ихъ самымъ неметодическимъ образомъ, что и было осмѣяно Платономъ, какъ тщеславіе ¹⁾. По крайней мѣрѣ о наиболѣе замѣчательномъ изъ *гераклитовцевъ Кратилѣ*, современникѣ Сократа и учителѣ Платона ²⁾, извѣстно, что положеніе Гераклита о невозможности погрузиться два раза въ ту же самую рѣку, онъ обострилъ до невозможности сдѣлать это и *одинъ* разъ.

Гипсасъ изъ Метапонта, бывший, приблизительно, современникомъ Филолая, сталъ во главѣ новаго направленія, развившагося въ *пифагорейскомъ* союзѣ, которое уже древность сопоставляла съ ученіемъ Гераклита ³⁾. Онъ столь сильно отбѣнялъ гераклитовскіе моменты въ пифагорейской физикѣ, что для него огонь сталъ первоначаломъ (*αρχή*) въ іонійскомъ смыслѣ, и древнее преданіе ⁴⁾ называетъ Гипсаса вождемъ жскотерійскихъ «акусматиковъ», непосвященныхъ въ тайны теоріи чиселъ.

Съ другой стороны, Эфратъ (а также, можетъ быть и Кеутъ ⁵⁾) связалъ пифагорейское ученіе съ атомистическимъ; переходной ступенію къ послѣднему ему послужило, повидимому, стереометрическое строеніе пифагорейскихъ элементовъ. У него же встрѣчаются отзвуки теоріи объ умѣ (*νοῦς*) Анаксагора ⁶⁾.

¹⁾ Theaet. 179 e. въ томъ же смыслѣ написать весь діалогъ Cratyl.

²⁾ Arist. Met. IV, 5.

³⁾ Ibid. I 3.

⁴⁾ Jamblichus, De vit. Pyth. 81.

⁵⁾ Срив. Zeller I, 405, 1.

⁶⁾ Подробнѣе у Zeller'a I, 458 f.

Атомы, различныя по величинѣ, формѣ и силѣ, приводятся въ движеніе посредствомъ ума (*νοῦς*); и этимъ движеніемъ образуется и сохраняется единый совершенный, шарообразный міръ.

Между тѣмъ какъ этими путями старались отыскать примиреніе и компромиссы между различными метафизическими теоріями, — главный интересъ того времени сосредоточивался на детальныя изслѣдованіяхъ, сильный ростъ которыхъ можно замѣтить во всѣхъ областяхъ знанія; и въ связи съ которымъ изъ всеобщей философіи выдѣляются теперь отдѣльныя отрасли знаній. Прежде всего двигается вперед по самостоятельному пути—*математика* ¹⁾. Не только пифагорейцы но и другіе мыслители (Анаксагоръ, позднѣ Демокритъ и Платонъ) признали ея значеніе и подвинули ее впередъ. Любимымъ занятіемъ того времени становится рѣшеніе такихъ задачъ, какъ напр., дѣленіе угла на три части, квадратура круга, удвоеніе куба и т. п. Извѣстный Гиппократъ изъ Хиоса первый пишетъ учебникъ математики и вводитъ употребленіе буквъ для наименованія фигуръ. Правда, въ ней еще нѣтъ логически распредѣленной системы доказательствъ, тѣмъ не менѣе, эмпирически, частью же экспериментально и оцуюю уже успѣли достигъ выдающихся свѣдѣній.

Астрономія ²⁾ въ 5-мъ и въ началѣ 4-го вѣка сдѣлала блестящіе успѣхи, чѣмъ она обязана главнымъ образомъ пифагорейцамъ. Былъ-ли то опытъ (плаваніе вокругъ Африки?) или же теоретическія соображенія способствовали паденію гипотезы центрального огня и противоземля, но во всякомъ случаѣ теорія ежедневнаго движенія земли вокругъ центрального огня, предназначенная, конечно, только для объясненія кажущагося вращенія небесной сферы, была постепенно замѣнена теоріею вращенія земнаго шара вокругъ своей оси. Изобрѣлъ эту теорію *Гикетъ изъ Сиракузъ*, который жилъ несомнѣнно позднѣе Филолая, и, можетъ быть, былъ современникомъ той позднѣйшей фазы пифагорейзма, въ которой послѣдній сплавлялся съ академіей ³⁾ (§ 38).

¹⁾ Cantor, Vorlesungen über die Geschichte d. Mathem. I, 160 ff. 171 ff. etc.

²⁾ Сравни *O. Gruppe*, Die kosmischen Systeme der Griechen, Berlin 1851.

³⁾ Здѣсь, какъ и дальше, разъ навсегда дѣлается ссылка на «Geschichte

der exacten Wissenschaften im Altertum», эта спеціальная работа даетъ намъ возможность видѣть только слегка касаться подобныхъ вопросовъ и тѣмъ подробнѣе останавливаться на положеніи собственно философскаго движенія (См. стр. 13 прим. 1. А. В.).

Въ остальныхъ областяхъ естествознанія болѣе точное и подробное изслѣдованіе отдѣльныхъ фактовъ замѣняетъ собой законченныя гипотезы. Замѣтнѣй всего сказывается тотъ переворотъ, что метеорологическія наблюденія отступаютъ на задній планъ, давъ мѣсто изученію органическаго міра, особенно же человѣка. Въ этомъ отношеніи очень характеренъ *Гиппонъ*¹⁾ (изъ Самоса?), естествоиспытатель времени Перикла. Его обыкновенно сопоставляютъ съ *Θалесомъ*, потому что онъ признавалъ первоначаломъ (*ἀρχή*)—влагу²⁾. Также характеренъ и *Клиемъ*³⁾, въ изслѣдованіяхъ котораго по физиологій чувствъ замѣтно сходство съ Анаксагоромъ.

Также и *медицина* не могла уйти отъ вліянія всеобщей науки. Но временамъ казалось, что она совершенно погружена въ отвлеченныя натурфилософскія умозрѣнія. Это движеніе началось также подъ вліяніемъ пифагорейскихъ кружковъ, главнымъ же образомъ подъ вліяніемъ кротонскаго врача *Алкмеона*⁴⁾, современника (быть можетъ, жившаго нѣсколько позднѣе) Филолая. Хотя онъ стоялъ вдали отъ теоріи чиселъ, но имѣлъ общее съ ея представителями ученіе о противоположностяхъ⁵⁾, а также и ученіе объ основномъ различіи между небеснымъ совершенствомъ и земнымъ несовершенствомъ, каковой дуализмъ онъ, повидимому, провелъ астрономически совсѣмъ вродѣ Филолая. Зависимость же его медицинскій точки зрѣнія отъ этихъ пифагорейско-гераклитовскихъ предположеній сказывается въ его опредѣленіи здоровья — какъ гармоніи противоположныхъ силъ. Особенно при этомъ играли роль основныя жидкости, равномѣрное сочетаніе которыхъ должно было означать здоровье, а преобладаніе одной изъ нихъ, или недостатокъ другой влекло за собою патологическое состояніе организма. Подобныя этіологическія теоріи не

¹⁾ Ср. *Schleiermacher*. Ueber den Philosophen Hippo W. W. III, 3, p. 408 ff. *Ullrich*, De Hippone atheo, (Giessen 1848.

²⁾ Онъ-то, именно, совершенно ясно ссылался на влажность животнаго сѣмени, *Arist.* De an. I, 2 (отсюда понятно и одно изъ предположеній *Арист.* о происхожденіи ученія *Θалеса*: ср. § 14). Если упрекъ въ атеизмѣ, дѣлаемый *Гиппону*, относится къ тому, что онъ не признавалъ ничего непреходящаго и утверждалъ, что всего не су-

ществуетъ кромѣ видимыхъ явленій (*Brandis*, Schol. in *Arist.* 534a 22), то онъ, не смотря на свое влажное *ἀρχή*, былъ истиннымъ позитивнымъ антиметафизикомъ; поэтому-то его и не доисследовываетъ *Аристотель* (*φορτικώτερος*, de an I, 2; *εὐτελέια τῆς διανοίας*. *Met.* I, 3).

³⁾ Ср. *Zeller* I, 927.

⁴⁾ *Ullrich* «De Alcmæone Critoniata eiusque fragmentis» in *Petersens phil. hist. Stud.* 1832. *K. Hirzel*, *Hermes* 1876; p. 240 ff.

⁵⁾ *Arist.* *Met.* I. 5.

помѣшали, однако, Алкмеону сдѣлать много тщательныхъ и цѣнныхъ изслѣдованій: онъ первый, говорить, ввелъ въ употребленіе разсвѣщеніе труновъ, первый указалъ на мозгъ, какъ на средоточіе мышленія, а на нервы, какъ на путеводные каналы органовъ чувствъ. Это воззрѣніе находится у него, какъ у Демокрита, а наконецъ и у Платона, въ связи съ тѣмъ, что онъ, подобно элейцамъ и Гераклиту, противопоставлялъ мышленіе ощущенію.

Типомъ временнаго слиянія медицинскихъ и натурфилософскихъ ученій можетъ служить псевдогипократовская рукопись *περί διαίτης* (объ образѣ жизни), которую *Zeller*¹⁾ (I¹, 633 f.), въ противоположность *Schuster*'у (*Heraklit* 99 l.), и *Teichmüller* (*Neue Studien* I, 249 ff. II, 6 f.) отнесли ко времени послѣ Эмпедокла и Анаксагора, но до Платона²⁾. Она изображаетъ въ микрокосмѣ чловѣческаго тѣла, а равно и во всей вселенной—борьбу между огнемъ и водою, то созидающую, то разрушающую, причеиъ огню приписываетъ движеніе, водѣ же—питаніе. Затѣмъ эта теорія проводится до подробностей и переходитъ въ медицинскую психологію, разсматривающую душу, какъ составное существо, соответствующее тѣлу въ маленькомъ видѣ.

Благодаря *Гипократу* (460—377)³⁾, медицина сохранила свою самостоятельность, не смотря на эти натурфилософскія тенденціи (оспариваемыя имъ, главнымъ образомъ, въ его сочиненіи: «О старинной медицинѣ» *περί ἀρχαίας ἰατρικῆς*). Онъ выдѣлилъ се изъ «философін» въ смыслѣ искусства (*τέχνη*) и понималъ ее въ чисто греческомъ смыслѣ, какъ искусство возвращать чловѣческому тѣлу утраченную влѣдствіе болѣзни красоту. Кроме того заслуга Гипократа въ томъ, что онъ отбросилъ (*περί διαίτης βέλων*—о режимѣ при острыхъ болѣзняхъ) исключительно-симптоматическую рутину школы Кивдоса. Гипократъ требовалъ, чтобы при помощи обширныхъ и тщательныхъ наблюденій были опредѣляемы эмпирическія причины болѣзни—*αἰτίαι*⁴⁾. Въ этомъ главнымъ его послѣдователемъ былъ Діоклѣ

¹⁾ Ср. *Siebeck*, *Gesch. der Psychol.* I, 1, 94 ff.

²⁾ Ср. *Weygoldt*, *Jahrb. f. kl. Philol.* 1882, 161 ff.

³⁾ Обращающійся подъ именемъ Гипократа сборникъ рукописей, изданный *Kühn* и *Littre*, (послѣднее изданіе съ французскимъ переводомъ) принад-

лежитъ ему только въ самой малой части и возбуждаетъ мѣстами много трудныхъ вопросовъ, *J. Ilberg*, *Studia Pseudhipocratica* (Leipzig 1883).

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

изъ Кариста, который различаетъ причины, зависящія отъ внѣшняго міра, какъ-то: климатъ, время года и т. д., отъ причинъ, подчиненныхъ волѣ, напр., образъ жизни: также различаетъ онъ болѣе отдаленныя причины отъ болѣе близкихъ, но всегда строго сохраняетъ границу опыта и придерживается исключительно имманентной, а не трансцендентно-метафизической этиологіи. Присоединяясь къ Алкмеону, главнымъ пунктомъ своей медицинской теоріи онъ выставляетъ смѣшеніе четырехъ основныхъ жидкостей: крови, слизи, желтой и черной желчи. Но наряду съ этимъ школа Гиппократова обладала и подробной анатоміей и физиологіей. Въ первой нужно указать на знакомство съ мозгомъ и нервной системой, нѣкоторыми отдѣльными чувствующими нервами; а во второй—на ученіе о природномъ теплѣ (*ἔμφυτον θερμόν*), въ которомъ искали причину жизни; носителемъ же его были духъ (*πνεῦμα*), двигающееся въ жилахъ воздухообразное вещество ¹⁾. (Въ этой гипотезѣ, равно какъ и въ сходномъ взглядѣ Діогена Аполлонійскаго, можно видѣть предчувствіе значенія кислорода)

Подобно естественнымъ наукамъ, исторія также въ теченіи 5-го столѣтія не только расширила кругъ своихъ изслѣдованій ²⁾, но и достигла до позитивнаго и научнаго метода. Въ то время, какъ у Геродота изложеніе фактовъ еще переплетается съ мифами и сказаніями, и реальныя воззрѣнія сплетаются съ древними вѣрованіями, послѣднія оказываются вполне устраненными у Фукидида, у котораго мастерская психологическая мотивировка обусловлена духомъ его времени—аттическимъ просвѣщеніемъ.

§ 26. Рядомъ съ этими внутренними перемѣнами во второй половинѣ 5-го вѣка замѣчается огромная перемѣна и во внѣшнихъ отношеніяхъ греческой науки; также и ее затронулъ могучій подъемъ національной греческой жизни послѣ персидскихъ войнъ. Славная борьба за существованіе противъ азіатскаго владычества напрягла всѣ народныя силы грековъ и привела къ богатому развитію присущихъ имъ дарованій. Наилучшей

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

²⁾ Демографія развила въ исторію

отдѣльных мѣстностей. (Ксавръ изъ Сарды, Гиппиосъ изъ Регіума лидійскаго и сицилійская исторія), а затѣмъ приняла видъ болѣе обширныхъ изложеній у Харона изъ Лампсака, Геланика изъ Митилеи, Дамаския и т. д.

наградой за побѣду было то стремленіе къ національному духовному общенію, изъ котораго создались великія культурныя произведенія эллинизма. Это движеніе захватило и науку. Она была вырвана изъ замкнутыхъ кружковъ отдѣльныхъ обществъ, гдѣ ее культивировали раньше, и была вовлечена въ общественную жизнь. Съ одной стороны, своими открытіями и изобрѣтеніями она проникла въ практическую жизнь ¹⁾, съ другой—ей ученія, въ особенности ея преобразованія религіозныхъ воззрѣній, вошли во всеобщее созерцаніе посредствомъ поэтическихъ произведеній.

У Эхекла, Софокла, Пиндара, Симоида мировоззрѣніе еще ограничено тѣми же рамками, какъ въ поэзіи гномической. Прямое отношеніе къ философіи встрѣчается впервые у Эврипида (ср. особ. *E. Köhler, Die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras und E. Bücheburg 1873*) и у Эпихарма, который, повидимому, былъ близокъ къ пифагорейцамъ и другимъ философскимъ школамъ своего времени (ср. *Leop. Schmidt, Quaestiones Epicharmaeae, Bonn 1846. Zeller I^a, 460 ff.*). Вѣдѣствіе «обозбоженія природы наукою», распространявшее этико-аллегорическія толкованія личностей боговъ (Метродоръ изъ Лампсака, ср. § 11), а съ другой стороны, комедія позволяла себѣ (Эпихармъ, Кратилъ, Эпиолитъ) вѣдо осмѣивать всѣми помянутый антропоморфизмъ. Но чѣмъ болѣе расшатывалась вѣра, тѣмъ настоятельнѣе становилась потребность замѣнить ее знаніемъ.

При такомъ оживленіи духовныхъ интересовъ въ самыхъ далекихъ слояхъ греческаго общества выростала и все развивалась потребность образованія, любознательность и жажда просвѣщенія: всѣ хотѣли знать, чего добились въ школахъ изслѣдованіями и размышленіями «о природѣ вещей». И такому спросу скоро нашлось удовлетвореніе. Явились люди, которые взялись сообщать народу результаты, добытыя наукой: философія вышла изъ школы на площадь ²⁾. Этими публичными поставниками были *софисты*.

Сократъ ³⁾, Платонъ ⁴⁾ и Аристотель ⁵⁾ упрекали софистовъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что они обратили науку въ ремесло и этимъ отняли у нея достоинство безкорыстнаго изслѣдованія. Если съ современной точки зрѣнія и нельзя согласиться съ этимъ упрекомъ, то все-таки нужно признать тотъ

¹⁾ Напоминавъ, напр., архитектора Гипподама изъ Милета. Хотя его связь съ пифагорейцами и подлежитъ большому сомнѣнію, но его огромныя постройки въ Пиреѣ, Туріи и Родосѣ, а также и общее развитіе архитектуры, указываютъ на высокое развитіе механики и техники. Ср. *K. F. Hermann De H. Milesia (Marbourg 1841)*.

²⁾ Ср. *Windelband, Präludien*, p. 56 ff.

³⁾ Xenoph. Memor. I, 6.

⁴⁾ Gorg. 420 a.

⁵⁾ Eth. Nik. IX, 1.

важный фактъ, что, ставъ платнымъ обученіемъ, наука заняла совершенно новое социальное положеніе ¹⁾.

Прежде всего это движеніе замѣчается въ *Афинахъ*. Здѣсь къ половинѣ 5-го столѣтія, кромѣ могущества политическаго и торговаго, сосредоточивается и вся умственная жизнь грековъ въ лучшей порѣ своего развитія. Какъ искусство, такъ и наука тѣснѣнлась къ этому приталию греческой мудрости (τῆ; ἑλλάδος τὸ πρῶτον τῆ; σοφίας); здѣсь даже самый ничтожный гражданинъ живо ощущалъ потребность просвѣщенія; здѣсь знаніе становится политической и социальной силой, а превосходство просвѣщенія олицетворяется въ лицѣ Перикла. Такимъ образомъ и въ наукѣ Аены сосредоточили всѣ начинанія греческой культурной работы.

Уже Анаксагоръ жилъ долгое время въ Афинахъ; Парменидъ и Зенонъ, вѣроятно, бывали тамъ; и гераклитизмъ имѣлъ своего представителя въ лицѣ Кратила. Всѣ болѣе значительные софисты искали и находили здѣсь почетъ и успѣхъ. Ими начинается *античный періодъ древней философіи*, ея величайшее время.

Итакъ, софисты прежде всего были распространителями *греческаго просвѣщенія*. Ихъ время—это время распыренія круга образованія. При малой способности къ самостоятельному творчеству софистика направляла всю свою энергію на обработку и слияніе уже существующихъ теорій. Они работали прежде всего для того, чтобы сообщить результаты науки массѣ, приспособить ихъ къ ея потребностямъ. Въ этомъ лежитъ какъ ихъ историческое оправданіе, такъ и та опасность, которой они подвергались.

Сперва слово σοφιστής; обозначало вообще «человѣка науки»; но послѣ Протагоры, перваго присвоившаго себѣ это названіе ²⁾, оно получило значеніе «учителя науки» и политической добродѣтели; а позднѣе подъ этимъ именемъ ясно разумѣлся платный учитель риторикки (ср. ниже). Дурное побочное значеніе нѣмилпемому слову «софистъ» придали полемика Сократа, Платона и Аристотеля; эта полемика поддерживала неблагоприятное историческое сужденіе о софистикѣ, пока *Гегель* не указалъ на историческое значеніе ихъ дѣятельности (W. W. XIV, 5 ff.). Затѣмъ, оно было призвано многими (Brandis, Hermann ³⁾, Zeller, Überweg Heinze), но слишкомъ преувеличено *Гротомъ* (History of Greece, VIII, 474 ff.) Ср. *Jac. Geel, Historia critica sophistarum* (Utrecht 1823). *M. Schanz, Die Sophisten* (Göttingen 1867).—Отрывки у *Mullach'a* II, 130 ff.

¹⁾ Ср. *Grote, Hist. of Gr.* VIII, 493 f. *Zeller I*, 971 f.

²⁾ Plato, *Protag.* 318 d.

³⁾ *Hermann, Gesch. u. syst. der plat. Philos.* I, 179 ff. 296 ff.

Различать извѣстную софистику отъ первоначальной (Überweg), справедливо лишь въ той мѣрѣ, въ какой вначалѣ естественнымъ образомъ преобладали серьезныя стороны и серьезныя цѣли, а впоследствии, наоборотъ, выступили на видъ вся ея опасность и все ея преувеличенія. Но все ея развитіе было столь неизбежно, ея слѣдствія были обусловлены своими послылками на столько прочно, что различіе той и другой софистики оказывается лишь относительнонымъ; а потому оно не можетъ быть положено въ основу краткаго изложенія.

Диалогъ Платона «Протагоръ» очень живо изображаетъ общую картину дѣятельности софистовъ и даетъ пластичную характеристику ихъ главнѣйшихъ представителей; въ немъ, не смотря на общій полемическій характеръ, не вполнѣ замалчиваются хорошія стороны софистики. Наиболее отрицательную характеристику представляеть дошедшій до насъ подъ именемъ Платона диалогъ «Софистъ». Въ главномъ съ нимъ согласно и изображение софистовъ у Аристотеля, (Met. IV, 3; VI, 2; IX, 3). Хуже всего опредѣленіе данное «въ софистическихъ опроверженіяхъ»: «софистика есть кажуцаея мудрость, а не дѣйствительная, и софистъ есть стяжатель посредствомъ кажущейся мудрости, а не дѣйствительной» (περί σοφ. ἀλήθ. I: ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὐσα ὄψι καὶ ὁ σοφιστὴς ὑψηλοτέρης ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ ὄντης).

Стремленіе софистики къ научной популяризаціи выразилось самымъ замѣтнымъ образомъ въ лицѣ Гиппій изъ Элиды. Этотъ полигисторъ блисталъ и старался ослѣпить своими разнообразными математическими, естественными, историческими и грамматическими познаніями, и въ то же время, какъ это показываетъ диалогъ «Гиппій Старшій», старался довольно безцѣльными правоученіями добиться дешеваго успѣха у толпы. Тоже замѣчается у Продика изъ Юлиды ли Кест, образчикомъ поверхностной морали котораго можетъ служить хорошо извѣстный «Перкулезъ на перекресткѣ»¹⁾, и который усердно изощрялся въ синонимикѣ.

Ср. I. Sprengel, *Σωφιστικὴ τέχνη*, Stuttgart 1828.—J. Müllh. Der Sophist Hippias v. E. (Rh. Mus. 1860 f.).—F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates (in kl. Schrift. II, 393 ff.).—Оба они были современниками и оба нѣсколько моложе Протагора. Ихъ жизнь мало извѣстна. Гиппій, хваставшійся своимъ обширными познаніями и своею памятью, описанъ, какъ самый тщеславный изъ софистовъ. Къ Продикю же, воздѣвствіе его педагогическаго пристрастія къ различію словъ, Платонъ относится съ легкой ироніей. Объ отношеніяхъ къ нему Сократа ср. § 27.

Обученіе, за которымъ все обращались къ софистамъ, должно было приспособляться къ весьма опредѣленной цѣли. Господствующее въ Афинахъ и въ большинствѣ другихъ городовъ демократическое правленіе ставило каждому въ обязанность, а

¹⁾ Приведенный у Хелорѣ. Мел. II, 1, 21 ff.

также и возбуждало стремленіе къ активному участию въ общественной жизни, которое прежде всего зависѣло отъ ораторской способности. По мѣрѣ того, какъ поднимался уровень образованія въ массѣ, все возвышались требованія, предъявляемыя тому, кто желалъ силою слова приобрести вліяніе въ государствѣ. Юноша, обращающійся къ софистамъ, желалъ, чтобы въ немъ воспитали и развили краснорѣчиваго гражданина. Поэтому, главной своей задачей софистика поставила научную и риторическую подготовку къ политической дѣятельности, при чемъ софистическое обученіе направлялось, съ одной стороны, на техническое формальное развитіе рѣчи, а съ другой—на сообщеніе тѣхъ познаній, которыя наиболѣе могли бы способствовать этой главной цѣли. На этомъ не только основывается соціально-историческое значеніе софистовъ, но этимъ же обусловливается также и направленіе ихъ самостоятельныхъ изслѣдованій, которыми они обогатили науку. Самыми выдающимися въ этомъ отношеніи софистами надо считать *Горгія изъ Леонтины* и *Протарха изъ Абдеръ*.

Для характеристики и критики софистики, какъ техники въ выработкѣ государственныхъ законовъ и людей, служить интересный диалогъ Платона «Горгій». Объ отношеніи софистики къ риторикѣ *Fr. Blass*, «Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis Lyvias» (Leipzig 1868). Типичнымъ выраженіемъ этого направленія софистики, стремившагося захватить и юридическую область, является то обстоятельство, что Протархъ брался ¹⁾ «дѣлать слабѣйшую мысль болѣе сильной» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Конечно, это выраженіе легко могло возбудить уничижительную критику Аристофана (онъ въ «Облакахъ» навязываетъ его Сократу).

Изъ жизни *Горгія* достоверенъ тотъ фактъ, что онъ былъ избранъ посломъ отъ своего роднаго города въ Афины (Thukyd. III, 86). *Fr. H. Mus.* 1850 и 51) относитъ его жизнь ко времени между 483 г. и 375 г. Въ Афинахъ онъ произвелъ сильное впечатлѣніе своимъ краснорѣчіемъ и сильно повліялъ на развитіе слога. Свою долготѣльную старость онъ провелъ въ Θεσσαλικῆς Λαρισεῖς. Подлинность двухъ приводимыхъ подл его пленемъ декламаций (ed. *Blass*, Leip. 1881)—сомнительна. Его философское сочиненіе носитъ названіе: «о природѣ или о несуществующемъ» (περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος) (см. вѣже). Его связь съ сицилійской риторической школой (Коракъ и Тизій), а значить и съ Эмпедокломъ, несомнѣнна. Его способъ аргументаціи указываетъ несомнѣнно на связь его съ элейцами. Ср. *H. E. Foss. De G. L.* (Halle 1828).—*H. Diels, G. und Empedocles* (Ber. d. Berl. Akad. 1884).

Какъ ученики *Горгія*, упоминаются Алкидамандъ изъ Элеи, Поль ¹⁾ изъ Агригента, Ликофройъ и Протархъ ²⁾.

¹⁾ Arist. Rhet. II, 24.

²⁾ Plat. Gorg.

³⁾ Plat. Philob.

Протагоръ, несомненно самый замѣчательный изъ софистовъ, родился въ Абдерѣ около 480 г. Вѣроятно, онъ стоялъ близко къ тамошней школѣ атомистовъ. Будучи значительно моложе Левкиппа, онъ старше Демократа на 20 лѣтъ и составляетъ какъ бы звено между обоими (ср. § 23 и 31). Вѣрно появляясь потребности своего времени, онъ одинъ изъ первыхъ сталъ объѣзжать дальніе и близкіе греческіе города, какъ—повсюду прославленный учитель мудрости. Въ Афинахъ онъ бывалъ не разъ. Здѣсь же, во время правленія Четырехъ-сотъ, его обвинили въ атеизмѣ; онъ хотѣлъ спастись отъ приговора въ Сицилію, но на пути туда утопнулъ.—Заглавія многочисленныхъ его сочиненій (Diog. Laert. IX, 55), изъ которыхъ до насъ дошло до-нельзя мало, доказываютъ, что онъ занимался самыми разнообразными вопросами теоріи и практики. Ср. *Joh. Frey, Quaestiones Protagoreae* (Bonn 1845). — *A. J. Vitringa, De Prot. vita et philos.* (Gröningen 1851).

Учениками Протагора считаются: Антимохръ изъ Менды, Архагоръ, Эватлъ, Θεοδορὸς¹⁾ математикъ, а также, въ болѣе широкомъ смыслѣ слова, Ксениадъ изъ Коринѳа.

Въ менѣ тѣсной связи съ софистикой стояли также нѣкоторые выдающиеся граждане Афинъ, каковы Критій и Калликль, или поэтъ Эвепъ изъ Пароса и друг.

Практическо-политическія цѣли обученія отвратили софистовъ отъ самостоятельнаго изслѣдованія природы и отъ метафизическихъ размышленій; они довольствовались лишь популярнымъ изложеніемъ подобныхъ теорій, когда этого отъ нихъ требовали или когда они сами желали произвести эффектъ²⁾. Напротивъ того, ихъ собственная задача—обученіе искусству убѣдительной рѣчи—заставляла ихъ ближе знакомиться съ человѣкомъ и, именно, съ его психологической стороною. Тотъ, кто желалъ подѣйствовать на человѣка словомъ, долженъ былъ кое-что знать о происхожденіи и теченіи его представленій, объ его волевой дѣятельности. Пржезня наука, вслѣдствіе своей наивной склонности къ вѣшнему міру, выработала основныя понятія о природѣ; софистика же обратилась къ внутреннему опыту и, насколько ова вообще занималась научными изслѣдованіями, пополнила односторонность прежней философіи—изученіемъ человѣческой души. Въ силу такой антропологической тенденціи она подвинула философію на путь субъективизма³⁾.

Эта новая работа началась съ языка. Сюда относятся синонимическіе труды Продика и грамматическіе—Гипсія. Особенно

¹⁾ Plato, Genet.

²⁾ Нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр., Горіій, считали и это лишнимъ: ср. Plato, Менo 95 с.

³⁾ Цицеронъ говоритъ о Сократѣ

(Fusc. V, 4, 10), что тотъ свелъ философію съ небесъ въ города и дома; но это же относится равнымъ образомъ ко всему греческому просвѣщенію, а также и къ софистамъ.

дѣятели и въ этомъ направленіи были опять таки Протагоръ. Основываясь на убѣжденіи, что теорія безъ практическихъ упражненій такъ же бесполезна, какъ ¹⁾ и упражненія безъ теоріи, онъ соединилъ практическое обученіе, которымъ, повидимому, ограничивался Горгій, съ научными изслѣдованіями языка: въ своихъ трудахъ онъ разсматриваетъ правильное употребленіе словъ ²⁾ *Genera, Tempora, Modi* ³⁾ и т. д.

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

Рядомъ съ этими, конечно, еще незначительными начатками грамматики, замѣчаются и зачатки логики. Понятно, что вниманіе наставниковъ въ краспорѣчій должно было обратиться на способы доказательствъ и ихъ опроверженія; а потому весьма вѣроятно свидѣтельство *Диогена Лаэртскаго* (IX, 51 ff.) о томъ, что уже Протагоръ указывалъ на сущность противорѣчащаго противопоставленія и первый началъ изучать способы доказательствъ (*τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἀποδείξεις*). Очевидно, что формальная логика понималась сперва какъ особый родъ искусства спорить, опровергать и доказывать. Къ сожалѣнію неизвѣстно, до какой степени она была разработана софистами ⁴⁾.

Ближе извѣстно намъ ихъ общее воззрѣніе на человеческое познаніе. Вполнѣ понятно, что софистъ долженъ былъ потерять всякую вѣру во всеобщую истину и въ возможность достовѣрнаго познанія, коль скоро онъ все больше и больше отрѣшался отъ прежнихъ метафизическихъ и физическихъ теорій и въ то же время, посвящая своихъ слушателей въ неизглядимыя противорѣчія этихъ теорій, своими риторическими пріемами пріобрѣтаетъ возможность доказывать противорѣчація положенія объ одномъ и томъ же предметѣ. Занятія софистовъ теоріей познанія должны были, по тому времени, съ психологическою неизбежностью вести къ скептицизму.

¹⁾ Stob. Flor. 29, 80.

²⁾ Plat. Phaedr. 267 c.

³⁾ Diog. Laert. IV, 53, гдѣ онъ отличаетъ *ἐπιτομή, ἐπίκτησις, ἀποδείξις* отъ *ἐντομή*.

⁴⁾ Разсуждая a priori, можно съ большою вѣроятностью принять, что аристотельская логика появлялась не безъ подготовки, будь то на литературной почвѣ или въ видѣ практиче-

скихъ упражненій; но несколько велики были эти подготовительныя работы, мы не можемъ судить на основаніи крайне скудныхъ намѣсковъ дошедшей до насъ литературы (главнымъ образомъ приписывается во вниманіе платоновскій?) диалогъ «*Sophistes*»). Это одинъ изъ самыхъ крупныхъ пробѣловъ въ исторіи греческой науки. Ср. *Prantl, Gesch. d. Log.* I, 11 ff.

Этот скепсис составлял теоретическое средоточие всей софистики. Но смотря на то, что отрицательная теория познания у последующих поколений софистов выродилась в пустую забаву, нельзя не признать всего ее научного значения в томъ видѣ, въ какомъ она является, напр., у Протагора. Съ другой стороны, исторически неутверно и мнѣніе повѣйшаго времени, согласно съ Гротомъ, который видѣлъ въ Протагорѣ основателя позитивизма. *E. Loos, Idealismus und Positivismus I* (Berl. 1880) var. loc.; *W. Halbfass, die Berichte des Platon und Aristoteles über Pr.* (Strassb. 1882). Обратное мнѣніе у *P. Natorp, Forschungen z. Gesch. des Erkenntnisproblems* p. 1 ff., 149 ff. Ср. *Fr. Sattig, Der Protogoreische Sensualismus in Zeitschr. f. Philos.* 1885. — Главнымъ источникомъ къ изученію теории познания Протагора служить диалогъ Платона *Theaetetus*; но еще можно спорить, слѣдуетъ ли се въ томъ видѣ, какъ она тамъ изложена, приписывать самому Протагору. Ученіе Горгія сохранилось частью въ псевдо-аристотелевскомъ сочиненіи «*De Melisso Zenone Gorgia*» с. 5 и 6 (ср. § 17), частью у *Sext. Emp. adv. math VII, 65 ff.*

Протагоръ основываетъ свое скептическое воззрѣніе на человеческое познание на главномъ положеніи Гераклита о вѣчномъ теченіи вещей, напирая еще болѣе его на относительность вещей, вслѣдствіе которой каждая вещь не столько обладаетъ бытіемъ, сколько въ каждый данный моментъ лишь возникаетъ — вслѣдствіе отношеній къ ней другихъ вещей. Изъ отрицанія абсолютнаго бытія слѣдуетъ, что свойства вещей происходятъ только изъ ихъ временнаго взаимодействія. Всякое свойство — есть результатъ движенія ¹⁾, именно (въ этомъ случаѣ Протагоръ рассуждаетъ совершенно въ духѣ Гераклита) результатъ двухъ движеній взаимосоотвѣствующихъ и встрѣчныхъ, изъ которыхъ одно обозначается имъ, какъ дѣйствіе, а другое, какъ страданіе ²⁾. Уже изъ одного этого слѣдуетъ, что вообще ни объ одной вещи нельзя выказывать, что она такое сама по себѣ, но только, въ крайнемъ случаѣ, можно сказать, чѣмъ она становится ³⁾ въ своихъ измѣняющихся отношеніяхъ къ другимъ вещамъ. Но релятивизмъ Протагора получаетъ тѣмъ большее значеніе, что подъ свое ученіе о всеобщемъ движеніи онъ подводитъ и человеческое воспріятіе. Когда какой нибудь предметъ дѣйствуетъ на какой нибудь чувственный органъ, причѣмъ на

¹⁾ Изъ платоническаго *Theaetetus* не видно, говорилъ ли Протагоръ о субстратѣ движенія (κίνησις); а если говорить, то въ какомъ духѣ? Если онъ и не отрицалъ его, какъ Гераклитъ, то во всякомъ случаѣ иттиъ субстратъ оставался для него непознаваемымъ. Можно полагать, что эта теорія Прота-

гора развилась вслѣдствіе потребности атомистики, въ которую она была включена вслѣдствіемъ Декартомъ (ср. § 32).

²⁾ *Theaet.* 156 f.

³⁾ Въ этомъ смыслѣ должны, повидному, пониматься и скептическія положенія Кесвіада: ср. *Zeller I, 488.*

встрѣчу исходящему изъ предмета движению ¹⁾ стремится реагирующее движеніе органа, тогда возникаетъ въ чувственномъ органѣ воспріятіе ²⁾ предмета, а въ то же время предметъ получаетъ свойство, соответствующее этому воспріятію ³⁾. Поэтому каждое отдѣльное воспріятіе показываетъ только то, какимъ предметъ является въ данный моментъ воспріятія, именно—тому лицу, которое воспринимаетъ, и только ему одному. А для Протагора чувственное воспріятіе служитъ единственнымъ источникомъ познанія, и вообще всего душевнаго міра ⁴⁾. Поэтому у него нѣтъ никакого взгляда на независимую отъ этихъ случайныхъ отношеній сущность вещей, и у него не было никакого представленія о томъ, чѣмъ они могли бы быть сами по себѣ. Напротивъ, предметъ для каждаго даннаго лица ⁵⁾ таковъ, какимъ онъ ему кажется; но таковымъ онъ есть только для него, и еще точнѣе—только въ данный моментъ воспріятія. Этотъ-то, именно, смыслъ имѣетъ извѣстное изреченіе: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующихъ, какъ онѣ существуютъ, и несуществующихъ, какъ именно онѣ не существуютъ» ⁶⁾ (πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν).

Какъ Протагоръ примыкаетъ къ Гераклиту, такъ Горій—къ элейцамъ, и если первый пришелъ къ выводу, что каждое знаніе истинно только относительно, и потому ни одно не содержитъ въ себѣ абсолютной истины, то второй старался доказать невозможность познанія вообще. Но тогда какъ изслѣдованіе

¹⁾ Способность вѣдѣнія разныхъ предметовъ на различные органы чувствъ уже и Протагоръ, какъ кажется, отнесилъ къ различной скорости въ движеніи первыхъ (ср. Theaet. 155 с.); и въ этомъ сведеніи качества къ количеству онъ совершенно сходенъ въ шквей атомистовъ, ср. §§ 23 и 32.

²⁾ Подъ этимъ терминомъ Theaet. (156) разумѣетъ не только ощущенія, но и тѣлесныя чувствованія.

³⁾ Что имѣетъ съ воспріятіемъ (αἰσθήσεις) реально происходить и воспринимаемое (αἰσθητόν), это, вѣроятно, есть дальнейшее прибавленіе тѣхъ, которые по Theaetet'у построили и материализовали теорію Абдерита, потому что подобное утвержденіе далеко перешло бы за границы скепти-

цизма. У Демокрита ничего нѣтъ о такомъ вѣдѣніи бытія во принимаемого (αἰσθητόν).

⁴⁾ Доказывалъ-ли Протагоръ это вѣдѣніе, и если доказывалъ, то какъ,—неизвѣстно (μὴδὲν εἶναι τὴν φύσιν παρά τὰς αἰσθήσεις, Diog. Laert. IX, 51). Здѣсь мы видимъ сенсуализмъ, довольно непосредственно противопоставленный прежнему рационализму (§ 18—23); онъ подготовленъ физиологической психологіей болѣе ранней натурфилософіи (§ 25).

⁵⁾ Объясненія въ Theaetet'ѣ (152 а.) не позволяютъ слово ἀνθρώπος въ извѣстномъ изреченіи распространять и на родъ.

⁶⁾ Theaet. 152 a. Sext. Emp. adv. math. VII, 60.

вещей Протагоромъ, какъ показывается дальнѣйшее время (Демокритъ и Платонъ), обогатило философію, пріемы доказательствъ Горгія вращались всего только въ области остроумной, но безплодной діалектики. Онъ доказывалъ слѣдующее: 1) Ничего нѣтъ; несуществующее не можетъ существовать; а также не можетъ существовать и существующее: ибо существующее не можетъ быть мыслимо ни какъ невозникшее и непреходящее, ни какъ возникшее и преходящее. Также оно не можетъ мыслиться ни единымъ, ни множественнымъ, ни даже двигающимся, безъ того, чтобы сейчасъ же не возникли очевидныя противорѣчія (тутъ снова повсюду появляются опять аргументы Зенона (ср. § 20). Невозможно также, чтобы одновременно было и существующее и несуществующее (это не противъ-ли Гераклита?). 2) Если-бы что и существовало, то было бы непознаваемо: вѣдь существующее и мыслимое должны быть различны; иначе невозможно было бы заблужденіе ¹⁾. 3) Если-бы и было познаніе, то нельзя было бы его сообщить другимъ, потому что сообщеніе его возможно только посредствомъ знаковъ, отличныхъ отъ самого предмета, а за одинаковое значеніе ихъ для разныхъ лицъ нельзя поручиться.—Такимъ образомъ, въ нигилизмъ, отрицающемъ возможность всякаго познанія, элейцы попали въ ту яму, которую сами себѣ вырыли.

Хотя скептическія теоріи, напр., Протагора, проводились въ серьезномъ, научномъ духѣ, все-таки онѣ повели къ разложенію науки, и скоро стали пустой игрушкой повседневной жизни. Уже Горгіей считалъ сомнительнымъ ²⁾ всякое сужденіе, гдѣ предикать и субъектъ не совершенно равнозначны между собою, т.-е. всѣ синтетическія сужденія; а Протагоръ сомнѣвался даже въ реальности математическихъ познаній ³⁾. По теоріи его релятивизма ⁴⁾ Эвтидемъ утверждаетъ, что всему свойственно все: заблужденіе невозможно, потому что все мыслимое, все-таки, существуетъ именно, какъ мыслимое ⁵⁾; нельзя и противорѣчить самому себѣ; если иногда и кажется, что мы противорѣчимъ себѣ, то это значить, что мы говоримъ о различномъ

¹⁾ Повидѣе эта софистика разработана тоньше въ діалогѣ *Sophistes*.

²⁾ *Sophistes* 251 b.

³⁾ *Arist. Met.* III, 2.

⁴⁾ τὸν πρὸς τι εἶναι τῆν ἀλήθειαν. *Sext. Emp. adv. math* VII, (6).

⁵⁾ Тутъ играетъ роль двойное значеніе связки. Ликофронъ предложилъ выпустить ее.

и т. д. Такъ какъ большинство софистовъ не заботились о правдѣ, то все ихъ искусство подъ конецъ свелось къ ловкости въѣзжихъ пріемовъ вести споры—говорить про и contra о любомъ предметѣ; эту же ловкость они сообщали и своимъ ученикамъ. Наибольшее значеніе при этомъ придавалось способности задумывать слушателя, принудить его къ нелѣпнымъ отвѣтамъ и, такимъ образомъ, опровергнуть противника. Уже Протагоръ написалъ сочиненіе «о возраженіяхъ» и «объ опроверженіяхъ» (*ἀντιλογίαι* и *καταβάλλοντες*)¹⁾; и вся дѣятельность софистовъ, которой они прославились въ позднѣйшее время, заключалась, главнымъ образомъ, въ этомъ искусствѣ, получившемъ названіе *эристики*.

Въ платоновскомъ Эвтидемѣ дѣятельность эристовъ съ остроумной пластичностью изображена въ лицѣ двухъ братьевъ: Эвтидема и Дионисодора. Аристотель же систематично собралъ эти уловки въ своей послѣдней книгѣ Топпки: «о софистическихъ опроверженіяхъ» (*περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*). Большая часть изъ нихъ—двузначности, основанныя на двойномъ значеніи словъ, окопчаній, синтаксическихъ формъ и т. д. Ср. *Praxis. Gesch. d. Log.* I, 20 ff. Тотъ большой усѣхъ, какимъ пользовались эти шутки въ Греціи, особенно въ Аѣнахъ, обуславливается юношеской склонностью къ остроумнымъ выходкамъ, любовью южанъ къ болтовнѣ и пробужденіемъ разумной критики повседневныхъ привычекъ.

Если уже и это шутиливое направленіе вредило серьезнымъ успѣхамъ науки, то особенно опасно было отсутствіе убѣжденій, преднамѣренно и ненамѣренно распространяемое софистами на томъ поприщѣ, гдѣ они въ виду своей задачи больше всего и работали, а именно—въ области этики и политики. Со времени періода 7-ми мудрецовъ (§ 9) греки привыкли размышлять надъ содержаніемъ и исполненіемъ гражданскихъ и нравственныхъ законовъ; но вопросъ о правильности ихъ возникъ впервые въ устахъ софистовъ во время усиленнаго развитія индивидуализма, послѣ гениальнаго оживленія перикловской эпохи и анархіи аѣнской демократіи. Такъ какъ и тутъ мѣрой всѣхъ вещей былъ провозглашенъ человекъ съ его мѣняющимися желаніями и потребностями, то скоро обуздывающая сила законовъ стала жертвой той же относительности, какъ и теоретическая истина.

¹⁾ Выраженіе о человекѣ, что онъ есть мѣра всѣхъ вещей, считается началомъ его, а также и началомъ ру- / кописи *Ἀλκυονίς* (петуха), которая, можетъ быть, была его первой частью.

Ср. H. Sidgwick, *The Sophists* (*Journal of Philology* 1872 и 73). A. Harpf, *Die Ethik des Protagoras* (Heidelberg 1884). Кроме того общія литература о софистахъ, а также и о Сократѣ.—Изъ болѣе подробныхъ изслѣдованій, которыя встрѣчаются у наиболѣе выдающихся софистовъ, къ сожалѣнію, и здѣсь тоже почти ничего не сохранилось (самое значительное изъ нихъ—это мнѣ Протагора въ диалогѣ того же имени 320 ff.); остались только отдѣльныя замѣтки, да нѣсколько бросающихся въ глаза положеній. Быть можетъ, на этомъ, какъ и на теоретическомъ поприщѣ, софистика страдаетъ отъ того, что свѣдѣнія о ней мы получаемъ только чрезъ ея противниковъ.

Однимъ изъ самыхъ важныхъ воззрѣній, выработанныхъ софистикой въ этомъ направленіи, нужно считать ихъ противоположеніе природнаго назначенія челоѵка общественному. Размышляя надъ различіемъ и измѣнчивостью не только постановленій и законовъ, но и нравственныхъ правилъ ¹⁾, софистика заключаетъ, что по крайней мѣрѣ большая ихъ часть составлена условно, по соглашенію между людьми (*ἕκαστῳ σive νόμῳ*), и что общеобязательными могутъ быть только тѣ законы, которые одинаково вложены во всѣхъ людей самой природой (*φύσει*). Итакъ, все природное въ челоѵкѣ получало большее значеніе, казалось прочнѣе и обязательнѣе, чѣмъ все общественное; естественное право считалось выше историческаго, позитивнаго. Болѣе серьезные софисты еще старались извлечь естественное право и естественную нравственность изъ позитивнаго. Протагоръ училъ ²⁾, что чувство права и совѣсть (*δίκη* и *αἰδώς*) суть общій даръ боговъ, дарованный всѣмъ людямъ. Даже и положеніе Гиппія, что «законъ» силой принуждаетъ челоѵка ко *многому* «противному его природѣ ³⁾», не утверждаетъ еще полнаго и непремѣннаго противорѣчія между обоими законами. Но по мѣрѣ того, какъ софистика стала подразумѣвать подъ «природой» «природу челоѵческую», а эту послѣднюю разсматривать исключительно со стороны ея физическихъ побужденій и индивидуальныхъ проявленій, — законъ ой сталъ представляться чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе ограниченіемъ, и вообще ущербомъ, правъ естественнаго челоѵка. Ученикъ Анаксагора, Архелай считаетъ, что всѣ различія въ нравственности произошли не отъ природы, а отъ условныхъ воззрѣній (*οὐ φύσει*

¹⁾ Ср. Hippias bei Xenoph. Mem. IV, 4. 14 ff.

²⁾ Въ своемъ мнѣн.: воспроизведенномъ Платономъ.

³⁾ Plat. Prot. 337 с. Подобнымъ же образомъ, хотя болѣе рѣзко, высказывается и Калликъ у Plat. Gorg. 482 ff.

ἀλλὰ νόμῳ¹⁾). Платонъ²⁾ заставляетъ Калликла развивать то мнѣніе, что единственное право, это—право сильного, которое признается слабѣйшими, потому что они нуждаются въ защитѣ. Тразимаху же изъ Халкедонъ онъ влагаетъ въ уста³⁾ естественную психологію законодательства, по которой въ естественномъ государствѣ предписываетъ законы, руководствуясь собственной выгодой, тотъ, у кого въ рукахъ сила. Въ этомъ смыслѣ софистика возставала противъ многихъ существующихъ учрежденій⁴⁾,—частью исходя изъ положенія объ «естественномъ правѣ», а частью изъ стремленія къ абсолютной анархіи; такъ напримѣръ, демократичный Ликофронъ боролся только противъ всякаго преимущества аристократіи, Алкидамандъ противъ основнаго порядка античнаго культурнаго общества—рабства⁵⁾, а подь конецъ софисты уже стремились уничтожить всякія нравственныя основы и обычаи. Самостоятельность индивидуальнаго мнѣнія, превозносимая эпохой просвѣщенія, разбила всѣ авторитеты и внесла разложеніе въ народное самосознаніе.

Понятно, что послѣ первыхъ нападеній на религію, едѣланныхъ наукою еще въ болѣе серьезную ея пору, потокъ софистическаго движенія долженъ былъ окончательно смыть этотъ авторитетъ. Въ софистической литературѣ мы встрѣчаемъ самыя разнообразныя отгѣнки религіознаго вольнодумства, начиная съ осторожнаго скептицизма Протагора, который объявилъ, что ничего не знаетъ о богахъ⁶⁾, до антропологическихъ и натуралистическихъ объясненій вѣры въ боговъ у Критія⁷⁾ и Продика⁸⁾, кончая ясно выраженнымъ атеизмомъ у Диагора⁹⁾ изъ Мелоса.

§ 27. Для борьбы съ этимъ разрушающимъ влияніемъ софистики появилась мощная личность *Сократа*. Правда, онъ вмѣстѣ со своими противниками стоялъ на общей почвѣ просвѣщенія и, какъ они, возводилъ въ принципъ самостоятельное размысленіе, возвышая его надъ всѣмъ привычнымъ и традиционнымъ; но при этомъ онъ непоколебимо вѣрилъ въ возможность подобнымъ размысленіемъ найти общеобязательную истину.

¹⁾ Diog. Laert. II, 16.

²⁾ А. а. О.

³⁾ Resp. I, 388 ff.

⁴⁾ Отчасти выставая уже предложенія позитивнаго характера, первыя изъ нихъ принадлежать, по словамъ Аристотеля (Polit. II, 8), Гипподаму и Фалею.

⁵⁾ Ср. Arist. Pol. I, 3.

⁶⁾ По причинѣ неясности этого предмета и краткости человѣческой жизни: ср. Diog. Laert. IX, 51.

⁷⁾ Ср. стихи его у Sext. Emp. IX, 54.

⁸⁾ Cic. de nat. deor. I, 42, 118.

⁹⁾ Ср. Zeller I⁴, 864, 1.

Главные показанія о Сократѣ даютъ Ксенофонтъ ¹⁾, Платонъ и Аристотель. Вълѣдствіе въ вышей степени различнаго освѣщенія, которое дастъ Сократу этимъ тремя, совершенно различными мнѣду собою, лицами, его крупная личность выступаетъ передъ нами съ чрезвычайной рельефностью. Ксенофонтъ видѣлъ въ его жизни и характерѣ, главнымъ образомъ, сторону трезвую, практическую и популярную; Платонъ, напротивъ того,—высокій полетъ, глубину его духовной жизни и облагораживающее вліяніе на богато одаренные юношескіе умы (*S. Ribbing, Über das Verhältnis zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des S., Upsala 1870*). При этомъ Ксенофонтъ старается въ своемъ изображеніи соблюсти по возможности историческую правду, тогда какъ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа рѣже его собственныя ученія (и то только въ Апологіи и въ болѣе равниыхъ діалогѣхъ), чѣмъ тѣ выводы, какіе самъ Платонъ изъ нихъ сдѣлалъ. Рѣшающее значеніе въ томъ, что касается ученія Сократа, имѣеть голосъ Аристотеля: благодаря отдаленности времени, не связанной личными отношеніями, онъ имѣлъ полную возможность выдѣлать изъ научной дѣятельности философа все самое существенное.

H. Kächly, S. und sein Volk (in Akad. Vortr. u. Red. I, 219 ff.).—*E. v. Lasanitz, Des S. Leben, Lehre u. Tod* (München 1867).—*M. Carrrière, S. und seine Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes* (in Westerm. Monatsheften 1864).—*E. Alberti, S., ein Versuch über ihn nach den Quellen* (Göttingen 1869).—*E. Chaignet, Vie de Socrate* (Paris 1868).—*A. Labriola, La dottrina di Socrate* (Neapel 1871).—*A. Fouillée, La philos. de Soer.* (Paris 1873).—*A. Krohn, S. doctrinae Platonis republica illustrata* (Halle 1875).—*W. Windelband, S.* (in Praeludien p. 54 ff.).

Сократъ родился около 469 г. ²⁾. Онъ былъ сынъ Софроника, ваятеля, и Фанареты, и въ юности ³⁾ изучилъ искусство своего отца. Не отдаваясь исключительно ученымъ занятіямъ, его критическій умъ усвоилъ себѣ всѣ разнообразныя образовательныя элементы того времени. Знакомство съ приемами софистовъ убѣдило его во вредѣ ихъ дѣятельности; онъ почувствовалъ себя призваннымъ по божественному указанію ⁴⁾ къ серьезному самоиспытанію ⁵⁾ и къ неустанной работѣ надъ нравственнымъ усовершенствованіемъ самого себя и своихъ согражданъ. Такимъ образомъ, его изслѣдованія, интересъ къ которымъ онъ раздѣлялъ

¹⁾ Заслуживаютъ вниманія, главнымъ образомъ, *Memorabilia* (ср. *A. Krohn, Soer. u. Xen., Halle 1874*; ср. ниже) и *Супрозион* (вопросъ о старшинствѣ *Symposium* и ксенофонтскаго передъ платоновскимъ еще не можетъ считаться рѣшевымъ въ пользу перваго, какъ это, по большей части, было принято въ послѣднее время; см. гл. V). *Апологія* подложна. Ср. *Sander, Bemerkungen zu Xenophons Berichten etc.* (Magdeburg 1884).

²⁾ Когда онъ умеръ (399), ему было 70 лѣтъ.

³⁾ О статуѣ, будто бы работы юнаго Сократа, показываемой въ послѣднее время ср. *P. Schuster, Über die Porträts der griech. Philos.* (Leipzig 1877).

⁴⁾ *Plato, Apol.* 38 с.

⁵⁾ *Ἐξέτασιν ἑαυτῶν καὶ τῶν ἄλλων,* *ibid.* 28 с.

со своими современниками, основывались на глубокомъ религіозномъ чувствѣ и высокой нравственности; то же основаніе имѣла и его своеобразная дѣятельность въ Аѣнахъ, совпавшая съ началомъ пелопонесской войны ¹⁾). Насколько онъ былъ далекъ отъ того, чтобы основать самостоятельную школу, настолько и самъ не принадлежалъ ни къ одной изъ нихъ; но движимый свободнымъ стремленіемъ, онъ воспользовался публичнымъ характеромъ аѣнской жизни, чтобы входить въ духовное общеніе со всѣми и каждымъ. Онъ обращалъ на себя всеобщее вниманіе своей выдающейся въ глаза наружностью ²⁾, ѣдкимъ юморомъ, непобѣдимымъ остроуміемъ; его обходительность, утонченная, задушевная сердечность, скрытая подъ странною виѣшностью ³⁾, великодушный характеръ, безграничная преданность друзьямъ—очаровывали всѣхъ выдающихся личностей того времени, особенно же лучшую часть аѣнской молодежи. Пренебрегая своими домашними дѣлами ⁴⁾, онъ всецѣло отдался высшему долгу, и вокругъ него образовался свободный кругъ почитателей, въ числѣ которыхъ были и представители знатной молодежи, какъ напримѣръ, Алкивіадъ. Въ политикѣ онъ по возможности не принималъ участія и ограничивался честнымъ ⁵⁾ исполненіемъ неизбѣжныхъ обязанностей гражданина.

70-ти лѣтъ Сократъ былъ обвиненъ въ попыткѣ «ввести въ религію новыя божества и въ развращеніи молодежи». Первоначально обвиненіе исходило изъ низкихъ личныхъ побужденій ⁶⁾, но, вслѣдствіе политическихъ усложненій ⁷⁾, приняло угрожающій характеръ: на него, философа аристократическаго направленія, какъ на самаго популярнаго и дѣятельнаго «софиста»,—демократическая реакціонная партія возложила отвѣтственность за упадокъ народной нравственности. Дѣло

¹⁾ Представленіе комедіи «Облака» въ 423 г. предполагаетъ уже его популярность.

²⁾ Его собственное юмористическое описаніе своей силеновской наружности у Xenoph. Symp. 4, 19 f.

³⁾ Ср. прекрасную рѣчь Алкивіада у Платона, Symp. 215, ff.

⁴⁾ О женѣ его, Ксантіпидѣ, вошедшей въ поговорку, ср. *H. Zeller, Zur Ehrenrettung der X.* (in *Vortr. und Abhandl.* I, p. 51 ff.).

⁵⁾ Онъ участвовалъ въ трехъ походахъ и, въ качествѣ пріятеля, выказавъ себя справедливымъ и неустрашимымъ передъ сильнѣе возбужденной толпой (ср. *Plat. Apol.* 32 ff.).

⁶⁾ Обвинители Мелетъ, Анагъ и Ликонъ дѣйствовали изъ личной вражды, если только это не были подставныя лица (*K. F. Hermann, De S. accusatoribus*, Göttingen 1854).

⁷⁾ Ср. *Grote, H. of Gr.* VIII, 551 ff.

окончилось бы болѣе легкимъ наказаніемъ¹⁾; если-бы откровенная, благородная гордость Сократа не раздражила геліастовъ²⁾. Исполненіе приговора было отложено вслѣдствіе делескихъ празднествъ (Θεορίαι) на 30 дней; но, вѣрный законамъ, Сократъ не захотѣлъ воспользоваться предоставленной ему возможностью бѣгства³⁾. Въ маѣ 399 г. онъ выпилъ свой отравленный кубокъ⁴⁾.

Учителемъ, въ строгомъ смыслѣ слова, въ области философіи у Сократа не было (онъ себя называлъ самоучкой *αὐτομαθὴς* Xen. *Symp.* I, 5); но, повидимому, онъ ознакомился со многими научными теоріями (главнымъ образомъ Гераклита и Анаксагора) не только изъ преподаванія софистовъ, но и черезъ самостоятельное чтеніе. Ср. *K. F. Hermann, De S. magistri et disciplina juvenili* (Munich 1837). Описаніе хода развитія Сократа въ платоновскомъ *Федонѣ* (96 В.) едва-ли вѣрно въ историческомъ отношеніи; это скорѣе очеркъ генезиса платоновской теоріи идей (см. *Zeller* II³, 49).

И Ксенофонтъ, и Платонъ изображаютъ Сократа бесѣдующимъ съ лицами всевозможныхъ положеній, различнаго знанія и политическаго направленія. Любовь грековъ къ мальчишамъ выразилась у него въ облагороженной этико-педагогической, нравственно-одухотворенной формѣ. Изъ лицъ, усвоившихъ себѣ его популярно-философскій образъ мысли, нужно назвать: Ксенофонта (ср. *J. D. van Hoevell, De X. philos., Groningen* 1840), также Демия (не оратора), который писалъ діалоги въ этомъ духѣ (*K. F. Hermann, De Aesch. Socratici reliquiis, Göttingen* 1850), и полу-мифическаго башмачника Симона (ср. *Raeckh, Sim. Soer. dialogi, Heidelberg* 1810 и *H. Heitz in O. Müller's Litteraturgeschichte* II², 2, 25 Anm. 2).

Существовать много толкованій процесса Сократа. Прежнес предположеніе, что онъ погибъ вслѣдствіе происковъ софистовъ должно считаться ложнымъ; съ другой стороны, не можетъ удержаться и воззрѣніе *Gezela* (W. W. II, 560 ff.; XIV, 81 ff.), который видѣлъ въ Сократѣ какъ бы героя трагедіи, воплощающаго въ себѣ высшую идею, а потому долженствующаго нести на себѣ въ столкновеніи съ установившимся ходомъ вещей. Ни то, ни другое не имѣло мѣста въ ходѣ процесса; вѣроятно же все-то то, что Сократъ, вслѣдствіе общей запутанности личныхъ и политическихъ дѣлъ, погибъ жертвою недовольства демократической реакціи противъ общаго образовательнаго вліянія эпохи просвѣщенія. Что касается Аристофана, то онъ, хотя и неумышленно, крайне повредилъ Сократу въ общественномъ мнѣніи своею каррикатурой въ «Облакахъ», изобразивъ его типомъ именно тѣхъ софистическихъ крайностей, противъ которыхъ самъ же Сократъ велъ усиленную борьбу. Ср. *H. Th. Ritscher, Aristophanes und sein Zeitalter* (Berlin 1817). *Brandis* (im Rh.

¹⁾ «Винювень» было произнесено большинствомъ только трехъ голосовъ (или 30); смертный же приговоръ вполнѣдствіи — значительно большимъ большинствомъ (80-ти).

²⁾ *Apoloq.* Платона слѣдуетъ признавать достоверной въ главномъ.

³⁾ Ср. діалогъ Платона «*Crito*».

⁴⁾ Въ отношеніи вышнихъ обстоятельствъ для смерти Сократа *Placido* совершенно достоверно то, что касается ученія, и не только доказательствъ, но и убѣжденія о безсмертіи души (ср. *Apol.* 40 с.), то видѣть Платонъ находилъ гораздо дальше Сократа.

Мая. 1828). P. W. Forchhammer, die Athener und Socrates (Berlin 1837). Bendixen, Über den tieferen Schriftsinn etc. (Husum 1838).

Въ то время, какъ теорія познанія софистовъ прямо веда къ относительности индивидуальнаго мнѣнія, основаніемъ всей дѣятельности Сократа было стремленіе къ прочному общеобязательному знанію. Онъ противопоставляетъ личному мнѣнію — знаніе (*ᾠσις* — ἐπιστήμη), причеиъ это знаніе не есть готовое достояніе науки, которое можно передать чрезъ обученіе, но — идеаль, къ которому еще приходится стремиться посредствомъ совмѣстной работы.

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

Поэтому его дѣятельность не была направлена ни на сообщеніе другимъ своихъ познаній, ни на формальную только выправку, а на исканіе сообща истины: и въ основѣ ея лежало убѣжденіе, что существуетъ нѣкоторая норма, стоящая выше индивидуальныхъ особенностей. Велѣдствіе этого его дѣятельность необходимо выливалась въ форму *диалога*, — бесѣды, въ которой, посредствомъ взаимной критики и объѣна мыслей, должно было быть найдено то, что все обязаны признать. Въ то время, какъ софисты изучали психологическій механизмъ, вырабатывавшій личныя мнѣнія, Сократъ вѣрилъ въ такой законъ разума, который опредѣляетъ истину. Онъ постоянно побуждалъ своихъ согражданъ къ тому, чтобы они помогали ему въ этихъ его поискахъ. Въ этомъ то смыслѣ надо понимать и признаніе имъ своего незнанія ¹⁾, ибо при этомъ онъ выставляетъ на видъ свою отдаленность отъ идеала мудрости *σοφία* ²⁾. Но онъ требуетъ такого же *самопознанія* и отъ другихъ ³⁾, потому что ничто такъ не вредитъ истинному знанію, какъ мнимое, кажущееся знаніе, порожденное въ массѣ головъ софистическимъ полуобразованіемъ. Въ силу этого въ своихъ бесѣдахъ онъ съ своей неумолимой логикой разлагаетъ тѣ мнѣнія, за которыми вначалѣ обращается къ собесѣднику; въ этомъ — то превосходномъ умѣніи владѣть діалектикой и состоятъ *пронія* Сократа ⁴⁾. А устранивъ это препятствіе, Сократъ въ дальнейшей бесѣдѣ

¹⁾ Plato, Apol. 21 ff. Symp. 216 d.

²⁾ Ср. Plato, Symp. 203 f. Въ связи съ этимъ, терминъ *φιλοσοφία*, противопоставленный другому, болѣе громкому — *σοφία* (*σοφιστής*), получаетъ свое истин-

ное значеніе «стремленія къ знанію» Ср. *Ueberweg*. p. 2.

³⁾ Ср. дельфійское γνῶθι σεαυτόν: Xen. Mem. IV, 2, 24 ff. Plato, Apol. 21 ff.

⁴⁾ Plat. Resp. I, 337 a.

старается постепенно выдѣлить изъ всего обсуждаемаго какое-нибудь общее положеніе. Убѣжденный, что оно каждымъ можетъ быть найдено путемъ серьезнаго размышленія, онъ «повиваетъ» дремлющую въ умѣ мысль, и называетъ это искусство своей «*μενοτική*» ¹⁾.

Этой внѣшней схемѣ соответствовали въ существенныхъ чертахъ и самый методъ сократовскихъ изслѣдованій. Цѣлью научной работы онъ считалъ «*понятіе*» ²⁾, противопоставляя его единичнымъ представленіямъ, получаемымъ нами чрезъ посредство индивидуальнаго воспріятія. Поэтому, хотя Сократъ, прибѣгая постоянно къ опредѣленіямъ, и сходилъ на этой почвѣ съ софистами ³⁾, занимавшимися опредѣленіемъ значенія словъ, по онъ преслѣдовалъ при этомъ болѣе важную мысль, именно онъ надѣялся, что постигнетъ посредствомъ общаго понятія самую сущность предмета и законъ, господствующій надъ всеми отдѣльными случаями и отношеніями. Рѣшеніе частнаго вопроса, послужившаго началомъ бесѣды, онъ ставитъ въ зависимость ⁴⁾ отъ искомаго общаго опредѣленія и тѣмъ пробуждаетъ сознаніе закона логической зависимости единичнаго отъ общаго, и возводитъ этотъ законъ въ принципъ научнаго метода. Конечно, при отысканіи общихъ понятій, Сократъ остается еще погруженнымъ въ привычки наивнаго мышленія, такъ какъ эпагогическій (или индуктивный) методъ ⁵⁾, изобрѣтеніе котораго приписывается ему, состоятъ только въ сравненіи произвольно сопоставленныхъ единичныхъ случаевъ, что не могло еще обезпечить точности индукціи. Во всякомъ случаѣ методъ Сократа по отношенію къ вполне неметодичнымъ обобщеніямъ единичныхъ наблюденій и стремленій ума, дѣлаемымъ его предшественниками,—представляетъ большой, несомнѣнный успѣхъ: на мѣсто ихъ гениальныхъ догадокъ Сократъ поставилъ методическое изслѣдованіе.

P. J. Ditzes, Die epagogische Methode des Sokrates. Köln 1864.—*J. J. Fuhrmann*, Über den wissenschaftlichen Standpunkt des S., Brieg 1881.—Въ *Memorabilia*хъ Ксенофонта и въ большинствѣ диалоговъ Платона пахотятся примѣры сократовскаго метода. Самъ Сократъ не дошелъ до полнаго

¹⁾ Намекая на занятія своей матери, Plat. Theaet. 149 ff.

²⁾ Arist. Met. XIII, 4; το ὀρισθὲν καὶ λόγῳ; при этомъ техническое выраженіе понятія—λόγος (слово).

³⁾ Особенно съ Продикомъ, съ которымъ онъ вообще, повидимому, былъ въ дружескихъ отношеніяхъ.

⁴⁾ Xen. Mem. IV. 13.

⁵⁾ Arist. Met. I. c.

формулированія принциповъ своего метода, по вся его дѣятельность служить ихъ гениальнымъ выраженіемъ.

Та область, къ которой Сократъ примѣнилъ свой методъ индуктивнаго опредѣленія понятій, касалась главнымъ образомъ, какъ и у софистовъ, вопросовъ человѣческой жизни. Ибо такъ какъ въ основѣ всѣхъ его поиски за состоящей изъ понятій истиной вытекали изъ силы его нравственныхъ убѣжденій, то и наука, въ концѣ концовъ, отождествлялась у него съ нравственнымъ самоусовершенствованіемъ. Общеобязательная истина, которую ему нужно было пайти посредствомъ разсужденія (*diallogos*), — заключалась въ ясности и твердости нравственнаго сознанія.

Еще въ древности отличительной чертой сократовскаго ученія считали ограниченіе философіи областью этики, а также оспованіе научной этики (ср. *Zeller* II³, 113 ff.). И ни поэтическая польность, съ которой Аристофанъ (въ «Облакахъ») дѣлалъ его зѣждочетомъ, ни попадающіеся въ позднѣйшихъ платоновскихъ діалогахъ (Федонъ, Филебъ) жести, гдѣ ему приписывается теологическая натурфилософія, ни, наконецъ, изложенная въ *Memorabilia* хъ допущенная теорія пользы (вѣроятно, переработанная подъ вліяніемъ стоическихъ мотивовъ) ¹⁾ не въ состояніи поколебать опредѣленнаго выраженія Ксенофонта (*Mem.* I, 1, 11) и Аристотеля (*Metaph.* I, 6). Что же касается до его отрицанія естествознанія, то онъ его проводилъ не въ смыслѣ скептицизма, а только изъ сознанія, что для этики оно имѣетъ мало цѣности (ср. ниже). Но наряду съ этимъ у Сократа была пбра въ идеособразность міроваго строя и въ руководящій промыселъ надъ человѣческими судьбами. Ср. конецъ Аполонія Платона, діалогъ Эвтифронъ и т. д.

Въ этомъ исключительно этическомъ направленіи Сократъ, однако, слѣдуетъ одному психологическому осповному положенію, особенно ясно выразившему рационалиастическій характеръ всей эпохи просвѣщенія: это — положеніе *о тождествѣ добродѣтели и знанія* ²⁾. Привычное исполненіе національныхъ правилъ жизни уже не могло считаться достаточнымъ, вслѣдствіе усложненія культурныхъ отношеній: среди путаницы общественной жизни, когда здѣсь проповѣдывалось одно, а тамъ другое, каждымъ чувствовалась необходимость знанія и здраваго сужденія для того, чтобы сдѣлать правильный выборъ; и болѣе способнымъ въ этой борьбѣ теченій цивилизаціи оказывался тотъ, кто обладалъ наибольшими свѣдѣніями ³⁾. Это-то состояніе рѣзко отразилось во взглядахъ Сократа, который, перенеся вопросъ на нравствен-

¹⁾ Ср. *A. Krohn*, *Xen. u. Soer.* Halle 1871.

²⁾ Ср. *Xen. Mem.* III, 9, 4.

³⁾ *Ibid.* III, 9, 10 ff.

ную почву, объявить, что истинная—добродѣтель состоитъ въ знаніи, и что истинное знаніе уже само по себѣ и неизрѣнно ведетъ къ правильнымъ поступкамъ. Такимъ образомъ, знаніе о добрѣ было возведено въ самую добродѣтель, а обдуманность—въ принципъ жизни. Философія, какъ понимаетъ ее Сократъ, есть размышленіе разумнаго человѣка объ общеобязательномъ законѣ добра. Познаніе стало въ его глазахъ обладающимъ нравственностью, а отыскиваніе знанія сообща—особеннымъ этическимъ отпощеніемъ между людьми, отношеніемъ взаимнаго пополненія и помощи ¹⁾, которое онъ обозначалъ именемъ любви (ἔρως). Далѣе, этотъ взглядъ заключалъ въ себѣ детерминистическое и интеллектуалистическое возрѣніе на волевою дѣятельность: онъ ставилъ нравственные качества въ зависимость отъ интеллектуальнаго развитія, рѣшеніе воли—въ исключительную зависимость отъ ясности и зрѣлости ума. Если же Сократъ утверждалъ, что всѣ злые поступки происходятъ отъ недостатка разсудительности ²⁾, то было исполнѣ въ духѣ эпохи просвѣщенія провозгласить знаніе—этическимъ идеаломъ. Всѣ прочія добродѣтели переходить у него въ одну основную—въ научное знаніе (ἐπιστήμη) ³⁾; и всѣ онѣ достижимы и доступны изученію вмѣстѣ съ ней. Этими возрѣніями заканчивается въ лицѣ Сократа процессъ, начавшійся эпохой семи мудрецовъ, который послѣ того, какъ онъ грозилъ сперва разрушить всѣ нормы общественнаго сознанія посредствомъ индивидуальной критики и анархіи беспорядочныхъ мнѣній, потомъ снова ихъ нашелъ посредствомъ методическаго размышленія и признанія для него чего-то общеобязательнаго.

Вопросъ объ изучимости добродѣтели обсуждается съ очаровательными диалектическими приемами въ диалогѣ Платона—Протагоръ, тогда какъ въ остальныхъ диалогахъ, ранняго происхожденія, записываются, главнымъ образомъ, вопросы о сведеніи всѣхъ добродѣтелей на основную добродѣтель знанія: Эпифронъ, Лахесъ, Хармидъ, Лисидъ. Ср. *F. Dittrich*, De S. sententia virtutum esse scientiam (Braunsberg 1868), особенно же *T. Wildauer*, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, I Teil. Innsbruck 1877). Впрочемъ, детерминизмъ Сократа стоитъ въ тѣсной связи и съ его эдемиз-

¹⁾ Это и есть сократовское понятіе ἔρως, громадное значеніе котораго ясно изъ того, что о немъ говорить не только Платонъ и Ксенофонтъ, но также и другіе члены сократоваго кружка. Ср. *Brandis*, Handbuch II, 1, 64.

²⁾ Xen. Mem. III. 9.

³⁾ У Ксенофонта находимъ для этого еще другое обозначеніе: σοφία (мудрость), ср. Mem. III, 3.

момъ (см. ниже), ибо положеніе, что никто не можетъ поступать худо по доброй волѣ, основано именно на томъ, что если разъ кто сознаетъ, въ чемъ его благо, то немислимо, чтобы вопреки собственной пользѣ онъ избралъ противное: cf. Xen. Mem. IV, 6, 6, Arist. Magn. Moral. I, 9.

Но и въ этикѣ Сократъ остановился только на этомъ общемъ разсужденіи, не давъ систематическаго изложенія того знанія, изъ котораго, по его мнѣнію, должна состоять добродѣтель. Принимая всегда въ расчетъ все индивидуальное, отправляясь всегда отъ данныхъ обстоятельствъ, онъ уже самымъ характеромъ своей дѣятельности вынуждался замѣнить вопросъ о томъ: что же такое добро? — вопросомъ: что такое добро при известныхъ отношеніяхъ и для известнаго человѣка? ¹⁾. И отвѣтъ всегда отыскивался въ томъ, что соответствуетъ нашимъ дѣляньямъ, въ томъ, что сполна удовлетворяетъ стремленіямъ человѣка и что составляетъ его счастье. Въ болѣе грубомъ пониманіи Ксенофонта ²⁾, этический взглядъ Сократа переходитъ въ теорію пользы, и состоящая въ знаніи добродѣтель низводится на степень проицательной способности въ каждомъ единичномъ случаѣ поступать правильно, съ наибольшею цѣлесообразностью. Но въ болѣе тонкомъ изображеніи Платона это полезное (*ωφέλιμον*) отождествляется съ прекраснымъ и хорошимъ (*καλόν* и *ἀγαθόν*), и относится къ здоровью душевному, къ заботѣ о дѣйствительномъ благѣ души ³⁾. Въ обоихъ случаяхъ, однако, состоящая въ знаніи добродѣтель отождествляется съ блаженствомъ ⁴⁾. Во всякомъ случаѣ, основная точка зрѣнія этики Сократа чисто эвдемонистическая; и этой точки зрѣнія не смогла преодолѣть вся древняя философія.

Ср. *M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philos. Leipzig 1883. — Zeller II, 124 ff.* — Въ подробностяхъ же мораль Сократа не переступаетъ границъ греческаго народнаго сознанія ⁵⁾. Она охотно возвращается къ бла-

¹⁾ Ibid. III, 8.

²⁾ У котораго въ одномъ мѣстѣ кажется даже, что будто Сократъ въ морали приближается къ теоріи относительности софистовъ. Mem. III, 8: *ταῦτα ἀγαθὰ καὶ κατὰ ἔστι πρὸς ἃ ἂν εὖ εἴη, καὶ ἃ καὶ αἰσῶρα πρὸς ἃ ἂν κακῶς.*

³⁾ Ср. въ особен. изображеніе Phaedo.

⁴⁾ Xen. Mem. IV, 1, 2.

⁵⁾ Изъ этого можно исключить развѣ

только запрещеніе причинять вредъ врагамъ. Здѣсь неяснаго противорѣчіе между Ксенофонтомъ и Платономъ; но въ пользу свидѣтельства второго рѣшительно говоритъ то обстоятельство, что діалогъ Crato, въ которомъ это запрещеніе трактуется, какъ давно уже извѣстное въ кружкѣ Сократа, но чуждое общепрпритіямъ мнѣній (49), относится, очевидно, къ его болѣе раннимъ произведеніямъ.

гоговѣяному признанію законовъ боговъ и всего стараго преданія. Особенно же высоко ставить Сократъ, который самъ служитъ примѣромъ чистой и благородной нравственности, гражданскія добродѣтели и подчиненіе гражданскимъ законамъ. Но властителями въ государствѣ онъ хочетъ признавать не толпу, а только людей свѣдущихъ и хорошихъ. (Xen. Mem. III, 9, 10).

Недовѣріе къ метафизическимъ и физическимъ теоріямъ возмѣщалось лично у Сократа глубокимъ, благочестивымъ вѣрованіемъ въ господство божественнаго существа надъ природою и человѣкомъ; а раціоналистическая односторонность его этики пополнялась тѣмъ довѣріемъ, съ какимъ онъ слѣдовалъ своему внутреннему голосу *δαίμονιον*, казавшемуся ему божественнымъ.

И при изложеніи этихъ мыслей Ксенофонтъ стоитъ также вполне на точкѣ зрѣнія простаго утилитаризма, если только *Memorabilia* въ настоящемъ ихъ видѣ принадлежатъ ему (ср. А. Krohn, Xen. u. Socr., Halle 1874): Апология Платона, напротивъ, очерчиваетъ вѣру Сократа въ божественный промыселъ въ высшемъ, нравственномъ смыслѣ. Натурфилософію Сократъ отвергаетъ, съ одной стороны, потому, что, по его убѣжденію, она заключаетъ въ себѣ бесполезныя, безплодныя умствованія ¹⁾, съ другой—потому, что его благочестіе требовало телеологическаго міровоззрѣнія ²⁾. Ея детальное изложеніе (Mem. I, 4 и IV, 3) уже потому невѣроятно, что Сократъ затрогивалъ эти вопросы только съ крайней осторожностью. Онъ даже и на монотеизмъ не настаиваетъ рѣзко; у Ксенофонта, также какъ и у Платона, онъ говоритъ большею частью о «богахъ», даже враги не обвиняли его въ отрицаніи ихъ ³⁾.— О *δαίμονιον* ср. литературу у *Überweg's I*, 107 и изслѣдованіе *Zeller's II*³. 68 ff.

Разсматриваемая въ общемъ, дѣятельность Сократа, противопоставляющаго идеаль разума господствующему релятивизму, представляетъ попытку нравственнаго преобразованія жизни посредствомъ науки; и въ результатѣ эта попытка дала среди друзей философа самыя высокія продукты античной мысли. Но господствующій въ его дѣятельности принципъ размысленія о своемъ внутреннемъ мірѣ и то одушевленіе, съ которымъ Сократъ, презирая прелести внѣшняго существованія, обращался къ духовной жизни, были слишкомъ новы и чужды греческому міру; и вотъ почему воплощенная въ его личности философія, отдѣлившись отъ него, какъ своего перваго источника, приняла между прочимъ также и уродливыя формы.

¹⁾ Xen. Mem. I, 1 и IV, 7.

²⁾ Ibid. I, 4 и IV, 3.

³⁾ Они упрекали его только къ по-

пыткѣ ввести новыя божества, вмѣсто національныхъ, вѣроятно, намекая, главнымъ образомъ, на *δαίμονιον*.

§ 28. Подъ именемъ *сократовцевъ* принято подразумѣвать нѣсколько школъ, основанныхъ лицами, въ различной степени соприкасавшимися съ Сократомъ. Вскорѣ послѣ его смерти они выступили съ воззрѣніями, которыя по своему содержанію и направленію вполнѣ принадлежали эпохѣ греческаго просвѣщенія. При болѣе близкомъ разсмотрѣніи становится ясно, что все эти лица и ихъ ученія имѣли гораздо больше общаго съ софистикой ¹⁾, чѣмъ съ Сократомъ, и что «сократовскій духъ», замѣтный еще у Эвклида, Антисвена и Аристиппа, по мѣрѣ развитія школъ, все болѣе и болѣе исчезаетъ. Такъ-называемыя «сократовскія школы» должны были бы считаться скорѣй развѣтвленіями софистики, слегка затронутыми на своемъ пути сократовскимъ гениемъ. Ихъ четыре: мегарская, элидо-эретрійская, циническая и киренская.

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

Основатель мегарской школы *Эвклидъ* думалъ, что придастъ содержаніе элейскому понятію бытія, если отождествитъ его съ сократовскимъ понятіемъ добра. Но онъ все-таки не преодолѣлъ отвѣченной пустоты парменидовскаго принципа. Онъ опредѣлилъ добро, какъ единственно существующее ²⁾, вѣчно само себя равное, лишь называемое у людей различными именами ³⁾; различныя добродѣтели онъ истолковалъ ⁴⁾, какъ измѣняющіяся названія одной неизмѣнной добродѣтели, именно — знанія (оно здѣсь, какъ и у элейцевъ, отождествлено съ бытіемъ); онъ отрицалъ бытіе всего кромѣ добра ⁵⁾; но все это не способствовало ни развитію этики, ни обогащенію теоретическихъ познаній, а только свидѣтельствовало о продолженіи бесплодной діалектики въ элейскомъ направленіи софистики. Въ области этики мегарцы не сдѣлали ровно ничего; только одному изъ нихъ, *Стилпону*, который впослѣдствіи сталъ во главѣ школы, приписываютъ особую этическую теорію; впрочемъ, въ ней онъ заимствовалъ воззрѣнія циниковъ. Въ метафизикѣ мегарцы ограничивались утвержденіемъ единства всего

¹⁾ Напр., Аристотель справедливо называетъ Аристиппа софистомъ. *Met.* III, 2.

²⁾ *Cic. Acad.* II, 42. 129.

³⁾ *Diog. Laert.* II, 106.

⁴⁾ *Ibid.* VII, 161.

⁵⁾ *Ibid.* cf. *Euseb. praep. ev.* XIV, 17.

существующаго, и въ своемъ косвенномъ доказательствѣ этой мысли подражали аргументаціи элейцевъ. *Діодоръ Кронъ* прибавилъ къ зеноновскимъ аргументамъ противъ движенія—новые, конечно, менѣе важные и болѣе хитрые ¹⁾; и въ нихъ, какъ у Зенона, главную роль играла невозможность построить континуумъ изъ суммы дѣлимыхъ величинъ. Таково же направленіе изысканій мегарцевъ о категоріяхъ модальности, ибо ихъ утвержденіе, что возможно только дѣйствительное ²⁾, и знаменитое доказательство Діодора Крона (*χρησθων*) ³⁾, основанное на томъ, что недѣйствительное не можетъ быть названо возможнымъ, такъ какъ оно своимъ неосуществленіемъ обнаруживаетъ свою невозможность,—очевидно направлены также на то, чтобы опровергнуть (только болѣе отвлеченнымъ образомъ) бываніе и перемѣну ⁴⁾.

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

Эвклидъ изъ Мегары былъ самымъ старымъ и самымъ вѣрнымъ другомъ Сократа. Про его жизнь извѣстно только то, что онъ былъ немого младеже Сократа, и значительно пережили его. По смерти учителя въ его гостепріимномъ домѣ собрались всѣ друзья послѣдняго. Въ это время вокругъ него образовалась школа, которая существовала въ теченіи всего четвертаго вѣка. О большинствѣ ея послѣдователей намъ извѣстны одни лишь имена. Больше свѣдѣній имѣемъ мы только объ Эвбулидѣ изъ Милета, учителѣ Демосоена, о Діодорѣ Кронѣ изъ Аесъ въ Каріи (умеръ въ 307), и главнымъ образомъ, о Стиллионѣ изъ Мегары, который жилъ около 380—300 г. (Diog. Laert. II, 113 ff.) и своими поученіями возбуждалъ всеобщее удивленіе; онъ соединилъ мегарскую диалектику съ цинической этикой и чрезъ это рѣшающимъ образомъ повліялъ на своего главнаго ученика, основателя стоической школы—Зенона. Младшимъ его современникомъ былъ Алексинъ изъ Элиды.

Главнымъ спорнымъ вопросомъ относительно мегарской школы является то предположеніе, что изложеніе ученія объ идеяхъ въ диалогѣ «Софисты» (246 в. 248 ff.) нужно относить къ мегарцамъ. Это предположеніе высказалъ впервые *Schleiermacher* (Plato—Übersetzung V, 2, 140 f.), опровергали его *Ritter* (Über die Philos. der meg. Schule, Rhein, Mus. 1828) и *Mallet* (а. а. О

¹⁾ Сохранились у Sext Empir. adv. math. X, 85 ff.

²⁾ Arist. Met. IX, 3.

³⁾ Ср. Cic. de fato 6, 12 ff. Позднѣйшіе философы, напр., Хризиппъ, подробно разсматривали эту аргументацію.

⁴⁾ Такъ какъ самъ Аристотель приводитъ положеніе о возможности только дѣйствительнаго, какъ общее всѣмъ

мегарцамъ, то едва-ли могло оно возникнуть изъ полемики противъ аристотелевскихъ категорій *ἔνδεκα* и *ἐνεργεια*; однако возможно, что позднѣйшіе мегарцы, напр., Діодоръ, развили его именно въ этомъ смыслѣ. Ср. *Hartenstein*, Über die Bedeutung der megarischen Schule für die Gesch. der metaphys. Probleme (in Hist. philos. Abhandlungen 127 ff.).

XXXIV f.), приняло большинство и между прочимъ *Brandis* и *Prantl*, а *Zeller* 1⁴, 215 ff. защищалъ. Если упорно приписывать этотъ діалогъ Платону, то дѣйствительно трудно пристроить находящееся въ немъ ученіе объ идеяхъ. Предположить основательницей такого важнаго ученія, какъ напр., ученія о безтѣлесныхъ идеяхъ (*ἀσώματα εἶδη*), какую-нибудь другую школу (*Ritter*) тѣмъ болѣе нельзя, что Аристотель (*Met.* I, 6 и *Eth. Nik.* I, 4) несомнѣнно указываетъ на Платона, какъ на автора такого ученія. Въ другихъ сократовскихъ школахъ этому ученію совсѣмъ нѣтъ мѣста. Но такъ мало согласуется оно и со всеми остальными свидѣніями о мегарцахъ: за исключеніемъ этого мѣста, иагда на него не указывается даже и намекомъ. II въ немъ заключается такое рѣзкое противорѣчіе съ отвлеченнымъ ученіемъ мегарцевъ о бытіи, что, даже признавая постепенность въ развитіи этой школы, его, все таки, нельзя устранить 1). Съ другой стороны, видно, что описаніе этого ученія объ идеяхъ въ діалогѣ «Софистъ» до мелочей вполне согласуется съ тѣмъ періодомъ платоновской философіи, который изложенъ въ Цирѣ 2) (ср. преимущественно *Symp.* 211 a). Поэтому остается только одно: или признать, что Платонъ самъ опровергъ свои первоначальныя теоріи и ихъ друзей (*φίλοι*), или искать автора этой критики платоновской философіи въ какомъ-нибудь приверженцѣ элеатскихъ ученій—современникѣ Платона (см. подробности гл. V). Но въ обоихъ случаяхъ мегарцамъ нельзя приписывать ни изложенное въ «Софистѣ» ученіе объ идеяхъ, ни тѣсно съ нимъ связанныю и также несомнѣнно платоновскую теорію познанія (о чувственности познанія становленія (*γένεσις*), т.-е. міра тѣлеснаго, и объ основаніи на понятіяхъ познаній сущности (*εἶδη*),—т.-е. нетѣлесныхъ идей).

Единственно, что достойно вниманія въ мегарской школѣ, это развитіе, которое она дала софистическому искусству—*эристикѣ*. Изъ ихъ отвлеченнаго ученія объ единствѣ существующаго вытекалъ скептическій взглядъ на всѣ отдѣльныя познанія, а также и отрицательный характеръ ихъ учительской дѣятельности. Объ Эвклидѣ говорятъ, что въ полемикѣ онъ употреблялъ особый пріемъ: не нападая на доказательства, именно на посылки, онъ прямо черезъ *deductio ad absurdum* опровергалъ заключеніе 3). Стилонъ утверждалъ вѣстѣ съ цинико-софистами, что, вслѣдствіе принципа тождества, никакому субъекту нельзя приписывать отличный отъ него

1) *Zeller* II², 322, кажется, полагаетъ, что ученіе объ идеяхъ Эвклида съ развитіемъ школы «уступило» мѣсто ученію объ единствѣ. Но такъ какъ послѣднее существовало уже съ самаго начала въ формѣ элеатизма, то скорѣе можно было ожидать какъ разъ обратнаго, т.-е. постепеннаго разложенія элеатскаго единства на множественность идей, что и было сдѣлано Платономъ.

2) Въ немъ, во всякомъ случаѣ (см. *Zeller* 1⁴, 216), почти лишь намеками говорится объ идеяхъ, какъ причинахъ міра явленій. Представленіе объ *οὐσία* какъ *αἴτια* введено позднѣе въ *Phaedo*, *Phileb.* и послѣднихъ частяхъ *Respub.* ср. главу V.

3) *Diog. Laert.* II, 107.

предикатъ; а младшіе ученики, Эвбулидъ и Алексинъ ¹⁾, прославились изобрѣтеніемъ такъ-называемыхъ заколдованныхъ заключеній, т.-е. такихъ вопросовъ, что всѣ мыслимые и взаимноисключающіе отвѣты на нихъ необходимо должны заключать въ себѣ противорѣчіе.

Ср. *Prantl*, *Gesch. d. Log.* I, 33 ff.; *Diog. Laert.* II, 108 приводятъ семь такихъ оборотовъ: «лжець», затѣмъ три равнозначныхъ «прикрытый», «спрятанный» и «электра» — дальше «рогатый», наконецъ «куча» (*Sorites*) и «шляпниковъ», которые и утвердительно, и отрицательно сводятся къ Асегену Зенона (§ 20). Подобно софистическимъ остротамъ, и эти основаны, главнымъ образомъ, на двусмысленности словъ. Живой интересъ къ нимъ въ древности отличается почти патологическимъ характеромъ.

Еще незначительнѣе *элидо-эретрійская* школа, основанная любимымъ ученикомъ Сократа, *Фэдономъ*, въ его родномъ городѣ Элидѣ, и перенесенная позднѣе *Менедемомъ* на свою родину въ Эретрию, гдѣ она заглохла въ началѣ 3-го столѣтія. Ходъ ея развитія, кажется, сходенъ съ ходомъ развитія мегарской школы: Фэдонъ въ существенномъ былъ согласенъ съ Эвклидомъ ²⁾; а Менедемъ, прошедшій академию и школу Стильпона, вмѣстѣ съ послѣднимъ обратился къ цинической этикѣ. Обѣ школы, а также и циническая, подъ конецъ слились со стоической.

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

Фэдонъ, еще въ ранней молодости, былъ афинскимъ военнопленнымъ, и освобожденъ изъ рабства только незадолго до смерти Сократа по его просьбѣ, черезъ посредство одного изъ его друзей. Уже давно начали сомнѣваться въ подлинности приписываемыхъ ему диалоговъ; во всякомъ случаѣ, изъ литературной дѣятельности этой школы дошло такъ же мало, какъ и изъ мегарской. Менедемъ, умершій скоро послѣ 278-го года, 74-хъ лѣтъ отъ роду, — происходилъ изъ нижнихъ слоевъ общества и добился всеобщаго уваженія (*Diog. Laert.* II, 125 ff.). Нельзя настаивать на достоверности его, впрочемъ, очень далекаго и скоро проходящаго, отношенія къ академіи. Отъ остальныхъ сочленовъ этой школы остались одни имена.

§ 29. Гораздо большее значеніе имѣютъ двѣ другія школы: циническая и киренская. Въ нихъ, непосредственно вслѣдъ за Сократомъ и подъ вліяніемъ его этическихъ ученій, рѣзкія противорѣчія въ нравственныхъ и соціальныхъ воззрѣніяхъ Греціи

¹⁾ Имя котораго было ради имени школы именовано въ *Ἐλευθίνος*: *Diog.* II, 109.

²⁾ Подъ непосредственнымъ вліяніемъ котораго онъ находился во время пребыванія въ Мегарѣ.

приняли твердыя, опредѣленные формы. Имъ обѣимъ свойственны и равнодушіе къ теоретической наукѣ, и пониманіе философіи, какъ искусства жить; да и ученія той и другой школы развились изъ софистическаго кругозора, опираясь только отчасти на положенія Сократа. Но въ своихъ взглядахъ на значеніе человѣка и на отношеніе индивидуума къ культурному обществу—они представляютъ діаметральную противоположность направленій, столь типичную для античнаго міра. То и другое ученіе, какъ результатъ культурно-философскаго движенія софистики, содержатъ въ себѣ размышленія древней Греціи о цѣнности цивилизаціи для индивидуальной жизни и ея потребностей. И этотъ общій обѣимъ школамъ вопросъ сближаетъ ихъ между собою, не смотря на противоположность отвѣтовъ.

Циническая школа была основана *Антисономъ* изъ Афинъ, и начала пользоваться большою популярностію вслѣдствіе оригинальнаго явленія *Диогена Синопскаго*. Изъ ея послѣдующихъ приверженцевъ надо отмѣтить Кратета изъ Эпивъ съ его женой Гипшархіей и братомъ послѣдней—Метроклемъ.

Антисонопъ, родившійся около 440 г., неполноправный гражданинъ Афинъ, ученикъ Горгія, уже былъ учителемъ-софистомъ до того, какъ завязались его отношенія къ Сократу, горячимъ почитателемъ котораго онъ сталъ послѣдствіемъ. Послѣ смерти Сократа онъ основалъ въ гимназій Киносаргъ школу и нѣкоторое время еще стоялъ во главѣ ея. Изъ его многочисленныхъ произведеній сохранились только небольшіе отрывки (Diog. Laert VI. 15 ff.), собранные *A. W. Winkelmann'омъ* (Zurich 1842).—*Ср. Chappuis, Antisthène* (Paris 1854).—*К. Barlen, A. u. Platon* (Neuwied 1881).—*К. Urban, Über die Erwähnungen der Philos. des Ant. in den platonischen Schriften* (Königsberg 1882).—*F. Dümmler, Antisthenica* (Halle 1882).

Диогенъ—безумствующій Сократъ (Σωκράτης μακροβρεχός)—бѣжалъ изъ своего роднаго города въ Афины, обвиненный въ поддѣлкѣ монеты. Онъ старался украсить свою чудаческую жизнь пролетарія мудростію Антисонона, и утверждалъ, что послѣдовательно проводить на практикѣ ученіе послѣдняго. На старости лѣтъ онъ былъ воспитателемъ въ домѣ Ксениады въ Коринѣ, и тамъ умеръ въ 323-мъ году. *Ср. К. W. Göttling, D. der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats* (Ges. Abhandl. I, 251 ff.).—*К. Steinhart* (Ersch u. Gruber I, 25, 301 ff.).

Кратетъ изъ Эпивъ, приблизительно современникъ Стиксиана, раздалъ, какъ говорятъ, все свое состояніе, чтобы посвятить себя образу жизни циниковъ; и эту нищенскую жизнь раздѣляла съ нимъ его богатая и знатная жена. Свѣдѣнія же объ его шуринѣ Метроклѣ носятъ исключительно анекдотическій характеръ.—Можно было бы еще, пожалуй, назвать финикійскаго раба Мениппа: *см. Zeller II³, 245, 3.*

Какъ мегарцы признавали существующимъ только одно добро, такъ для циниковъ, въ свою очередь, единственнымъ содержаниемъ, единственною цѣлью жизни стала добродѣтель; и съ такой же элейской односторонностью они отклонили и отвергали всѣ другія цѣли. Хотя они и учили, подобно Сократу, что добродѣтель состоитъ въ знаніи, но главное значеніе придавали практической сторонѣ—хорошимъ поступкамъ, и именно послѣдовательному проведенію нравственныхъ правилъ въ жизнь ¹⁾. Поэтому и научнымъ изысканіямъ они придавали значеніе лишь настолько, насколько они служатъ этическимъ цѣлямъ.

Къ этому присоединилось еще то, что въ гносеологическомъ отношеніи и циническая школа тоже стала на почву софистическаго скепсиса. Требуя выясненія сущности вещей посредствомъ опредѣлений, Антисоенъ какъ будто сходится съ Сократомъ ²⁾; но при дальнѣйшемъ развитіи этого постулата онъ приходитъ къ мнѣнію Горгія о невозможности приписывать какому-либо субъекту сколько-нибудь отличный отъ него предикатъ, и утверждаетъ даже, что возможны одни лишь тождественныя сужденія ³⁾. Поэтому опредѣлимымъ ⁴⁾ онъ считаетъ только сложное, все же простое можно лишь обозначать присущимъ ему индивидуальнымъ названіемъ ⁵⁾, которое опять-таки не можетъ схватить самой сущности вещи. Такимъ образомъ, эта теорія познанія перешла въ явный скептицизмъ, выразившійся, между прочимъ, также и въ томъ, что Антисоенъ усвоилъ себѣ софистическое ученіе о невозможности противорѣчія ⁶⁾.

Это чисто софистическое ограниченіе познанія предѣлами простаго наименьшаго пріобрѣло, какъ явный номинализмъ, рѣзкое полемическое направленіе,

¹⁾ Такая послѣдовательность и строгая, осерьезная основательность лежала уже въ характерѣ самаго Антисоена, Диогенъ же, конечно, думалъ, что онъ долженъ еще переиграть его въ этомъ.

²⁾ Онъ авторъ опредѣленія: λόγος ἐστίν ὁ τὸ τί ᾗ ἔστι ἐρῶν

³⁾ Arist. Met. V, 29 даетъ право думать, что ифего въ dialogѣ Sophistes 251 b относится къ Антисоену.

⁴⁾ Ср. Arist I, а. и ibid. VIII, 3.

⁵⁾ Въ платоновскомъ изображеніи (Theaet. 201 ff.) логически вѣрное ядро всего ученія циниковъ, состоя-

щее въ томъ, что послѣдніе признаки (τὰ πρότα), на основаніи которыхъ можно опредѣлять все остальное, сами неопредѣлимы и не могутъ быть сведены на что-нибудь другое, выставлено въ тѣсной связи съ предположеніемъ, что эти послѣдніе элементы понятій суть στοιχεῖα, изъ которыхъ реально состоятъ всѣ вещи. Это предположеніе въ извѣстномъ смыслѣ сходно съ гомеомеріями Анаксагора и въ то же время напоминаетъ ученіе объ идеяхъ Платона.

⁶⁾ Arist. Met. V, 29.

выставленное противъ ученія объ идеяхъ. Древнее преданіе приписываетъ Антиссену и Діогену грубыя, язвительныя насмѣлки надъ платоновскою теоріей: «столь вижу, а стольности (т.-е. самой сущности стола—его идеи) не вижу» (τράπεζαν ὄρω, τραπεζότητά δ' οὐκ ὄρω, Diog. Laert. VI, 53; cf. Schol. in Arist. 66, b, 45 etc. Zeller, II^s, 255). Для нихъ въ natura rerum существовали лишь единичные предметы, родовыя же понятія были только безсодержательными именами. Въ то же время становится понятнымъ, почему они, убѣжденные въ логической неопредѣлимости сущности предметовъ, считали ее познаваемой только посредствомъ чувственного воспріятія и, такимъ образомъ, впадали въ самый грубый матеріализмъ, признающій действительнымъ только то, что можно схватить руками. Къ этому, вѣроятно, относятся намеки въ диалогѣ Сократъ 246, а также въ платоновскомъ *Teetetъ* 155 e, *Федонъ* 79 f. Ср. *Natorp, Forschungen* p. 198.

Но тѣмъ исключительное сосредоточивается наука циниковъ на ихъ, правда, въ теоретическомъ отношеніи очень бѣдномъ ученіи о добродѣтели. Добродѣтель достаточна для удовлетворенія стремленія къ блаженству, и только она одна. Она есть не только наивысшее, но и единственное благо, единственно вѣрное средство къ достиженію счастія. Съ другой стороны, кромѣ этого имущества духовнаго и поэтому прочнаго, не подверженнаго никакимъ вліяніямъ вѣшной судьбы, циники презирали все, что обыкновенно цѣнится людьми. Только добродѣтель имѣетъ цѣну, и только порокъ заслуживаетъ того, чтобы его избѣгали: все остальное безразлично (*ἀδιάφορον*)¹⁾. На этомъ основаніи они проповѣдывали презрѣніе къ богатству, къ роскоши, къ славѣ и чести, къ чувственному наслажденію и чувственному страданію; но, разсуждая съ послѣдовательностью, постепенно доведенною до крайности, они презирали также и всякую радость и всякое украшеніе жизни, всякій стыдъ и обычай, семью и родину.

Навязчивыя поученія этихъ философовъ-нищихъ высказывались преимущественно въ грубыхъ остротахъ, изъ которыхъ много анекдотическаго приписываютъ Діогену. Серьезнаго размышленія въ нихъ мало. Еще Антиссенъ, настаивая на ничтожности всякихъ удовольствій (вѣроятно, противъ Аристиппа), пытался обосновать свое убѣжденіе тѣмъ соображеніемъ, что если это убѣжденіе и невѣрно, то все-таки оно предохранитъ человѣка отъ рабства предъ чувственными наслажденіями²⁾. Но у Діогена это презрѣніе къ вѣшнимъ благамъ переходитъ въ желчный юморъ ничѣмъ не жертвующаго пролетарія. Кромѣ духовнаго развитія, которое онъ еще нѣсколько цѣнилъ³⁾, по крайней мѣрѣ

1) Diog. Laert. VI, 106.

2) Ср. Arist. Eth. Nik. X, 1; но платоновскій Philebus 44^b едва-ли относится къ Антиссену (Zeller II^s, 261, 5)

скорѣе, что это имѣетъ, какъ и въ Resp. 583 ff., подразумеваетъ Демокрита: ср. стр. 129, примѣч. 1-ое, и § 33.

3) Diog. Laert. VI, 68 и въ др. мѣс.

настолько, насколько оно ведет къ добродѣтели, онъ отрицалъ всё проявленія цивилизаціи, объявляя ихъ лишними, бессмысленными и опасными для добродѣтели. Наиболѣе выловны циники въ томъ безстыдетствѣ, съ которымъ они намѣренно оскорбляли обычаи, касающіеся половыхъ отношеній, а также въ равнодушій къ семейной жизни ¹⁾ и къ государству; ибо ихъ космополитизмъ, которымъ хвалился Діогенъ ²⁾, не носилъ позитивнаго характера общечеловѣческаго идеала, а только освобождалъ личность отъ всякихъ рамокъ палочныхъ на нее цивилизаціей. Въ частности циники, подобно ихъ предшественникамъ—софистамъ, порицали рабство, какъ нечто неестественное и несправедливое. Цельзя также не упоминать о томъ, что Антисхоенъ ³⁾, вопреки греческому предубѣжденію, называла работу благомъ (*ἀγαθόν*). —Къ безразличному (*ἀδιάφορα*) циники причисляютъ также и религію. Всѣ мянческія представленія, всѣ обряды религіознаго культа считались условно утвержденными, неестественными и оправдать ихъ можно было развѣ только, какъ аллегорическое изображеніе моральныхъ понятій. Циники исповѣдывали тотъ абстрактный поштивизмъ ⁴⁾, который истинное служеніе Богу находятъ лишь въ добродѣтели.

Основная мысль цинизма во всѣхъ этихъ положеніяхъ та, что человекъ долженъ зависить только самъ отъ себя. Мудрецъ, обладающій развѣ достигнутымъ ⁵⁾, несокрушимымъ ⁶⁾ достоинствомъ—добродѣтелью, преисполненный самоудовлетворенія ⁷⁾ противостоитъ огромному числу глупцовъ. Его награда—полная независимость, уподобляющая его самодовлѣющимъ богамъ ⁸⁾. Чтобы какъ можно меньше зависѣть отъ внѣшнихъ благъ, онъ ограничиваетъ свои потребности до крайностей. Чѣмъ меньше желаній, тѣмъ больше счастья ⁹⁾. Такимъ же свободнымъ чувствуетъ себя мудрецъ-циникъ и по отношенію къ обществу: онъ видитъ общественныя предрассудки, презираетъ общественную молву ¹⁰⁾; его не связываютъ ни законы, ни нравы. Собственное величіе добродѣтельнаго мудреца не нуждается въ цивилизаціи и отвергаетъ ее. Софистическое противоположеніе природы и закона (*φύσις* и *νόμος*) возводится въ принципъ: все, установленное че-

¹⁾ Со времени Діогена, циники предлагали обществу жень, слѣдовательно и общность дѣтей; Diog. Laert. VI, 72. У нихъ это (въ противоположность Платону) составляетъ только одинъ изъ моментовъ въ ихъ цивилизующемъ радикализмѣ.

²⁾ А. а. О. 63; ср. *ibid.* 11, 38, 72, 98.

³⁾ Diog. Laert. VI, 2.

⁴⁾ Cic. de nat. deor. I, 13. 32.

⁵⁾ Но мнѣнію циниковъ добродѣтель, конечно, изучаема, но скорѣе упражненіемъ, чѣмъ посредствомъ научнаго образованія. Diog. Laert. VI, 105; *ibid.* 70.

⁶⁾ Xen. Mem. I, 2, 19.

⁷⁾ Diog. Laert. VI, 11 f.

⁸⁾ *Ibid.* 51.

⁹⁾ Ср. изображеніе Антисхоеномъ самого себя, у Xen. Symp. 4, 34 ff. Въ этомъ смыслѣ цинизмъ доказываетъ, что послѣдствіемъ эвдемонизма является отсутствіе потребностей. Съ эвдемонетической точки зрѣнія отрѣшеніе отъ желаній и ихъ подавленіе должно считаться высшей цѣлью.

¹⁰⁾ Такъ Діогенъ принялъ прозвище *κύνων* (собака), которое раньше, вѣроятно, было остротой на мѣстопрѣзваніе школы—гимназія Киносаргъ.

ловѣческими средствами, считается неестественнымъ, отчасти излишнимъ, а отчасти развращающимъ; и среди довольства и красоты греческой цивилизаціи циники проповѣдуютъ возвращеніе къ природному состоянію, освобожденному отъ опасностей культуры, но лишённому вмѣстѣ съ тѣмъ и ея благъ.

§ 30. Полную противоположность угрюмой добродѣтели циниковъ представляетъ жизнерадостная философія *киренцевъ*. Ихъ глава— *Аристиппъ*, происходилъ изъ Кирены и былъ свѣтскимъ человѣкомъ; онъ нѣкоторое время принадлежалъ къ сократовскому кружку, но, впрочемъ, велъ странническую жизнь софиста. Черезъ дочь его Арету ученіе перешло къ его внуку, *Аристиппу Младшему*. Но вскорѣ послѣ этого школа раздѣлилась на различныя вѣтви, влѣдствіе тѣхъ оборотовъ, какіе придавали основной мысли Аристиппа такіе люди, какъ *Теодоръ атеистъ*, *Аникеридъ* и *Гегезій*. Изъ позднѣйшихъ послѣдователей назовемъ *Элгемера*.

Нельзя съ точностью опредѣлить годъ рожденія и смерти Аристиппа. Его жизнь обнимаетъ около 30—40 лѣтъ 5-го и 4-го столѣтій (435—360). Слава Сократа привлекла его въ Афины еще въ молодости; не разъ и впоследствии возвращался онъ туда же. Нѣтъ основанія сомнѣваться въ пребываніи Аристиппа при сиракузскомъ дворѣ *Діонсія Старшаго* и *Младшаго*, гдѣ, вѣроятно, онъ встрѣтился съ *Платономъ*. Основаніе школы въ родномъ городѣ, роскошной, богатой Киренѣ, отнесенъ, вѣроятно, къ концу его жизни, такъ какъ всѣ известные послѣдователи школы были значительно моложе его. Ср. *H. v. Stein, De vita Aristippi* (Göttingen 1855) и его же *Geschichte des Platonismus II, 60 ff.*

Приспособленіе его ученія къ потребностямъ школы было исполнено ¹⁾, по всей вѣроятности, внукомъ Аристиппа, ученикомъ своей матери (*μυτροβίαχτος*), о которомъ кромѣ этого ничего не извѣстно. Теодоръ, изгнанный изъ своей родины — Кирены вскорѣ по смерти *Александра Великаго*, прожилъ временно въ Афинахъ и при египетскомъ дворѣ, но потомъ возвратился въ Кирену. *Аникеридъ* и *Гегезій* (*πρωϊστιατος*) были современниками *Птолемея Лага*; послѣдній написалъ сочиненіе, которое *Цицеронъ* приводитъ подъ заглавіемъ *Ἀποχρητῶν*—не выносящій жизни (*Tusc. I, 34, 84*). *Элгемеръ*, должно быть изъ *Мессены* (ок. 300 г.), вложилъ свои воззрѣнія въ часто упоминаемомъ у древнихъ (*ερα ἀναγραφή*)—свщенный документъ. Ср. *O. Sieroca, De E.* (Künisberg 1859).

Небольшіе отрывки у *Mullack'a II, 397 ff.*—Ср. *J. P. Thrige, Res Cyrenensium* (Kopenhagen 1878).—*A. Wendt, De Philos. Cyrenaica* (Göttingen 1841).—Привлекательное и толковое изображеніе даетъ *Wieland, Aristipp, 4. Bd.* (Leipzig 1800 ff.).

Въ теоретическомъ обоснованіи своего взгляда на жизнь

¹⁾ По *Euseb. praep. ev. XIII, 18, 31*, ср., впрочемъ, *Zeller II³, 296*.

Аристиппъ опирался на ученіе Протагора ¹⁾, также какъ Анти-сөөнъ—на ученіе Горгія; а именно: онъ развилъ релятивизмъ протагоровской теоріи воспріятій въ замѣлательную психологію чувствованій. Чувственное воспріятіе свидѣлствуетъ только о нашихъ собственныхъ состояніяхъ (πάθη), а не о тѣхъ предметахъ которые ихъ вызываютъ (τὰ κερσιστάτα τὰ πάθη) ²⁾. Последнія недоступны познанію. Наше знаніе касается только измѣненій въ нашемъ собственномъ существѣ, а только это то и важно для насъ. Ощущенія, въ смыслѣ сознанія нашего собственного состоянія, всегда истинны ³⁾. Поэтому киренцы относились къ естествознанію скептически и съ полнымъ равнодушіемъ. Протагору же они слѣдуютъ и тогда, когда утверждаютъ, придавая своей теоріи индивидуалистическій оттінокъ, что каждый можетъ знать только собственные ощущенія; при чемъ даже фактъ одинаковаго для всѣхъ лицъ наименованія представленій еще не свидѣлствуетъ ⁴⁾ объ одинаковости содержанія представленій.

Что эти размышленія о теоріи познанія были нужны школѣ Аристиппа для обоснованія этики, а сами ея не вызывали, это доказывается вѣростепеннымъ значеніемъ ихъ въ позднѣйшей систематикѣ этой школы. Тамъ въ пяти частяхъ трактуется (по Sext. Emp. adv. Math. VII, 11) о благѣ и злѣ, о состояніяхъ души (πάθη), о поступкахъ, о виѣнныхъ причинахъ и только подъ концемъ о критеріяхъ истины (πίστες).

Основной вопросъ для киренцевъ (какъ и для циниковъ),—вопросъ, въ чемъ состоитъ человѣческое блаженство. Поэтому они въ душевныхъ состояніяхъ, которыми ограничивается познаніе, ислѣдуютъ только моменты удовольствія или неудовольствія. Какъ Протагоръ сводилъ теоретическое содержаніе воспріятія на различныя движенія, такъ и киренцы старались вывести тонъ чувствованія изъ различныхъ состояній движенія, въ которыхъ находится воспринимателій ⁵⁾. Тихому движенію (λεῖα κίνησις), учили они, соответствуетъ удовольствіе (ἡδονή), рѣзкому (τραχεῖα κ.)—неудовольствіе (κόπος), спокойствію же—отсутствіе удовольствія и неудовольствія (ἀηδονία καὶ

¹⁾ Которое онъ, должно быть, узналъ черезъ своего согражданина математика Θεодора (ср. Plato, Theaetet).

²⁾ Sext. Emp. adv. Math. VII, 191 ff.

³⁾ Ibid., далѣе Diog. Laert. II, 92.

⁴⁾ Sext. a. a. O. 195.

⁵⁾ Euseb. l. c. Diog. Laert. II, 86 ff. Вѣроятно, также къ Аристиппу относится изображеніе въ платоновскомъ Phileb. (42 ff.), которое проводитъ это ученіе въ непосредственную связь съ τὰ κατὰ φύσιν. Zeller II³, 303.

ἀπορία) Такъ какъ эти три возможности обнимаютъ весь рядъ чувствованій, то, слѣдвательно, существуютъ только всего два, а ближайшимъ образомъ, три состоянія (πάθη): пріятныя (ἡδέα), непріятныя (ἀλγεῖνά) и безразличныя промежуточные состоянія (τὰ μετὰ) ¹⁾. Но такъ какъ изъ трехъ возможныхъ состояній стоитъ стремиться только къ удовольствію, то удовольствіе (ἡδονή) является единственной цѣлью желаній (τέλος), т.-е. блаженствомъ или самымъ добромъ. Что приноситъ удовольствіе—то хорошо, что причиняетъ неудовольствіе—дурно; все остальное безразлично.

Такимъ образомъ этотъ гедонизмъ отвѣчаетъ на вопросъ о содержаніи понятія добра, на который принципиально Сократъ не отвѣтилъ, и содержаніемъ его онъ провозглашаетъ удовольствіе, а именно—всякое удовольствіе безъ различія повода къ нему ²⁾. И ближайшимъ образомъ при этомъ подразумѣвается только единичное, мимутное состояніе удовольствія; для гедонистовъ наивысшее, единственное благо—наслажденіе минутой ³⁾.

Изъ этихъ положеній гедонисты воляѣ справедливо выводятъ, что различіе въ цѣнности отдѣльно взятыхъ ощущеній удовольствія опредѣляется не ихъ содержаніемъ или причиной, а только интенсивностью; при этомъ они утверждали, что чувствованія тѣла обладаютъ бѣльшей интенсивностью, чѣмъ чувствованія души ⁴⁾. Позднѣйшіе послѣдователи, въ особенности Θεόδωρος ⁵⁾, пришли къ заключенію, что мудрецъ не долженъ стѣсняться ни законами, ни обычаями, ни релігиозными раздумьями, но только пользоваться предметами такимъ образомъ, чтобы они какъ можно больше содѣйствовали его удовольствію. И здѣсь также повторяется софистическое противоположеніе природы и закона (φύσις и νόμος) ⁶⁾; естественное, индивидуальное чувство удовольствія признается абсолютнымъ мотивомъ всѣхъ поступковъ. Здѣсь еще грубѣе, чѣмъ въ крайностяхъ цинизма, проявляется эгоистическая, индивидуалистическая и натуралистическая черта, лежащая въ основаніи цостановки одного и того же вопроса въ обѣихъ школахъ.

Позднѣе Аякиверидъ ⁷⁾ старался смягчить этотъ радикализмъ и облагородить стремленіе къ удовольствію. Онъ выше всего ставилъ наслажденія, доставляемая дружбой, семейной жизнью и государственнымъ строемъ, хотя при этомъ онъ не покинулъ прежняго эгоистическаго основнаго принципа, а только придалъ ему болѣе утонченности. Съ этимъ отбѣнкомъ киренскій гедонизмъ сливается уже съ эпикурейскимъ.

Сообразно съ этимъ у Аристиппа добродѣтель отождест-

¹⁾ Sext. a. a. O. 199.

²⁾ Plat., Phileb. 12 d.

³⁾ См. А. Lange, Gesch. des Materialismus, 2 Aufl. Iserlohn 1873; p. 37.

⁴⁾ Diog. Laert. II, 90.

⁵⁾ Ibid. 90.

⁶⁾ Cp. ibid. 93.

⁷⁾ Ibid. 96, cf. Clemens Alex. Strom. II, 417.

вляется со способностью наслаждаться, и цѣнность науки состоитъ въ томъ, что она приготовляетъ человѣка къ истинному наслажденію. Истинное наслажденіе достигается только посредствомъ разсудительнаго самообладанія (φρόνησις)¹⁾; необходимый для этого умъ освобождаетъ отъ предразсудковъ и научаетъ, какъ воспользоваться благами жизни самымъ разсудительнымъ способомъ. Онъ прежде всего сообщаетъ мудрецу увѣренность въ самомъ себѣ, которая не позволяетъ ему увлечься неудержимымъ потокомъ вѣшняго міра; онъ научаетъ его даже и въ наслажденіи оставаться господиномъ самого себя и того, что окружаетъ его. И киреецъ, и циникъ стремятся къ обособленію индивидуума отъ общаго міроваго теченія: одинъ ищетъ это обособленіе въ самоотреченіи, другой—въ господствѣ надъ наслажденіемъ; и Аристиппъ былъ правъ, считая послѣднее болѣе труднымъ и цѣннымъ, чѣмъ первое²⁾. Въ противоположность удаляющемуся отъ свѣта идеалу циника гедонистъ рисуетъ образъ мудреца, вполнѣ свѣтскаго человѣка: мудрецъ открыто наслаждается жизнью, цѣнитъ удовольствія тѣла, духовныя радости, богатство и знатность, безъ излишней щепетильности и обдуманно пользуется предметами и людьми; но при этомъ никогда не забывается въ своихъ наслажденіяхъ, управляетъ своими стремленіями, никогда не желаетъ невозможнаго и, даже въ менѣе счастливыя минуты, умѣетъ сохранить спокойствіе и бодрость духа.

Въ этихъ положеніяхъ (напоминающихъ Сократа) Аристиппъ идетъ уже дальше принципа минутнаго наслажденія: напримѣръ, онъ уже считаетъ недобрымъ тотъ поступокъ, который въ цѣломъ влечетъ за собой больше неудовольствія, чѣмъ удовольствія, и на этомъ основаніи предлагаетъ въ общемъ подчиненіе обычаю и закону. Еще дальпе пошелъ Осодеръ, видѣвшій³⁾ назначеніе (τέλος) человѣка не въ единичномъ наслажденіи, а въ свѣтломъ его настроеніи (χαρά), что тоже составляетъ переходъ къ эпикурензму.

Если, съ одной стороны, основное положеніе Аристиппа,—что только просвѣщенный человѣкъ способенъ наслаждаться,—счастливо оправдалось на немъ самимъ, благодаря его темпераменту и обстоятельствамъ жизни, то, съ другой стороны, его школа вывела изъ принципа гедонизма другое неопровержимое свидѣствіе, а именно—*неснижизмъ*. Если всю цѣлу жизни составляетъ удовольствіе, то у большинства людей жизнь не достигается своей цѣли, а слѣдовательно, и не имѣетъ никакой цѣны. Эта мысль принадлежитъ Герезію, и ею онъ внесъ разложеніе въ ученіе Аристиппа. Онъ училъ, что стремленіе къ

¹⁾ Diog. Laert. II, 91.

²⁾ Diog. Laert. II, 75.

³⁾ Ibid. 98.

блаженству не удовлетворяю ¹⁾: никакой умъ, никакое богатство не избавляетъ насъ отъ тѣхъ страданій, какія назначены природою нашему тѣлу, а самое высшее, чего мы можемъ достигнуть, къ чему должны стремиться, какъ къ своему назначенію (τέλος), это—отсутствие страданій, и его намъ вѣрнѣе всего сулитъ смерть ²⁾. Иходя изъ этого взгляда, онъ сообщилъ отдѣльнымъ этическимъ ученіямъ многое такое, что болыше приблизило ихъ къ предисловіямъ пириковъ, чѣмъ даже нѣкоторыя изреченія Аристотеля.

Обособленіе индивидуума выказывается также и угедонистовъ въ равнодушіи къ государственной жизни. Аристотель любилъ свою странническую жизнь софиста, такъ какъ, благодаря ей, свобода его не была ограничена ³⁾ никакимъ участіемъ въ государственной сферѣ. Теодоръ ⁴⁾ называлъ своимъ отечествомъ весь міръ, а патриотическое самопожертвованіе—глупостью, и мудрецъ долженъ стоять выше ея; все это—изреченія, почти дословно согласныя съ циниками, въ которыхъ упадокъ греческаго духа находилъ свое характерное выраженіе.

Религозныя вѣрованія принадлежали также къ тому, что отвергала скептическая индифферентизмъ гедонистовъ. По ихъ мнѣнію, освобожденіе отъ религозныхъ предразсудковъ было необходимо мудрецу (Diog. Laert. II, 91). Но неизвѣстно, противопоставляли ли они позитивной религіи какое-либо другое воззрѣніе. Теодоръ открыто признавалъ атеизмъ; а Эвгемеръ изобрѣталъ для объясненія вѣры въ боговъ до сихъ царь называемую его именемъ теорію (въ павійшей антропологии ей опять придано большое значеніе), по которой культъ боговъ и героевъ считался развившимся изъ поклоненія властителямъ и другимъ замѣчательнымъ личностямъ. (Cic. de nat. deor. I, 42, 119; Sext. Emp. adv. math. IX, 17). ~~XXXXX~~

5. Матеріализмъ и идеализмъ. Демонритъ и Платонъ.

Эпоха греческаго просвѣщенія подорвала дѣтское довѣріе въ возможность человѣческаго познанія и тѣмъ остановила развитіе естествознанія. Вообще наукѣ грозила опасность потерять свое достоинство и только что пріобрѣтенную самостоятельность, вслѣдствіе приспособленія къ нуждамъ практической жизни. Но, съ другой стороны, кругъ научной работы, все таки, расширился, такъ какъ въ этомъ періодѣ преобладающее значеніе получили психологическій интересъ: говоря языкомъ древнихъ,

¹⁾ Ibid. 94 ff.

²⁾ Лекція Гервеція περὶ βλαπτέων βίων, говорятъ, записаны въ Александріи, потому что онъ слишкомъ многихъ ус-

нѣлъ склонять къ самоубійству: Cic. Tus. I 34, 83.

³⁾ Xen. Memor. II, 1, 8 ff.

⁴⁾ Diog. Laert. II, 98.

къ физикѣ присоединилась логика и этика. Основныя понятія психической жизни стали на ряду съ понятіями физическаго существованія. Было сознано участіе самого субъекта въ чело-вѣческомъ міровоззрѣніи; изслѣдованіе понятій открыло сущность научнаго изысканія и формулировало ее, какъ законъ подчиненія частнаго общему. Въ то же время умъ дошелъ до сознанія, что наука не можетъ дать удовлетворенія, если не научить понимать, имѣющую свое особое назначеніе, чело-вѣческую жизнь въ ея связи съ вѣншимъ міромъ.

Вначалѣ развитіе субъективнаго момента шло самостоя-тельно, какъ бы въ противоположность объективному; но вскорѣ оба момента начали проникать одинъ въ другой, и принципы, выработанные съ обѣихъ сторонъ, стали стремиться къ соеди-ненію. Тогда греческая наука достигла наибольшей глубины въ своихъ понятіяхъ, а также и наибольшаго фактическаго распространенія. Въ промежутокъ времени между пелопонесской войной и до Филиппа Македонскаго, когда политическая жизнь грековъ была уже недалеко отъ разложенія, наука созда-вала свои широкія системы и, совершенствуясь, доросла до самыхъ мощныхъ произведеній. Эти произведенія связаны съ тремя именами: Демокрита, Платона и Аристотеля.

Прежде, какъ бы въ видѣ подготовки къ всеобъемлющему синтезу Аристотеля, появляются двѣ метафизическія системы, выразившія самыя крайнія противоположности греческаго мы-шленія: матеріализмъ Демокрита и идеализмъ Платона. Оба вы-росли на томъ кульминаціонномъ пунктѣ греческой культурной жизни, гдѣ восходящая линія переходитъ въ нисходящую (уче-ніе Демокрита, едва на три десятилѣтія раньше ученія Платона, при поразительномъ отсутствіи всякихъ отношеній одного къ другому). Оба развиваются на почвѣ обширной теоріи познанія, примыкая къ философій эпохи просвѣщенія частью отрица-тельно, частью положительно. Оба ученія суть метафизическія системы линаго раціонализма. Оба они захватывали въ своихъ законченныхъ изображеніяхъ всю сумму научныхъ интересовъ того времени. Наконецъ, въ обѣихъ запечатлѣлась основная про-тивоположность философскихъ міровоззрѣній, не сгладившаяся и до сихъ поръ.

Но насколько много между ними сродства, столь же велико и ихъ различіе. Обѣ системы признають ученіе Протагора о

воспріятіи; но Демокритъ возвращается къ старому раціонализму элейцевъ, тогда какъ Платонъ строить изъ сократовскаго ученія о понятіи новый идеальный элейзмъ. Если уже и въ этомъ Демокритъ является болѣе отсталымъ и менѣе оригинальнымъ чѣмъ Платонъ, то такое же отношеніе замѣчается и въ метафизикѣ міра: у Демокрита преобладаетъ физическій принципъ, а у Платона—этический. Поэтому у перваго добавочнымъ элементомъ является опять таки этика, у втораго уже—физика. Въ виду всего этого ученіе Демокрита является всего только попыткой дополнить натурфилософію антропологическими теоріями эпохи просвѣщенія, между тѣмъ какъ платонизмъ развивается изъ ихъ проблемъ въ оригинальное и новое созданіе. Это отношеніе опредѣлило и историческую судьбу обѣихъ философіи: ученіе Демокрита съ самаго начала принуждено было ступать, а Платонъ сталъ геніемъ философіи будущаго.

Смыслъ параллели (часто проводимой и въ древности) между Демокритомъ и Платономъ, которая, вопреки общепринятымъ мнѣніямъ, установлена въ нашемъ изложеніи, вполне соответствуетъ требованію исторической вѣрности. Во-первыхъ, хронологически жизнь Демокрита (см. § 31), отъ 460—360 г., протекла двумя десятками лѣтъ позднѣй Протагора и однимъ—позднѣй Сократа. Если его собственно и не затронула личная дѣятельность послѣдняго, то, все таки, надо допустить, что Демокритъ, съ которымъ по учености въ древности могъ равняться только Аристотель, не безслѣдно занимался научными трудами софистовъ. Причислять его исключительно къ «дооклестическимъ» философамъ (какъ это дѣлается обыкновенно)¹⁾ было бы справедливо только въ томъ случаѣ, еслибы на немъ совершенно не отразилось вліяніе эпохи просвѣщенія; слѣдующее же за этимъ изложеніе его ученія докажетъ противное. Но настоящее изложеніе не согласно также и съ Шлейермахеромъ и Риттеромъ, которые опредѣлили ученіе Демокрита, какъ родъ софистики. Неправильность, лежащую въ основаніи этого взгляда, достаточно опровергнулъ Zeller (I^e, § 42 ff.). Демокритъ несомнѣнно пользовался воззрѣніями и теоріями софистическаго происхожденія; но онъ ихъ привелъ въ связь съ общей метафизикой, въ общаго не имѣющей ничего сходнаго съ точкой зрѣнія софистовъ. Съ другой стороны, надо признать, что именно эта-то материалистическая метафизика въ общемъ развитіи античнаго мнѣнія, получившаго платоновское направленіе, до пѣкоторой степени играетъ роль бесплоднаго оживающаго стариннаго; сообразно съ этимъ и свидѣнія объ ученіи Демокрита очень источны. Но иначе стоитъ дѣло по отношенію ко всей исторіи общевропейской науки: со временъ Вэкона и Гассенди ученіе Демокрита сдѣлалось метафизической основой современныхъ естественныхъ наукъ, и, какъ бы критически къ нему яв относиться, нельзя отнять у него этого значенія (Ср. *Atb.*

¹⁾ Неудачише всего въ этомъ отношеніи распредѣленіе у *Schwegler-Köstlin'a*, гдѣ объ «атомистахъ» (впро-

чемъ, также и объ Эпидоклѣ и Апакагорѣ) трактуется даже раньше элейцевъ: 3. Auflage p. 51 ff.

Lange, Geschichte des Materialismus, 2 Aufl. I, 9 ff.). А въ этомъ-то именно и заключается его историческая равноправность съ платонизмомъ.

Одно изъ самыхъ замѣчательныхъ явленій въ древней истории литературы, это—полное молчаніе Платона относительно Демокрита¹⁾, о чемъ много говорилось уже въ древности²⁾. Невозможно объяснить этого неважнѣшняго или пренебреженіемъ³⁾; ибо Платонъ подробно останавливается на такихъ людяхъ, какъ диваки и кирены, образъ мыслей которыхъ долженъ былъ бы казаться ему гораздо менѣе симпатичнымъ, а ихъ умственное значеніе гораздо болѣе незначительнымъ. А чтобы Платонъ совершенно ничего не зналъ о Демокритѣ, это уже хронологически совершенно невѣроятно: если даже предположить, что, по причинѣ долгихъ путешествій, Демокритъ началъ⁴⁾ свою литературную дѣятельность сравнительно поздно, то все-таки количество его произведеній требуетъ огнѣ ея начало уже ко времени первыхъ, а тѣмъ болѣе—позднѣйшихъ, сочиненій Платона. Когда Платонъ писалъ Пиръ, Демокриту быто уже около 75-ти лѣтъ. Но тѣмъ страннѣе, что Платонъ, упоминая о всѣхъ предшествовавшихъ философахъ (хотя намекомъ), пропускаетъ не только Демокрита но и вообще атомистическое ученіе⁵⁾. Отсюда слѣдуетъ заключить, что атомизмъ—вѣдь писалъ-ли что-нибудь Левкиппъ, еще сомнительно—въ аттическихъ просвѣщенныхъ кружкахъ не имѣлъ никакого успѣха. Понятно, почему по время софистовъ и Сократа афиняне совершенно равнодушно относились къ естественно-научнымъ работамъ Демокрита⁶⁾; здѣсь занимались другими вопросами; и даже позднѣе, когда Платонъ подъ влияніемъ плагорензма выработывалъ свою натурфилософію, то все таки не взялъ ровно никакой замѣтки изъ сочиненій великаго атомиста.

§ 31. Демокритъ изъ Абдеры, величайшій естествоиспытатель древности, родился около 460 г. Его побудила къ научному труду школа Левкиппа, вѣроятно, еще въ то время, когда къ

¹⁾ Нигдѣ въ сочленіяхъ Платона не встрѣчается имя Демокрита, также не упоминается и объ атомистической теоріи. Не можетъ быть, чтобы Платонъ имѣлъ въ виду Демокрита тамъ, гдѣ онъ говоритъ о материализмѣ (ср. стр. 120); и если R. Hirzel (Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften I, 141 ff.) справедливо относитъ жѣста Resp. 583 ff. и Phileb. 43 f. къ Демокриту, то возникаетъ еще болѣе странное явленіе, что Платонъ обратилъ вниманіе только на этику своего знаменитаго антипода, ср. Natorp, p. 201 ff. Но, вѣроятно, Платонъ намекаетъ въ обидныхъ чертахъ на Демокрита, когда въ Phileb. 28 f. противопоставляетъ анаксагоревому антителеологической механикѣмъ (Hirzel, Preuss. Jahrb. 53, 16): οὐτὶς θεῶν (29 а) сликомъ хорошо согласуется съ mala θεῶν ἐσὶ περὶ φύσιν (44 б).

²⁾ Diog. Laert. III, 25.

³⁾ Кажется, уже Аристотелемъ рассказывалъ глупую исторію о памѣ-

ренномъ сожженіи Платономъ демокритовскихъ книгъ. Diog. Laert. IX, 40.

⁴⁾ Написаніе своихъ μικρὸς διαλογῶν самъ Демокритъ (по Diog. Laert. IX, 41) относить къ 730-му г. по покореніи Трая, т.-е. (ср. Zeller I⁴, 762) къ 420 г.

⁵⁾ Надо отмѣтить, что даже оба діалога—Sophist и Parmenid, принадлежащіе не самому Платону, по все-таки происходяще изъ его кружка, тоже не намекаютъ на атомизмъ, хотя у перваго въ критикѣ ученій о бытій, а у втораго въ діалектикѣ, касающейся единства и множества, былъ къ тому уважительный поводъ.

⁶⁾ Во всякомъ случаѣ характерно сохранившееся у Diog. Laert. (IX, 36) выраженіе Демокрита: ἄλλοι ἐπὶ ἄφρονες καὶ οὐκ ἐπὶ ἐγνώσει. Во время софистическаго движенія въ Афинахъ періода пелопонесской войны плато (ни даже Сократъ) не былъ расположенъ къ серьезному естествоиспытанію Демокрита.

этому союзу принадлежалъ Протагоръ, бывшій на 20 лѣтъ старше Демокрита. Чувствуя живѣйшую склонность къ естественно-научному изслѣдованію, Демокритъ отправился въ долготѣнее странствованіе, увлекшее его не только въ Грецію, но на продолжительный срокъ и въ Египеть и далѣе на востокъ. Время возвращенія и начало его литературной дѣятельности нельзя опредѣлить точно; равно какъ и годомъ его смерти можно только приблизительно считать 360-й. Вернувшись на родину, высоко-чтимый своими друзьями, онъ жилъ въ кругу своихъ учениковъ—по естественно-научнымъ изслѣдованіямъ, но былъ далекъ и чуждъ афинскому просвѣщенному кружку, гдѣ на него тоже не обращали почти никакого вниманія. А, можетъ быть, по временамъ онъ имѣлъ сношенія съ врачомъ Гиппократомъ, под старость лѣтъ проживавшимъ въ Лариссѣ.

Основаніемъ для приблизительнаго опредѣленія лѣтъ жизни Демокрита служитъ его собственное свидѣтельство (Diog. Laert. IX, 41), что онъ былъ на сорокъ лѣтъ моложе Анаксгора, а также указанія нѣтъ времени написаны своего *μικρὸν κόσμον* — «малаго міра» (ср. выше § 30). Знакомство Демокрита съ ученіями соотечественниковъ: Левкиппа и Протагора, вполне удостовѣрено какъ свидѣтельствами древнихъ, такъ и характеромъ его философіи. Безъ сомнѣнія, ему были извѣстны и элеицы, а также, благодаря его большой учености, и большинство остальныхъ физиковъ, что замѣтно на его системѣ. Ученіе о числахъ пифагорейцевъ оставалось ему совершенно чуждымъ; а приписываемыя ему ¹⁾ дружескія сношенія съ ними ограничивались, вѣроятно, только областью математическихъ ²⁾ да, можетъ быть, отчасти физиологическихъ и этическихъ изслѣдованій. Повидимому, онъ былъ хорошо знакомъ съ теоріями позднѣйшихъ натурфилософовъ, но для построенія его атомистической системы гораздо важнѣе были, съ одной стороны, его собственныя обширныя тщательныя изслѣдованія, а съ другой—теорія воспріятія Протагора. Было ли возбуждено его вниманіе дѣятельностью остальныхъ софистовъ, это—весьма сомнительно: они были очень далеки отъ его метафизическаго и естественно-научнаго направленія. Но обстоятельность его антропологіи, значеніе, которое онъ придавалъ вопросамъ теоріи познанія и этики, и нѣкоторые высказанные имъ взгляды доказываютъ, что онъ все-таки былъ затронутъ движеніемъ времени, хотя въ другихъ отношеніяхъ и стоялъ въ сторонѣ отъ него. Все эти обстоятельства опредѣляютъ его положеніе: въ субъективный періодъ греческой науки онъ былъ поборникомъ космологической метафизики и, усвоивъ отчасти новыя элементы, ея завершителемъ. Его великій современникъ Сократъ не оказалъ на него никакого вліянія.

Путешествія Демокрита во всякомъ случаѣ были продолжительны; одно его пребываніе въ Египтѣ, какъ передаютъ, продолжалось до 5-ти лѣтъ ³⁾:

¹⁾ Diog. Laert. IX, 38.

²⁾ Особенно гордится онъ своими математическими познаніями: Clemens Alex. Strom. 304 a.

³⁾ Diog. I, 98.

несомнѣнно ¹⁾, что ему была извѣстна большая часть Азии. Если его путешествія и не дали пищи для его философскихъ позрѣній, особенно при его образѣ мысли, отвращающемся отъ всего мнѣшческаго, то все же онъ много выигралъ, расширивъ свой жизненный опытъ, а также—и тѣмъ, что неутомимымъ трудомъ собралъ новые матеріалы для изслѣдованій. Судя по пространству, захваченному путешествіями Демокрита, нельзя полагать его возвращеніе въ Абдѣру и начало его литературной дѣятельности ранѣе 420 г. ²⁾ Последняя же, вѣроятно, продолжалась въ теченіе всей *matura vetustas* (Lucret. *De rer. nat.* III, 1037). Высокоцѣнный своими согражданами (они кажется, дали ему прозвище *сѳіа*), мало занятый, какъ кажется, общественными дѣлами ³⁾, онъ дожилъ до глубокой старости, но различнымиъ показаніямъ до 90—100 лѣтъ. Само по себѣ весьма вѣроятное, знакомство его съ Гиппократомъ (см. § 39) дало поводъ къ поддѣлкѣ въ позднѣйшее время переписки между обоими великими людьми (напечатанной при сочиненіяхъ Гиппократа).

Geffers, *Quaestiones Democriteae* (Göttingen 1829)—*Papencordt*, *De atomi corum doctrina* (Berlin 1832).—*B. ten Brink*, *Verschiedene Abhandl. im Philologus* 1851—53, 1870.—*L. Liard*, *De D. philosopho* (Paris 1873).—*A. Lange*, *Geschichte des Materialismus* I^o (Iserl. 1873) p. 9 ff.

Авторская дѣятельность Демокрита, очевидно, была очень обширна. Сочиненія его, подобно платоновскимъ, раздѣлены Траилломъ на 15 тетралогій, заглавіе которыхъ находится у Діогена Лаер. (IX, 45 ff). Даже если считать, что часть ихъ приписана ему неправильно (самъ Діогенъ приводитъ между ними заглавіе неподлинныхъ сочиненій), то все же ихъ остается порядочное количество, въ которомъ представлены все отдѣлы философіи, математика и медицина, метафизика и физика, фізіологія и психологія, теорія познанія и этика, эстетика и техника. Вопросъ о подлинности произведеній можетъ быть разрѣшенъ относительно только нѣкоторыхъ пунктовъ и то съ приблизительной достовѣрностью, такъ какъ самихъ сочиненій въ наличности нѣтъ. 51

Произведенія Демокрита были написаны на іонійскомъ діалектѣ. Древніе прославляли не только богатство ихъ содержанія, изъ котораго такъ много почерпнулъ Аристотель для сво-

¹⁾ Strabo, XV, 1, 38.

²⁾ Хронологически мало вѣроятно, чтобы Демокритъ выступилъ со своимъ ученіемъ и съ попытками строить опредѣленія до начала сократовской дѣятельности (которое надо отнести къ началу пелопонесской войны), потому что мѣсто у Аристот. *de part. anim.* I, 1 (642 a 26) при сравненіи съ параллельными ему въ *Met.* XIII, 4 (1078, b, 17) нельзя толковать съ полной увѣрен-

ностью въ смыслѣ хронологическаго отношенія обихъ философовъ. Онъ говоритъ только то, что изъ физиковъ (и метафизиковъ) Демокритъ первый затропулъ опредѣленіе, хотя и мимоходомъ, тогда какъ Сократъ равнялъ этипанравленіе научнаго мнѣшесія въ области этики.

³⁾ О различныхъ анекдотахъ относительно «эмѣионаго» философа, см. *Zeller* I^o, 766.

ихъ естественно-научныхъ работъ, но также и высокое совершенство ихъ формы, и въ этомъ отношеніи ставили его наравнѣ съ Платономъ ¹⁾ и другими великими писателями ²⁾. Всѣ удивлялись ясности изложенія ³⁾ и захватывающей мощи ⁴⁾ его вдохновеннаго языка.

Утрата этихъ сочиненій, случившаяся, вѣроятно, между 3-мъ и 5-мъ вѣками по Р. Х., печально отразилась на изслѣдованіяхъ источниковъ древней философіи. Тогда какъ трудъ Платона сохранился во всей своей красотѣ, отъ труда его великаго антипода остался одинъ остовъ, и никогда не удастся полное возстановленіе цѣлаго.

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

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

Какова непредѣленность, уже съ давнихъ поръ царящая въ отношеніи атомистовъ, показываетъ то обстоятельство, что въ то время, какъ Эпикуръ сомнѣвался даже въ существованіи Левкиппа (Diog. Laert. X, 13), школа Теофраста приписывала этому послѣднему μέγας διάκοσμος — «великій міръ» (Diog. Laert. IX, 46). Ср. *E. Rhode* und *H. Diels*, in Verhandl. der philolog. Vers. 1879 и 1880 und der erstere, in Jahrb. f. Philolog. 1881. — Изъ этическихъ произведеній, которые *V. Rose* (De Arist. libr. ord. p. 6 f.) считаетъ всѣ подложными, нѣкоторыя (Lortzing), безъ сомнѣнія, могутъ быть признаны подлинными, а именно περί εὐδαιμονίας; — «о радости»; о послѣднемъ и о существованіи изъ него Сенекой (De tranq. an.) ср. *H. Hirzel* (im Hermes 1879).

§ 32. Метафизическія основы ученія Демокрита находились въ усвоенномъ имъ атомизмѣ Левкиппа (§ 23), именно: пустое пространство и двигающіеся въ немъ безчисленные, но качественно однородные, только по величинѣ и формѣ различные атомы, соединеніемъ и раздѣленіемъ которыхъ должно быть объяснено всякое бываніе. При этомъ движеніе атомовъ предполагалось, какъ само собой разумѣющееся. Но превращенія (ἀλλοίωσις), качества воспринимаемыхъ вещей и ихъ измѣненія, происходящія отъ движенія, должны были остаться настолько же непонятными для Левкиппа, какъ и для элейцевъ; Демокритъ же заполняетъ эти пробѣлы при помощи протагоровской

¹⁾ Cic. Orat. 20, 67.

²⁾ Id. De orat. I, 11, 49.

³⁾ Id. De divin. II, 64, 133.

⁴⁾ Plutarch, quaest. conv. V, 7, 6, 2.

теоріи воспріятій. Чувственно воспринимаемыя свойства вещей суть результаты движенія. Эти свойства не принадлежатъ вещамъ въ себѣ, а составляютъ только способы представленія того существа, которое воспринимаетъ ихъ въ данный моментъ. Поэтому, хотя они и суть необходимые результаты міроваго строя, тѣмъ не менѣе они не принадлежатъ къ дѣйствительной сущности вещей. Въ противоположность абсолютному бытію, въ противоположность атомамъ и пространству, они обладаютъ только относительнымъ существованіемъ. Но это относительное существованіе образовъ воспріятія должно быть выводимо изъ абсолютнаго, міръ Гераклита—изъ міра элейцевъ. Всѣ относительныя преходящія явленія были признаны еще Протагоромъ за субъективное, за представляемое; а объективнымъ (которое этимъ софистомъ было съ скептическимъ равнодушіемъ оставлено въ сторонѣ) сдѣлался для Демокрита тѣлесный міръ въ пространствѣ. И когда онъ старался вывести субъективныя явленія изъ движенія атомовъ, атомистика подъ его руками обратилась въ открытый матеріализмъ.

Въ этомъ, пожалуй, больше, чѣмъ въ обширныхъ частныхъ изслѣдованіяхъ, заключается значеніе Демокрита для исторіи атомизма: онъ почти не измѣнялъ космологическихъ основъ атокизма, но тщательная разработка антропологии, которой, судя по всему, еще нельзя приписать Левкиппу, очевидно составляетъ его главное дѣло.

Объединяющій принципъ атомизма въ томъ его видѣ, какъ послѣдній былъ разнитъ Демокритомъ, представляетъ послѣдовательное примѣненіе понятія *механической необходимости* въ природѣ. Онъ называетъ его необходимостью (*ἀνάγκη*) или, въ духѣ Гераклита, рокомъ (*εἰς ἀρτέν*). Все, что дѣйствительно бываетъ, объясняется механикой атомовъ: первоначально они въ присущемъ имъ движеніи, соприкасаясь ¹⁾ другъ съ другомъ, испытываютъ давленіе и толчки, вслѣдствіе чего происходятъ между ними соединенія и раздѣленія, которыя проявляются въ возникновеніи и исчезновеніи отдѣльныхъ вещей. Это—единственное объясненіе всему бывающему: ни одно явленіе во

¹⁾ Такъ какъ «несуществующее», пустое не можетъ быть носителемъ движенія, то передача движенія отъ атома къ атому возможна только черезъ соприкосновеніе; этимъ, слѣдственно, отлагается дѣйствіе на разстояніе; тамъ, гдѣ оно, повидимому, имѣетъ мѣсто, оно объясняется истеченіями (какъ у Эпидокла), такъ наприимѣръ, магнитическое дѣйствіе.

всемъ міръ не происходитъ помимо механической причины ¹⁾. Такимъ образомъ, а *limine* отвергается всякая телеологическая точка зрѣнія, и хотя въ своей физиологіи Демокритъ выражаетъ изумленіе ²⁾ передъ цѣлесообразностью строенія и дѣятельности организмовъ, но причину или поводъ къ ихъ фактической организаціи онъ пахотилъ не въ цѣлесообразности.

Очевидно, что открытый антителеологическій механизмъ и былъ причиной той глубокой пропасти, которая раздѣлила ученіе Демокрита отъ аттической философіи даже и тогда, когда Аристотель отдалъ ему должное, по крайней мѣрѣ, какъ естествоиспытателю; въ этомъ также крылась причина и полнаго забвенія Демокрита послѣ успѣха аттической философіи. Оно продолжалось до тѣхъ поръ, пока современное естествознаніе, исповѣдующее его принципъ, не признало, хотя и поздно, достоинства послѣдняго. Одинъ изъ крайне важныхъ составныхъ факторовъ человѣческаго міроустройства доходить у Демокрита до яснаго и отчетливаго сознанія, и въ видѣ методическаго постулата, подчиняетъ себѣ все его ученіе.—Упрекъ же въ томъ, что Демокритъ поставилъ весь міръ въ зависимость отъ случая (*ἀπόρατον, τόχη*), высказанный Аристотелемъ (*Phys.* II, 4), можетъ быть, еще и Платономъ (*Philos.* 29) и теперь снова возобновленный (Ритеромъ), основанъ на одностороннемъ телеологическомъ употребленіи этого выраженія. Ср. *Windelband, Die Lehren vom Zufall* p. 56 ff.

Атомы различаются между собой фигурой (*σχήμα* или *ἰδέα* ³⁾, и ихъ безчисленное множество. На различіе фигуры ⁴⁾ сводится ⁵⁾ отчасти и различіе по величинѣ ⁶⁾. Имъ присуща невыводимая дальѣ, дѣйствующая съ естественной необходимостью, функція — *движеніе*; благодаря ему они летаютъ въ пустомъ пространствѣ, каждый самъ по себѣ, безъ всякаго порядка. Но тамъ, гдѣ встрѣчаются и скопляются атомы, возникаетъ подъ вліяніемъ ихъ напора круговоротъ ⁷⁾, который втягиваетъ въ

¹⁾ Ὅθεν ὑφ' ἡμᾶς πάντων ἴσχυται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ἐκ αἰσθητικῆς. Это отрывокъ изъ сочиненія пері вод, которое у Stob. Ekl. I, 160 приписано Менкиппу, въ новѣйшее же время съ коаннымъ правомъ возвращено имени Демокрита (*Mullach*).

²⁾ Ср. *Zeller I*, 806 ff.

³⁾ Въ высшей степени замѣчательно, что терминъ *ἰδέα*, употребляемый уже Аппалгоромъ (ср. § 22), одинаково служить и у Демокрита, и у Платона для обозначенія абсолютной дѣятельности, хотя и въ исполнѣ различныхъ смыслахъ. Демокритъ написалъ (*Sext. Emp. adv. math.* VII, 137) особенное сочиненіе пері *ἰδεῶν*.

⁴⁾ Называемое много разъ единственнымъ основнымъ различіемъ; ср. у *Zeller I*, 776, 1.

⁵⁾ Однако не всѣ свидѣтельства согласны по этому поводу: иногда величина (*μεγεθος*) и форма (*σχήμα*) являются также и координированными другъ съ другомъ, такъ что одинаковымъ по фигурѣ атомамъ приписывается различная величина; см. *Zeller I*, 777. Но, можетъ быть, въ подобныхъ случаяхъ Демокритъ имѣлъ въ виду сложные атомы.

⁶⁾ Но во всѣхъ случаяхъ атомы представлялись столь малыми, что не могли быть доступны воспріятію.

⁷⁾ *Diog. Laert.* IX, 31 ff.

себя все больше и больше окружающих матеріальныхъ массъ. При этомъ однородное присоединяется къ однородному съ нимъ, такъ какъ болѣе грубые, малоподвижные, атомы собираются въ середину, а тонкіе, болѣе подвижные, отталкиваются къ периферіи; а все такое цѣлое получаетъ равномерное вращеніе. Для образующихся такимъ образомъ отдѣльныхъ предметовъ важны кромѣ фигуры составляющихъ ихъ атомовъ, еще два условія ¹⁾: порядокъ и положеніе атомовъ. Слѣдовательно, дѣйствительныя свойства воспринимаемыхъ вещей сводятся къ ихъ пространственной фигурѣ, ихъ тяжести (опредѣляемой массою матеріи, безъ заключеннаго въ ней пустаго пространства) и ихъ плотности и твердости (зависѣвшихъ отъ способа распредѣленія матеріи и пустаго пространства). Это все первичныя ²⁾ свойства, присущія вещамъ въ себѣ. Всѣ же остальные свойства присущи имъ лишь въ той степени, въ какой эти вещи дѣйствуютъ на воспринимающія существа. Эти вторичныя свойства, слѣдовательно, не суть признаки вещей, а только состоянія того, кто воспринимаетъ послѣднія ³⁾. Къ нимъ Демокритъ причислялъ, главнымъ образомъ, цвѣтъ, вкусъ, температуру; а ихъ субъективность онъ основывалъ на различіи впечатлѣній, производимаго однимъ и тѣмъ же предметомъ на разныхъ лицъ ⁴⁾.

Въ этомъ ученіи о субъективности чувственныхъ свойствъ (подробности см. ниже) Демокритъ слѣдуетъ направленію Протагора, какъ это доказывается его релятивистическимъ обоснованіемъ. Полемика же его съ Протагоромъ заключалась только въ слѣдующемъ: Демокритъ, подобно Платону, допуская относительность чувственного воспріятія, былъ убѣжденъ въ возможности познанія абсолютной дѣйствительности, и потому, вмѣстѣ съ Платономъ, оспаривалъ мнѣніе Протагора, чтобы въ именно этомъ то относительномъ смыслѣ можно было назвать «вѣрнымъ» всякое воспріятіе. Ср. Sext. Emp. adv. math.

¹⁾ Arist. Met. I, 4. Въ этомъ мѣстѣ подъ τὸ ὄν (бытіемъ) надо разумѣть составленное изъ атомовъ бытіе, потому что τὰς (порядокъ) и θέσις (положеніе) не могутъ быть отличительными признаками единичныхъ атомовъ, а только сложныхъ. Ср. De gen. et corr. I, 1 (314 а, 24), гдѣ указывается, что вещи различаются по атомамъ и ихъ τὰς и θέσις (порядку и положенію). Послѣднія два условія (порядокъ и положеніе) опредѣляютъ ἀλλοίωσις (превращенія), качества единичныхъ вещей.

²⁾ Выраженія первичныя и вторичныя свойства введены Локкомъ. Демокритовскія различія были раньше возобновлены Декартомъ, но онъ причислялъ плотность (solidity) къ вторичнымъ свойствамъ; Локкъ же отнесъ ее опять къ числу первичныхъ свойствъ.

³⁾ καθ' ἑαυτῆς αἰσθητικῶς ἀλλοιοῦμένους; Theophr. de sens. 63 f

⁴⁾ Ibid.

УП, 389, а также Plut. adv. Col. 4, 2 (1109). Демокритъ сверхъ того признаетъ субъективно-относительное наряду съ объективно-абсолютнымъ. Но для него действительность (и въ этомъ заключается его родство съ пифагорейцами) составляютъ пространство и геометрическія формы тѣлеснаго.

Всякая встрѣча нѣсколькихъ атомовъ можетъ сдѣлаться, такимъ образомъ, мѣстомъ зарожденія распространяющагося все далѣе и далѣе круговоротнаго движенія, а вслѣдствіе этого — кристаллизационнымъ пунктомъ отдѣльнаго міроваго образованія. Происшедшіе такимъ путемъ маленькіе «міры» или втягиваются въ движеніе большей системы и становятся ея составными частями, или же, въ случаѣ неудачнаго столкновенія, разбиваются другъ о друга и разсываются. Такъ возникаетъ безконечное разнообразіе безчисленныхъ міровъ, и образуется вѣчный жизненный процессъ, въ которомъ міры вселенной вновь возникаютъ и уничтожаются, повинувшись исключительно механической необходимости.

Относительно возникновенія нашей міровой системы этотъ атомизмъ училъ, что она паритъ въ пустомъ пространствѣ въ видѣ пара; вѣшняя ея оболочка состоитъ изъ сплоченныхъ атомовъ, а внутри она наполнена воздухомъ; въ серединѣ же ея покоится дискообразная земля. На послѣдней и до сихъ поръ продолжается процессъ отдѣленія твердаго отъ жидкаго. Звѣзды сходны съ землей, хотя гораздо меньше. Огонь ихъ зажигается всеобщимъ вращеніемъ и лѣтается парами земли. Солнце и луна представлялись Демокриту значительной величины (онъ говорилъ о горахъ на лунѣ); они первоначально были группами самостоятельныхъ атомовъ, а потомъ ихъ втянуло вращеніе земной системы, и тогда они воспламенились.

Здѣсь нельзя дать болѣе подробнаго описанія раздѣленія элементовъ вслѣдствіе круговоротнаго движенія, см. Zeller I⁴, 798 ff. Целлеръ все еще держится того мнѣнія, что первоначальнымъ движеніемъ атомовъ атомисты считали паденіе (представляемое чувственнымъ образомъ сверху внизъ); но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ (см. ниже) это оказывается въ лучшемъ случаѣ сомнительнымъ; вѣчто подобное впервые встрѣчается въ изложеніяхъ эпикурейскаго отънка. Въ подлинныхъ произведеніяхъ Демокрита рѣчь идетъ только о противоположности центробѣжнаго и центростремительнаго движенія. И тѣмъ удивительнѣе то обстоятельство, что въ астрономіи Демокритъ держится очень отсталой, по тому времени, точки зрѣнія: онъ упускаетъ изъ виду шарообразность земли, присоединяется исключительно къ Анаксатору и не въ чемъ къ пифагорейцамъ. Но помимо этого, всѣ остальные частныя гипотезы, напримѣръ, по физикѣ и по метеорологіи, всегда свидѣтельствуютъ объ ученіи, разумномъ естествоиспытателѣ и объ его зоркой наблюдательности. Въ

области биологии онъ оставилъ много отдѣльныхъ наблюденій и попытокъ объясненій, которыми позднѣе воспользовались Аристотель и другіе; о возникновеніи организмовъ онъ думалъ такъ же, какъ и Эмпедоклъ § 21.

Ср. А. *Brieger*, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leuk. u. Dem. (Halle 1884). — Н. С. *Liepmann* Die Mechanik der Leuk.-Dem.-Atome. (Leipz. 1885).

Главнѣйшій элементъ у Демокрита—*огонь*. Онъ—самый совершенный, потому что самый подвижный, и состоитъ изъ мельчайшихъ атомовъ, гладкихъ и круглыхъ ¹⁾). Значеніе же его состоитъ въ томъ, что онъ служитъ и принципомъ движенія организмовъ ²⁾, и матеріей души ³⁾, ибо *движеніе атомовъ огня есть психическая дѣятельность* ⁴⁾. Исходя изъ этого основанія, Демокритъ строитъ тонко разработанную материалистическую психологию, которая, въ свою очередь, образуетъ фундаментъ его теоріи познанія и этики.

Fr. *Heimsoeth*, Dem. de anima doctrina (Bonn 1835). — G. *Hart*, Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Dem. (Leipzig 1886). — Иско, что ученіе Демокрита объ огнѣ заимствовано изъ философіи Гераклита: но въ то же время во многомъ, напримѣръ въ органическомъ мірѣ, огонь у атомистовъ имѣетъ то значеніе, какое Анаксагоръ придалъ своей матеріи мысли (*νοῦς*). Правда, огонь не единственный элементъ, который двигался бы самъ собой; но онъ самый подвижный изъ элементовъ, сообщающій свое движеніе болѣе тяжелой матеріи. Послѣ этого понятно, что Демокритъ находилъ душу и разумъ распределенными по всей вселенной, понятно и названіе «божественныхъ», которое онъ далъ имъ⁵⁾. Но, конечно, толкованіе, отыскивавшее въ его ученіи міровую душу, подобную гераклито-стоическую, принадлежитъ къ позднѣйшему времени, такъ какъ атомистическая раздробленность движеній атомовъ огня не имѣетъ ничего общаго со связанной функцией подобной души (каковая функція сомнительна, впрочемъ, даже и у Анаксагора).

Въ физиологическомъ отношеніи Демокритъ полагалъ, что атомы души распространены по всему тѣлу. Онъ даже помѣщалъ между каждымъ двумя атомами остальной матеріи человѣческаго тѣла одинъ атомъ огня ⁶⁾. Онъ предполагалъ, что разнымъ частямъ тѣла соответствуютъ разные по величинѣ и подвижности атомы души, сообразно съ чѣмъ различны психическія функціи относились къ различнымъ сѣдалищамъ: мышленіе онъ помѣщалъ въ мозгу, сильныя душевныя движенія (*βούλη*)—въ сердцѣ, воспріятіи въ отдѣльныхъ органахъ чувствъ, а чувственные желанія—въ печени. Атомы огня поддерживаются въ тѣлѣ дыханіемъ, такъ что приостановка его во снѣ или при смерти ведетъ къ уменьшенію и почти къ полному уничтоженію психической жизни. Такимъ образомъ, со смертію разсѣивается и духовная индивидуальность человѣка.

¹⁾ Arist. de caelo. III, 4.

²⁾ Id. de an. 1, 2.

³⁾ Ср. *Zeller* I, 814.

⁴⁾ Arist. 1. c. 405 a 8 ff.

⁵⁾ Cic. de nat. deor. I, 43, 120.

⁶⁾ Lucret. De rer. nat. III, 370.

Характерная черта психологіи Демокрита заключается въ его основномъ положеніи, что душевная жизнь со всёю ея качественно-опредѣленнымъ содержаниемъ сводится на количественное различіе въ движеніи атомовъ. И реальность душевной жизни заключается только въ движеніи атомовъ ¹⁾, хотя бы и наитончайшемъ и наисовершеннѣйшемъ. Такимъ образомъ, основная задача этого ученія сводится къ тому, чтобы указать на тѣ различные роды движеній атомовъ, которые составляютъ истинную сущность различныхъ психическихъ функций.

Прежде всего это обнаруживается въ теоріи воспріятія. Такъ какъ, по механическому принципу, дѣйствіе вещей на насъ во время воспріятій возможно только чрезъ соприкосновеніе ²⁾, то ощущеніе можетъ быть объясняемо только отдѣленіемъ отъ вещей маленькихъ частичекъ, которыя проникали бы въ наши органы чувствъ и приводили бы въ движеніе заключающіяся въ нихъ атомы огня; это-то движеніе и есть ощущеніе ³⁾. И Демокритъ дѣйствительно полагаетъ, примыкая къ теоріи Эмпедокла, что движеніе, соответствующее атомистическому строенію какого либо органа и играющее роль его раздражителя, тогда только переходитъ въ немъ въ воспріятіе ⁴⁾, когда на встрѣчу этому движенію идетъ такое же движеніе атомовъ души даннаго органа ⁵⁾. Въ особенности Демокритъ развиваетъ эту теорію для зрѣнія и слуха ⁶⁾, и по отношенію къ первому очень важно для характеристики всего его ученія, что исходящія изъ предметовъ истеченія опъ называетъ *тѣлесными* изображеніями (*εἰδῶλα*).

Въ опредѣленіи цѣнности познанія, получаемого чрезъ ощущение, Демокритъ вполне примыкаетъ къ Протагору; такъ какъ вызванное такимъ путемъ состояніе движенія въ данномъ ор-

¹⁾ Само собою разумѣется, что Демокритъ въ дѣйствительности не вывелъ дедуктивнымъ образомъ этого переведенія количественнаго въ качественное, какъ это ему казалось; онъ его только утверждалъ. Вообще сдѣлать это совершенно невозможно, въ чемъ и лежитъ несостоятельность материалистической метафизики. Но систематическія попытки Демокрита добиться этого сдѣлала его отцомъ материализма.

²⁾ Поэтому у Демокрита основное чувство—чувство осязанія (ср. Arist.

de sens. 4.)—мнѣніе, которое имѣетъ представителей и въ новой физиологіи.

³⁾ Theophr. de sens. 54 ff.

⁴⁾ Ibid. 56 развѣто примѣнительно къ уху. И тутъ Демокритъ подходит очень близко къ современной точкѣ зрѣнія, такъ-называемой специфической энергіи органовъ чувствъ, являющейся отъ способности периферическихъ конечностей органовъ къ распространенію различныхъ движеній.

⁵⁾ Что было развито именно относительно глаза. Arist. de sens. 2.

⁶⁾ Theophr. de sens. 57.

ганъ зависить не только отъ воздѣйствующей среды ¹⁾, но и отъ самостоятельныхъ движеній атомовъ огня ²⁾, то оно и не можетъ быть правильнымъ выраженіемъ природы воспринимаемыхъ вещей. Въ этомъ то именно и состоитъ субъективность чувственныхъ ощущеній, а равно и ихъ неспособность доводить насъ до истиннаго познанія. Потому то чувства и даютъ намъ только качественныя опредѣленія, наиримѣрь, цвѣта, вкуса, температуры, а не представленія о самихъ атомахъ и объ ихъ соединеніи въ пустомъ пространствѣ. Эту мысль Демокритъ формулируетъ въ софистическомъ противоположеніи человѣческихъ утвержденій — истинной природѣ: только утверждается, будто бы нѣчто — сладко, горько, тепло, холодно, окрашено; на дѣлѣ же существуютъ одни лишь атомы и пустота (*νόμος ἕλκος καὶ νόμος πικρὸν, νόμος θερμὸν, νόμος ψυχρὸν, νόμος χρομῆ ἐστὶν δὲ ἀτομα καὶ κενόν*) ³⁾. — Чувственный опытъ лишь объективной правды ⁴⁾, онъ даетъ лишь темный взглядъ на дѣйствительность; истинное же познаніе (*γνηστὴ γνώμη*) ⁵⁾, познаніе недоступныхъ для воспріятія нашими органами чувствъ атомовъ и на столько же скрытаго отъ насъ пустаго пространства можетъ дать только мышленіе.

Этотъ рационализмъ, типично противопологающій естественно-научную теорію непосредственному чувственному опыту, исходить, такимъ образомъ, подъ вліяніемъ метафизической потребности изъ теоріи воспріятія Протагора, но идетъ дальше нея. Очень поучительную въ этомъ отношеніи параллель между Демокритомъ и Платономъ приводитъ Sext. Emp. adv. math. VIII, 56. Рационализмъ Демократа вполне соответствуетъ въ главныхъ чертахъ рационализму древнѣйшей метафизики и натурфилософій. Разница только въ томъ, что здѣсь дѣло не ограничивается простымъ утвержденіемъ рационализма, но онъ еще обосновывается на антропологической доктринѣ. Еще нужно отмѣтить (это тоже важно для параллели, проводимой между Демокритомъ и Платономъ, ср. *Natorp, Forschungen* 207), что у Демокрита истинное познаніе (*γνηστὴ γνώμη*) касается именно пространства и возможныхъ въ немъ математическихъ отношеній. Нельзя рѣшить, въ какой степени тутъ примѣшивается пифагорейзмъ,

¹⁾ *Ibid.* 50.

²⁾ Изъ этого встрѣчномъ движеніи, главнымъ образомъ, кроется гермаклито-протагоровскій моментъ этой теоріи.

³⁾ Sext. Emp. VII, 135. Ср. Theophr. de sens. 63 ... ὅς οὐκ εἶσι φύσις. Такими же образомъ, онъ отпегъ человѣческое наименованіе вещей къ *ἕκαστ.* Ср. *Zeller* I⁴, 824, 3.

⁴⁾ Именно къ этому (какъ впрочемъ и у Эмпедокла) надо отнести случай-

ныя сѣтованія на ограниченность человѣческаго познанія (*Diog. Laert.* IX, 72, ср. *Zeller* *ibid.* 823 ff.); и это тѣмъ болѣе такъ, что Демокритъ ясно училъ (якобы согласно съ своей теоріей) о существованіи помимо человѣческихъ еще и иныхъ способовъ воспріятія для другихъ вещей. *Plat. plac.* IV, 10, 3. Ср. ниже

⁵⁾ Sext. Emp. adv. math. VII, 139.

Во всякомъ случаѣ, подобно цинкорейцамъ и академи, Демокритъ еще очень далеко отъ того плодотворнаго примѣненія математики къ физическимъ теоріямъ, которое было введено въ науку Галлилеемъ.

Но, въ концѣ концовъ, и мышленіе, познающее истину всѣхъ вещей, есть ничто иное, какъ движеніе атомовъ и, такимъ образомъ, однородно¹⁾ съ воспріятіемъ; такъ какъ сверхъ того мышленіе, равно какъ и всѣ прочія движенія, должно имѣть механической поводъ, то Демокритъ видитъ себя вынужденнымъ признать, что мышленіе (*νόησις*), также какъ и воспріятіе (*αἰσθησις*), предполагають²⁾ проникновеніе въ тѣло тѣлесныхъ изображеній (*εἰδωλα*) изъ внѣшняго міра. Но какъ Демокритъ представлялъ себѣ этотъ процессъ мышленія во всѣхъ подробностяхъ, объ этомъ, по имѣющимся источникамъ, можно³⁾ дѣлать только догадки. Есть свидѣтельство⁴⁾, что причиной сновидѣній, грезъ и галлюцинацій онъ считалъ подобныя же тѣлесныя изображенія (*εἰδωλα*): также и въ этихъ явленіяхъ мы имѣемъ дѣло съ представленіями, которыя тоже образуются посредствомъ тѣлеснаго отпечатка, но не такимъ путемъ, какъ обыкновенныя воспріятія⁵⁾. Демокритъ однако далеко отъ того, чтобы считать эти образы только субъективными продуктами скорѣе онъ приписываетъ имъ какъ бы предчувствіе истины⁶⁾. При томъ онъ эти процессы представляеть (что доказываетъ уже самое выраженіе «тѣлесныя изображенія» — *εἰδωλα*) аналогичными зрѣнію. Болѣе мелкія тѣлесныя изображенія (*εἰδωλα*), чѣмъ тѣ, которыя обыкновенно дѣйствуютъ на чувства, порождаютъ соответственно болѣе тонкія движенія атомовъ души, а съ ними и познанія, получаемыя въ сновидѣніяхъ. Если же Демокритъ

¹⁾ Хотя, разсматриваемое само по себѣ, оно не болѣе однородно съ воспріятіями, чѣмъ вообще со всѣми (душевыми) функциями атомовъ огня.

²⁾ Plut. plac. IV, 8, 3.

³⁾ Zeller полагаетъ (I⁴, 821, 2), что Демокритъ совсѣмъ не пытался изслѣдовать психологической причины преинущества мышленія предъ воспріятіемъ. Однако противное, по видимому, показываютъ прочія подробности его психологической познавательной теоріи, а также важность этого вопроса для всей его системы, и палеоней слѣды такихъ попытокъ въ оставшихся отрывкахъ; ср. для этого выше приведенное сочиненіе G. Hart'a.

⁴⁾ Plut. quaest. conv. VIII, 10, 2. Cic. de div. II, 67, 137 ff.

⁵⁾ Изъ дошедшихъ отрывковъ не совсѣмъ ясно, объясняетъ ли онъ сновидѣнія только проникновеніемъ *εἰδωλα* во время сна безъ помощи органовъ чувствъ, или же тѣмъ, что *εἰδωλα* проникаютъ и во время бодрствованія, но вслѣдствіе своей слабости становятся дѣятельными только во время сна. Вѣроятно онъ соединялъ оба предположенія.

⁶⁾ По Plut. а. а. О. сонъ можетъ открыть спящему даже душевную жизнь другихъ людей.

разсматривалъ мышленіе какъ *самое тонкое* движеніе атомовъ, то понятно, что онъ долженъ былъ считать и возбуждителями его наимельчайшія тѣлесныя изображенія (εἰδωλα), именно тѣ, въ которыхъ отпечатывается истинное, атомистическое строеніе вещей. Сообразно съ этимъ, мышленіе есть непосредственное созерцаніе ¹⁾ самыхъ мелкихъ подраздѣленій дѣйствительности, т. е. призваніе атомистической теоріи. У большинства людей эти мельчайшія тѣлесныя изображенія (εἰδωλα) затемняются грубыми и сильными вліяніями, которымъ подвергнуты органы чувствъ, и потому остаются бездѣтельными; мудрецъ же воспріимчивъ къ нимъ ²⁾; но для того, чтобы сознать ихъ, онъ долженъ отвлечь свое вниманіе отъ дѣятельности своихъ чувствъ ³⁾.

Ср. *E. Johnson*, *Der Sensualismus des Dem. etc.* (Plauen 1863).—*Naturp.*, *Forschungen* 164 ff.—Считать Демокрита сенсуалистомъ справедливо лишь въ томъ отношеніи, что онъ представлялъ себѣ причину и функцію мышленія аналогичными съ функціями (зрительнаго) воспріятія; но у Демокрита процессъ мышленія происходитъ безъ содѣйствія, даже при условіи отсутствія чувственной дѣятельности. Въ этомъ онъ является опредѣленнымъ рационалистомъ. Тѣ же мѣста, на основаніи которыхъ Демокриту можно приписываютъ, будто онъ отъ явленій (φαινόμενα) заключаетъ къ умопостигаемымъ вещамъ (νοητά) (*Sext. Emp.* VII, 140; *Arist.* de an. I, 2; *Met.* IV, 5) доказываютъ, съ одной стороны, только то, что онъ объяснял явленія движеніями атомовъ: τῶ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι—«составляютъ изъ ихъ измѣненія то, что воспріимается нами» (*Theophr.* de sens. 49), а съ другой—то, что онъ требовалъ для оправданія всякой теоріи, чтобы она умѣла объяснить явленія и вывести кажущееся бытіе изъ абсолютной дѣятельности: λόγοι πρὸς τὴν αἰσθητικὴν ὁρολογούμενα λέγοντες—«вопросныя мысли, согласующіяся съ воспріятіями» (*Arist.* de gen. et corr. I, 8, 325 a.).

§ 33. *Этика* Демокрита также, какъ и ученіе о познаніи, коренится въ его психологіи: чувства и желанія суть движенія (κινήσεις) атомовъ огня. И какъ въ теоретической области онъ установилъ различіе въ цѣнности между грубыми раздраженіями органовъ чувствъ, вызывающими только затемненное познаніе явленій, и тончайшими движеніями мышленія, сообщаю-

¹⁾ Какъ разъ по отношенію къ этой, очевидно, повсюду господствующей аналогіи со зрительными воспріятіями, безусловно справедливо мнѣніе, что Демокритъ характеризовалъ мышленіе, какъ «непосредственное подмѣчваніе», или «интуитивное постиженіе абсолютной дѣйствительности»; это мнѣніе высказалъ *Brandis* (*Handbuch* I,

333 f.), позднѣе (*Gesch. der. Entw.* I, 145) онъ отъ него отказался; снова же оно было принято *Johnson*'омъ.

²⁾ Ср. нѣсколько темное мѣсто у *Plut.* plac. IV, 10: Ἀρχαίριτος πλείους εἶναι αἰσθητικῆς περὶ τὰ ἀλογα ζῶα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεοὺς.

³⁾ Ср. *Hart*, а. а. О. р. 19 f.

щими уразумѣніе истиннаго строенія вещей, такъ тотъ же принципъ онъ примѣнилъ и къ практической почвѣ. Какъ тамъ познание, такъ тутъ блаженство (*eudaimonia*) составляютъ цѣль (*telos*)¹⁾, и при достиженіи ея приходится имѣть дѣло съ тѣмъ же основнымъ различіемъ между кажущимся и истиннымъ²⁾. Удовольствія чувствъ обманчивы, а истинны только лишь духовныя радости. Эта основная мысль, параллельная вышеуказанному принципу его ученія о познаніи, проводится во всѣхъ этическихъ изреченіяхъ Демокрита. И, повидному, въ этой области онъ руководился тѣмъ убѣжденіемъ, что рѣзкія, бурныя³⁾ движенія (а таковыя именно и порождаются раздраженіемъ чувствъ) нарушаютъ равновѣсіе души (т.-е. атомовъ огня), и поэтому, несмотря на временное, кажущееся удовольствіе, они ведутъ къ продолжительному неудовольствію, тогда какъ топкое, нѣжное движеніе мыслящей дѣятельности заключаетъ въ себѣ истинное удовольствіе.

Ср. *Lortzing*, Über die ethischen Fragmente Dem.'s (Berlin 1873). — *R. Hirzel* im *Hermes* (1879, p. 354 ff.). — *Fr. Kern*, in *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik* 1880, Ergänz.—Heft.—*M. Heinze*, *Der Eudaimonismus in der griech. Philos.* (Leipzig 1873). — Такимъ образомъ, въ этикѣ Демокрита находитъ свое полное завершеніе та попытка свести качественныя опредѣленія на количественныя, которая собственно и придаетъ его атомизму обособленное положеніе въ античной наукѣ. Тонкія движенія (*μικραὶ κινήσεις*) представляютъ какъ въ нравственной, такъ и въ интеллектуальной области истинное благо, грубыя же (*μεγάλα*) обманчивы. Подробности ср. особенно у *G. Harta*, а. а. О. р. 20 ff. Если, такимъ путемъ, цѣнность психическихъ функций и тамъ, и здѣсь поставлена въ зависимость (и именно въ обратномъ отношеніи) отъ движенія атомовъ, то нельзя не вспомнить при этомъ подобный же принципъ въ гедонизмѣ Аристиппа, который, конечно, болѣе грубымъ образомъ, употребилъ то же мѣрило для опредѣленія цѣнности чувственныхъ наслажденій. Цельзая рѣшить, было ли тутъ прямое вліяніе Демокрита на киренцевъ, или же оба ученія развивались изъ общаго протагорскаго корня.

Демокритъ смотритъ на чувственное удовольствіе, какъ на

¹⁾ Или оборотъ fr. 8 и 9. Въ этомъ установленіи однообразнаго принципа для опредѣленія этическихъ цѣнностей Демокритъ стоитъ странною образомъ (мало чѣмъ отличаясь и по существу) рядомъ съ Сократомъ. Ср. *Ziegler*, *Gesch. der Ethik*, I, 34, очень удачно приведено тамъ (*ibid.* 36), что ученикъ Демокрита Анаксархъ носилъ прозваніе *Eudaimonikos*.

²⁾ И здѣсь мѣриломъ служатъ противоположеніе *νόμος* и *φύσις*. Чувственное наслажденіе считается цѣншимъ только въслѣдствіе человѣческой природы (*νόμος*). Мудрецъ же и относительно нихъ живетъ *φύσει*.

³⁾ fr. 20. (*Stob. ecl.* I, 40).

что-то относительное, и придаетъ ему цѣну феномена ¹⁾, а не фѣйс, абсолютной дѣйствительности: оно, какъ и воспріятіе, различно у разныхъ индивидуумовъ и зависитъ отъ ихъ временнаго состоянія. Поэтому, всякое подобное удовольствіе обусловлено только прекращеніемъ неудовольствія, причиняемаго ²⁾ желаніемъ, влѣдствіе чего оно теряетъ свой кажущійся позитивный характеръ. Истинное же блаженство человѣка заключается въ спокойствіи (ἡσυχία) ³⁾ души, и для обозначенія его Демокритъ употреблялъ большею частью выраженіе εὐφορία, — хорошее расположеніе духа; но кромѣ того и много другихъ, какъ напримѣръ: ἀδυσία — неустрашимость, ἀταραξία — невозмутимость, ἀδυσχοία — неизумляемость, ἀρμονία — гармонія, ἑσμεστροία ⁴⁾ — соразмѣрность, особенно же εὐεστία — внутреннее благосостояніе. При этомъ очень удаченъ употребляемый имъ образъ морскаго затишья (ἡσυχία): какъ всякое излишнее ⁵⁾ раздраженіе побуждаетъ мышленіе къ неправильности (ἀλλοφροσύνῃ) ⁶⁾, такъ точно оно повергаетъ чувства въ бурное, неспокойное состояніе. Правильное состояніе нѣжнаго, гармоническаго движенія душевныхъ атомовъ возможно только посредствомъ мысленнаго познаванія: изъ него, поэтому, и вытекаетъ истинное счастье человѣка.

Въ этихъ положеніяхъ этика Демокрита, со стороны содержанія, достигаетъ, повидимому, вполне высоты этики Сократа. Также и она ставитъ нравственное достоинство человѣка въ самую тѣсную зависимость отъ его интеллектуальнаго усовершенствованія: основу худаго она видитъ въ неразвитости ⁷⁾. Поэтому Демокритъ не ищетъ счастья человѣка во внѣшнихъ благахъ ⁸⁾, но въ познаніи ⁹⁾, въ гармоническомъ образѣ жизни, что возможно только при умѣренности и ограниченіи самого себя ¹⁰⁾. Онъ учитъ, что нравственное достоинство человѣка опредѣляется не только его поступками, но прежде

¹⁾ Plat. Resp. 581 a. Данное здѣсь изложеніе опирается къ главному на мѣста Платона: Resp. 583 ff. и Phaed. 48 ff., отношеніе которыхъ къ Демокриту доказали Hirzel и Natorp (ср. стр. 129, прим. 1-ое). То въ другое мѣсто замѣчательны тѣмъ, что они отличаются медицинскими выраженіями и примѣрами, которые, вѣроятно, принадлежатъ сочиненію Демокрита (περὶ εὐφορίας).

²⁾ fr. mor. 47.

³⁾ Resp. 583 c. ff.

⁴⁾ Последніе два термина напоминаютъ иввагареманъ.

⁵⁾ fr. 25.

⁶⁾ Theophr. de sens. 58.

⁷⁾ fr. 116.

⁸⁾ fr. 1.

⁹⁾ fr. 136.

¹⁰⁾ fr. 20; ср. 25.

всего его настроеніемъ ¹⁾, и что поступающій несправедливо по истинѣ несчастіе, чѣмъ несправедливо страдающій ²⁾. Истинное блаженство ³⁾ онъ видитъ всегда въ спокойствіи человѣка въ самомъ себѣ (εἰσεῶ), въ отреченіи отъ чувственныхъ желаній и въ наслажденіи духовной жизнью.

Многочисленные отдѣльныя изреченія, сохранившіяся отъ Демокрита, вполне согласны съ этими благородными, возвышенными взглядами на жизнь; но такъ какъ всѣ они дошли до насъ безъ всякой связи, въ отрывочномъ состояніи, то нельзя рѣшить, былъ ли у него, и въ какихъ предѣлахъ, систематическій выводъ изъ одного основнаго принципа. Особенно надо отмѣтить, какъ высоко цѣнилъ Демокритъ дружбу ⁴⁾, а также его глубокое пониманіе значенія государственной жизни ⁵⁾; и только для мудреца ⁶⁾ онъ, подобно софистамъ, допускалъ космополитизмъ.

Къ религіи Демокритъ, въ силу своей философіи, относился вполне индифферентно: мнѣшескіе образы онъ объяснялъ частью моральными аллегоріями ⁷⁾, частью мнѣшескимъ истолкованіемъ природы ⁸⁾. Рядомъ съ этимъ, однако, онъ признавалъ (въ связи съ своимъ ученіемъ о поспрїатіи) существованіе высшихъ существъ, по виду своему похожихъ на человѣка. Они недоступны обычному воспрїятію, но являютъ въ видѣнїяхъ, снахъ и т. д. И эти существа онъ называлъ τῆλα — тѣлесные образы, выраженіемъ, которое онъ въ своей теоріи познанія употребляетъ для обозначенія истеченія воспрїимлемыхъ тѣлъ. Они частью благотѣльны, частью же приносятъ несчастіе ⁹⁾. Признаніе ихъ философомъ вытекаетъ какъ бы изъ смутнаго сознанія недостаточности его атомистическаго объясненія міроваго строя.

Послѣ Демокрита школа въ Абдерѣ очень скоро исчезаетъ. Даже и въ частныхъ изслѣдованїяхъ послѣ смерти своей главъ она не произвела почти ничего замѣчательнаго ¹⁰⁾. Философское направленіе ея все больше усваивало софистическіе элементы ¹¹⁾, а вмѣстѣ съ тѣмъ и скепсисъ. Примѣчательнѣе остальныхъ *Метродоръ* изъ Хиоса и *Диокенръ* изъ Абдеры (онъ сопутствовалъ Александру въ азіатскомъ походѣ). Ученикъ послѣдняго Пирронъ ввелъ элементы ученія Демокрита въ скептицизмъ, а его современникъ Навзифалъ сообщилъ ихъ ученію Эпикура.

¹⁾ fr. 109.

²⁾ fr. 224.

³⁾ Нельзя рѣшить на сколько Демокритъ при этомъ отличалъ совершенное счастье мудреца, добытое чрезъ умств. учѣн., отъ самоудовлетворенія обыкновеннаго человѣка, достигнутаго умѣренностью и самообладаніемъ. См. *Ziegler a. a. O.*, который оба главныя сочиненія о вопросахъ нравственности пері εὐδαιμονίας и εὐπείρας ставитъ въ сходное съ этимъ отношеніе.

⁴⁾ Fr. 162. ff.

⁵⁾ Въ этомъ отношеніи онъ стоялъ на сторонѣ демократіи. fr. 211.

⁶⁾ Fr. 225.

⁷⁾ Clemens, Cohort. 45 b.

⁸⁾ Sext. Emp. adv. math IX, 24.

⁹⁾ Ibid. 19.

¹⁰⁾ Астрономическія предположенія *Метродора* скорѣе даже впамянуютъ возвращеніе къ гераклитовскимъ предположеніямъ. cf. *Zeller I*, 859.

¹¹⁾ О теоретическомъ скепсисѣ *Метродора* ср. *Euseb. præp. ev. XIV*, 19, 5. То, что извѣстно объ этическомъ направленіи Анаксарха, напоминаетъ какъ редовнымъ такъ и циничнѣмъ.

§ 34. Въ то время, какъ завершенье Демокритомъ метафизики естествознанія посредствомъ материалистической психологии образовало въ общемъ прогрессъ античнаго мышленія только быстро проходящее боковое теченіе, главное направленіе греческой философіи нашло въ центрѣ аттическаго образованія свое полное выраженіе въ этическомъ идеализмѣ платоновскаго ученія. Тѣ же самыя элементы прежней философіи, которые служили основаніемъ и Демокриту, получили новую, совсѣмъ иную комбинацію подъ влияніемъ сократовскаго принципа. И здѣсь матеріалъ для построенія системы даютъ тоже Гераклитъ, Парменидъ, Анаксагоръ, Филолай и Протагоръ; но онъ перерабатывается совершенно оригинальнымъ образомъ съ точки зрѣнія познанія посредствомъ понятій.

Платонъ, сынъ Аристонъ и Периктионы, происходилъ изъ знатнаго и богатаго рода, родился онъ въ Афинахъ въ 427 г. Будучи одаренъ умственными и физическими преимуществами, онъ при этомъ получилъ отличное образованіе, слѣдствіемъ котораго было его близкое знакомство съ философскими теоріями, составлявшими предметъ интереса въ Афинахъ. Политическія тревоженія того времени (пелопонесская война и ея ходъ, все болѣе и болѣе критическій для внѣшней и внутренней политики Афинъ) внушили юношѣ желаніе политической дѣятельности; съ другой стороны, его неотразимо влекло къ себѣ широкое развитіе искусствъ того времени, и онъ пыталъ свои силы въ различныхъ родахъ поэзіи. Обѣ эти склонности легко можно прослѣдить во всей философіи Платона: онѣ проявились, съ одной стороны, въ живомъ, хотя и измѣнявшемся по существу, отношеніи его философскаго ученія къ государственнымъ задачамъ, а съ другой—въ художественно-обработанной формѣ его диалоговъ. Но сначала то и другое было заслонено его преклоненіемъ передъ личностью и ученіемъ великаго учителя Сократа, самымъ вѣрнымъ и даровитымъ ученикомъ котораго онъ былъ многіе годы.

Изъ болѣе общихъ сочиненій о Платонѣ и его ученіи можно назвать: *W. G. Tennemann*, System der plat. Philos. (4 Bde, Leipzig 1792—95). — *Fr. Ast*, Pl's Leben und Schriften (Leipzig 1816). — *K. F. Hermann*, Gesch. und Syst. der plat. Philos. 1 Bd. (Heidelb. 1839). — *G. Grote*, Platon and the other companions of Soer. (Lond. 1865). — *H. v. Stein*, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus (Göttingen 1861 ff.). — *A. E. Chaignet*, La vie et les écrits de Pl. (Paris 1871).

О жизни философа писали уже его ближайшіе ученики, особенно Гермодоръ, а также перипатетикъ Аристоксель и др. Сохранилась изложенія Дидея и Олимпидора (напечатано въ издан. Cobet'a *Diog. Laert.*), даже *Vita Platonis* въ *Prolegomena*'хъ (напеч. въ издан. Hermann'a, *Die platonischen Schriften*). Очень повѣрный источникъ представляютъ шлемъ (въѣ подложны), издаваемые вмѣстѣ съ сочиненіями; изъ нихъ только седьмое имѣеть нѣкоторую цѣнность. Изъ новѣйшихъ сочиненій можно отмѣтить *A. Steinwart, Pl's Leben* (Leipzig 1873).

Со стороны отца Платонъ происходилъ изъ рода Кодридовъ, а по матери родъ его восходитъ до Солона ¹⁾. Самъ онъ былъ названъ въ честь своего дѣда Аристокломъ, а прозваніе—Платонъ (*Πλάτων*) получилъ, какъ говорить, уже отъ своего учителя гимнастики за своей широкой лобъ. Годъ его рожденія можно опредѣлить на основаніи свидѣтельства Гермодора (*Diog. Laert.* III, 6), по словамъ котораго Платонъ 28 лѣтъ отправился въ Мегару къ Диокладу (непосредственно послѣ смерти Сократа въ 399 г.). То обстоятельство, что годовщина его рожденія праздновалась Абадеміей 7-го Таргеліона, стоитъ, можетъ быть, изъ нѣкоторомъ соответствіи съ культомъ Аполлона, въ связи съ которымъ находятся многіе, повидимому рано возникшіе, мѣамъ касательно происхожденія философа.

Что Платонъ рано отличался и въ физическихъ упражненіяхъ, и въ изящныхъ искусствахъ, это весьма вѣроятно, судя по всѣмъ описаніямъ его личности. Отдѣльныя свидѣтельства объ его учителяхъ маловажны для его научной оцѣнки (*Zeller* II³, 342). Аристотель ²⁾ свидѣтельствуетъ о раннемъ знакомствѣ Платона съ Кратиломъ, послѣдователемъ Гераклита; но невозможно опредѣлить, въ какомъ періодѣ своего развитія познакомился онъ съ другими философскими ученіями, слѣды которыхъ, за исключеніемъ атомистики, можно найти въ его произведеніяхъ: сначала яравитъ съ Гераклитомъ на философа имѣли влияние Злейды, Протагоръ и другіе софисты, позже ³⁾— Анаксагоръ и пифагорейцы.

По традиціямъ своего рода и подъ влияніемъ воззрѣній Сократа Платонъ въ политическомъ отношеніи былъ враждебенъ демократіи; но, съ другой стороны, его собственныя воззрѣнія въ томъ видѣ, какъ онъ излагалъ ихъ въ своихъ произведеніяхъ, настолько рѣзко отличались отъ воззрѣній исторически сложившейся аристократіи, что дѣлали совершенно понятнымъ его постоянное удаленіе отъ общественной жизни своего роднаго города. Не подожить сомнѣнію и то обстоятельство, что, согласно модѣ того времени, Платонъ въ своей юности занимался писаніемъ лическихъ и драматическихъ стихотвореній, хотя относящіеся сюда анекдоты ⁴⁾ о немъ и не достоверны.

Нельзя точно опредѣлять времени знакомства его съ Сократомъ, которое, во всякомъ случаѣ, заставило юношу позабыть всѣ свои прежніе интересы. Если ему было тогда (по свидѣтельству Гермодора ⁵⁾ 20 лѣтъ, то значить его стихотворная попытка, прекратившаяся съ начала знакомства, продолжалась лишь очень недолго. Вѣроятно, Платонъ еще при жизни Сократа имѣлъ

¹⁾ Что его семья была бѣдной, какъ утверждаютъ нѣкоторые позднѣйшіе писатели, это въ высшей степени невѣроятно, судя по всему образу его жизни.

²⁾ *Met.* I, 6.

³⁾ И именно относительно—очень поодно; ср. ниже.

⁴⁾ Ср. *Zeller* II, 343 f.

⁵⁾ *Diog. Laert.* III, 6.

содержаніе отдѣльныхъ разговоровъ въ своихъ болѣе раннихъ діалогахъ (ср. ниже ¹).

По смерти Сократа Платонъ съ нѣкоторыми учениками этого послѣдняго отправился въ Мегару къ Эвклиду. Но вскорѣ послѣ этого онъ предпринялъ путешествіе въ Кирену ²) и Египетъ, изъ котораго онъ вернулся въ Аѳины, повидимому, въ 395 г.; здѣсь началась его дѣятельность, если и не учительская, то во всякомъ случаѣ литературная, причѣмъ предметомъ ея было опроверженіе софистики въ различныхъ ея направленіяхъ. Въ концѣ перваго десятилѣтія четвертаго столѣтія онъ предпринялъ свое первое путешествіе въ Великую Грецію и Сицилію; это путешествіе не только дало ему возможность лично познакомиться съ пифагорейцами, но и привело въ Сиракузы къ Діонисію Старшему. Здѣсь завязались у него тѣсныя сношенія съ Діономъ, влѣдствіе чего онъ замѣшался въ смуты политическихъ партій, господствовавшихъ при дворѣ. Это оказалось для него опаснымъ; онъ навлекъ на себя неудовольствіе тирава, и тотъ поступилъ съ нимъ, какъ съ плѣннымъ, именно выдалъ его спартакому послу. По приказанію этого послѣдняго философъ былъ привезенъ на невольничій рынокъ въ Эгиптъ, гдѣ его выкупили киренецъ Анникеридъ. Въ 387 г. Платонъ возвратился въ Аѳины и вскорѣ послѣ этого основалъ при гимназій Академа философское общество, въ которомъ онъ излагалъ все возроставшему кружку друзей и окружающихъ его юношей свою философію, какъ въ формѣ діалоговъ, такъ и въ видѣ лекцій.

Отдѣльныя даты этого періода его жизни, о которомъ источники повѣствуютъ отнюдь неодинаково, твердо установлены *Деллеромъ* (II, 349 ff). Письма вѣроятна, что «скитальческіе годы» Платона не продолжались безъ перерыва отъ смерти Сократа до неудачи философа въ Сиракузахъ; не мѣнѣе вѣроятно и то, что въ этотъ промежутокъ времени онъ уже началъ въ Аѳинахъ свою учительскую дѣятельность, правда, въ болѣе тѣсномъ кружкѣ, а не въ такомъ законченномъ учрежденіи, какъ Академія. Его литературная дѣятельность за этотъ промежутокъ времени (395—391) прекратилась одной руководящей мыслью—защитить отъ софистики, процвѣтавшей въ то время, болѣе чѣмъ когда-

¹) Свидѣтельство о Лисидѣ, *ibid.* 35, само по себѣ не представляетъ ничего вѣроятнаго.

²) Его близкія отношенія въ математику Феоодору, ученику Протагора (ср. *Theset.*), стоятъ такъ или иначе

въ связи съ этимъ пребываніемъ въ Киренѣ; въ связи же съ нимъ находится быть можетъ, и его, по существу полемиическое, отношеніе къ Аристиппу.

либо, ученіе Сократа въ томъ видѣ, какъ его Платонъ усвоилъ и началъ развирать дальше. Нерѣшимымъ остается вопросъ, по политическимъ-ли причинамъ ¹⁾ оставилъ Платонъ вторично свою родину по время коринѣской войны, когда въ Афинахъ опять господствовала демократія. Вѣроятно онъ уже тогда при сиракузскомъ дворѣ, можетъ быть, въ союзѣ съ пинагорейцами, пытался осуществить свои политическіе принципы посредствомъ вліянія на тирана, такъ какъ трудно объяснить обращеніе съ нимъ Діонисія (который угрожалъ, кажется, даже и его жизни) только тѣмъ, что къ нему не подходила платоновская свобода рѣчи въ вопросахъ этики; напротивъ, это совершенно понятно, если Платонъ замѣшался въ политику.

Учительская дѣятельность Платона сначала, конечно, была ведена совершенно по сокративскому методу: это были разговоры, имѣющіе цѣлью образованіе понятій, это было некакіи истины совокупными усиліями. Но по мѣрѣ того, какъ развивались его собственные взгляды, и школьная организація становилась все замкнутѣе, дѣятельность Платона дѣлалась болѣе обучающей и принимала все болѣе и болѣе характеръ лекцій. Это можно прослѣдить и въ порядкѣ діалоговъ, въ которыхъ участіе собесѣдника становится послѣдовательно все слабѣе и все незначительнѣе. Лекціи Платона были позже изданы Аристотелемъ и другими его учениками.

Только два раза Платонъ отрывался отъ своей учительской дѣятельности въ Академіи, наполнявшей всю вторую половину его жизни, и то оба раза побуждаемый надеждой на осуществленіе своихъ политическихъ идеаловъ: именно, послѣ смерти Діонисія Старшаго онъ пытался въ союзѣ съ Діономъ повліять на Діонисія Младшаго. Но уже при первой попыткѣ въ 367 году онъ не имѣлъ успѣха; а третье сицилійское (въ 361 г.) путешествіе, цѣлью котораго было, главнымъ образомъ, примиреніе Діона съ тираномъ, подвергло самого его серьезной опасности; философа спасло, повидимому, только энергичное заступничество пинагорейцевъ, которые, съ Архитомъ во главѣ, были представителями тарентинскаго могущества.

Платонъ умеръ въ 347 г., 80 лѣтъ отъ роду, почитаемый современниками и прославляемый послѣдующими вѣками, какъ бы герой. Возь сомнѣнія это былъ совершеннѣйшій грекъ и великій человѣкъ. Подобно тому, какъ онъ соединялъ въ себѣ все преимущества физическаго развитія съ умственной и нравственной силой, онъ облагородилъ и прекрасную жизнь греческаго міра, придавъ ей глубину духовнаго бытія, что на тысяче-

¹⁾ Что около этого времени общественное вниманіе опять обратилось на сократовцевъ, видно изъ обширной статьи, направленной про-

тивъ Сократа и изданной риторомъ Поликратомъ; сра. *Uebroeg-Heinze* I, 114.

тѣмъ упрочило его значеніе въ исторіи человѣческаго міросозерцанія.

Политическій характеръ втораго и третьаго путешествія Платона въ Сицилію—внѣ всякаго сомнѣнія, хотя это, конечно, не мѣшало ему преслѣдовать (посредствомъ общенія съ пифагорейцами) и свои философскіе интересы. Во всякомъ случаѣ «ученіе о числахъ» оказывало все возрастающее и отчасти неблагоприятное вліяніе на развитіе его философскаго мышленія, тогда какъ и пифагорейцы, съ своей стороны, испытали благотворное дѣйствіе его духа: ср. § 33.

Свидѣтельства древнихъ о продолжительности жизни и смерти философа мало чѣмъ разнятся между собой, и ихъ все можно объединить въ предположеніи, что онъ умеръ въ серединѣ 317 года. Передаютъ, что смерть застигла его во время обѣда: свидѣтельство Цицерона—«scribens est mortuus»—обрѣтно означаетъ, что Платонъ до самой своей смерти писалъ и отдѣлывалъ свои произведенія. Подозрѣнія относительно его личнаго характера возникли въ позднѣйшей литературѣ, благодаря неприязненности школьной полемикъ: они опровергаются тѣмъ почтеніемъ, съ которымъ говорятъ о немъ Аристотель, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ его по существу опровергаетъ. Во всякомъ случаѣ нельзя отрицать, что въ послѣднее время, когда Аристотель пошелъ своей дорогой, а Платонъ погрузился въ пифагорейскую мистику, короткость между ними ослабла и уступила мѣсто легкому несогласію.

Наиболѣе вѣрное понятіе о личности Платона даютъ намъ его *произведенія*. Они показываютъ, что ихъ авторъ осуществлялъ жизненный идеалъ Сократа: научное изслѣдованіе смилна проникнуто серьезностью нравственнаго стремленія, которое должно осуществиться въ первомъ. Наряду съ этимъ, въ просвѣтленной красотѣ ихъ композицій и въ законченной тонкости ихъ языка виденъ художникъ, который, стоя на высотѣ развитія своего времени, облекаетъ современныя ему идеи въ форму, далеко ихъ превосходящую. Они представляютъ собой (за исключеніемъ Апологіи) діалоги, гдѣ въ громадномъ большинствѣ случаевъ главнымъ руководителемъ бесѣды является Сократъ; ему же предоставляется и заключительное слово (если только дѣло доходить до послѣдняго). По своему содержанію только самая малая часть изъ нихъ можетъ быть отнесена къ определенному отдѣлу философскихъ изысканій, скорѣе почти всегда, исходя изъ основной задачи, завязываются и продолжаются нити по всѣмъ направленіямъ. Поэтому его діалоги не представляютъ изъ себя ученыхъ трактатовъ, но являются художественными произведеніями, въ которыхъ научныя происшествія передаются въ идеализированной формѣ. Этотъ эсте-

тической характеръ ихъ проявляется особенно въ мифахъ, гдѣ Платонъ (чаще всего въ началѣ или въ концѣ изслѣдованія) пользуется формой повѣствованія для поэтического представленія того, чего онъ не можетъ или не хочетъ развить въ понятіяхъ.

Подъ «происшествіями» въ діалогахъ Платона надо понимать не столкновения лицъ, которыми поэтъ-философъ воспользовался, или которыя онъ выдумалъ для внѣшней сценичности своихъ произведеній, а скорѣе научныя собесѣдованія, предпринимаемыя имъ самимъ въ кругу своихъ болѣе зрѣлыхъ друзей ¹⁾. Этотъ характеръ—нѣкоторымъ образомъ эстетическаго контекста дѣйствительно бывшихъ словопреній—имѣютъ даже такіе діалоги, какъ Парменидъ, принадлежность которыхъ самому Платону въ высшей степени сомнительна, хотя тѣхъ не менѣе они, очевидно, принадлежатъ платоновскому кружку. Вышняя въ дѣйствительности бесѣда идеализировалась и получала свою обычную форму, влагаясь въ уста Сократу или какому-нибудь другому лицу, иногда уже умершему. При этомъ поэтическое искусство Платона выказывалось не только въ выборѣ и въ отбавкѣ, согласно требованіямъ вымысла, тѣхъ случаевъ, при которыхъ, будто бы, эти бесѣды имѣли мѣсто, но и въ пластической характеристикѣ представителей отбавляемыхъ ученій, причемъ онъ часто прибѣгалъ къ сильному средству—къ скрытой насмѣлкѣ; выказывалось это искусство также и въ тонкомъ развитіи разговора, который принималъ видъ какъ бы драматическаго дѣйствія. Многочисленные намеки, изъ которыхъ только ничтожная часть намъ понятна, задѣвали при этомъ дѣйствующихъ въ діалогахъ историческихъ лицъ, а отчасти, можетъ быть, и товарищей Платона.

Въ несомнѣнно подлинныхъ діалогахъ Платонъ приписываетъ свои позрѣнія Сократу; исключеніе составляютъ только позднѣйшіе: Тимей, Критій, а также Законы (Νόμοι). Въ первыхъ двухъ—исключеніе это зависитъ отъ того, что предметъ ихъ мифическое, а не дѣйствительное знаніе, въ «Законахъ» же въ этомъ исключеніи сказывается то, что глава школы уже достигла своего собственнаго авторитета.—Вообще можно замѣтить, что драматическая сценичность, болѣе простая и безыскусственная въ первыхъ діалогахъ, получаетъ полное развитіе въ произведеніяхъ *ἐκείνη* (распѣта) его дѣятельности, а въ Филебѣ и другихъ, болѣе позднихъ, опускается опять до схематическаго образа изложенія.—Разговоры передаются или непосредственно, какъ обращенія и отвѣты на нихъ, или же въ видѣ пересказа, причемъ часто главный діалогъ вставляется въ другой. Хотя и замѣчается, что болѣе ранніе діалоги составлены по второму приему, а позднѣйшіе по первому, но во всякомъ случаѣ это обстоятельство не можетъ служить вѣрнымъ признакомъ для опредѣленія порядка ихъ написанія ²⁾.

Свидѣтельство древнихъ о томъ, что Платонъ раздѣлялъ философію на

¹⁾ Что, конечно, происходило и позже, когда въ Академіи уже началось систематическое обученіе и упражненіе, матеріаломъ которому могли служить добытыя дѣленія и опредѣленія.

²⁾ Въ Тиместетѣ примѣняется даже мотивируется новый приемъ (143 b, c), тѣмъ не менѣе достовѣрно болѣе поздній Phaed. и вѣроятно болѣе поздній Sympos. возвращаются къ старому.

диалектику, физику и этику¹⁾, можетъ относиться только къ его учительской дѣятельности въ Академіи, въ діалогахъ же оно не находитъ себѣ ни прямого, ни косвеннаго подтвержденія: въ нихъ переплетены начала—гносеологическое, метафизическое, этическое и отчасти физическое и притомъ такъ тѣсно, что хотя иногда кой-гдѣ и преобладаетъ то или другое (такъ напр., въ Тезетѣ гносеологическое, а въ Государствѣ этико-политическое), но во всякомъ случаѣ никогда не встрѣчается сознательное разграниченіе этихъ началъ, что и подходитъ къ характеру литературной дѣятельности Платона, болѣе поэтической чѣмъ научной.

О платоновскихъ янгахъ см. главнымъ образомъ *Deuschle* (Hanaa 1854) и *Volquardsen* (Schleswig 1871); объ общемъ характерѣ литературной дѣятельности Платона *E. Heitz* (O. Müller's Litteraturgeschichte II, 2, 148—235).

Нѣтъ никакого основанія предполагать, чтобы какое-нибудь сочиненіе философа было утрачено; напротивъ того, дошедшій до насъ сборникъ содержитъ въ себѣ много несомнѣнно подложнаго и спорнаго. Безспорно подлинными должны считаться: Апологія, Критонъ, Протагоръ, Горцій, Тезетъ, Федръ, Пиръ, Государство, Тимей, а также Филебъ и Законы; несомнѣнно подложными Алкивиадъ II, Соперники, Демодоръ, Аксіохъ, Эпινόмисъ, Эриксіасъ, Гиппархъ, Клитофонъ, Миносъ, Сизифъ, Теагъ и небольшіе опыты *περί δικαιοσύνης* (о справедливомъ) и *περί ἀρετῆς* (о добродѣтели). Изъ сомнительныхъ, наиболѣе важны Парменидъ, Софистъ и Политикъ. Критеріемъ подлинности прежде всего могутъ считаться свидѣтельства Аристотеля, который иногда цитируетъ діалоги, приводя и имя автора, и ихъ заглавіе; въ нѣкоторыхъ же случаяхъ что-нибудь одно, а иногда безъ яснаго указанія, чтобы онъ цитировалъ именно Платона. Составивъ такимъ образомъ списокъ подлинныхъ сочиненій, слѣдующія опредѣляютъ уже частью по ясному свидѣтельству самого Платона, частью по ихъ содержанію и формѣ.

Вопросъ о послѣдовательномъ порядкѣ и о связи между собой платоновскихъ сочиненій не менѣе важенъ, какъ и вопросъ объ ихъ подлинности.—Въ первомъ отношеніи главное противорѣчіе представляютъ взгляды систематической и исторической²⁾; одни (*Schleiermacher*, *Munk*) видятъ въ совокупности платоновскихъ сочиненій распределенную по заранѣе обдуманному плану систему, расчлененную въ зависимость отъ идеи цѣлаго; другіе же (*K. F. Hermann*, *Grote*) каждый діалогъ рассматриваютъ, какъ

¹⁾ Cic. Acad. I, 5, 19. Ср. однако Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

²⁾ Эти взгляды называются также методическимъ и генетическимъ. А. В.

выраженіе извѣстнаго періода развитія философа *). Въ пользу послѣдняго мнѣнія говорятъ, помимо обидихъ соображеній, еще и многочисленныя разногласія въ обоснованіи, развитіи и примѣненіи основной мысли, проведенія которой по всеѣмъ диалогамъ, все-таки, нельзя отрицать.

Относительно того и другаго вопроса *corpus Platonicum* представляетъ труднѣйшую, а во многихъ частностяхъ, и неразрѣшимую задачу науки древности, хотя за послѣднее время насчетъ главныхъ положеній и установилось извѣстное соглашеніе, простирающееся, впрочемъ, не особенно далеко.

Сочиненія Платона были издаваемы въ древности Аристофаномъ изъ Византіи, подраздѣлявшимъ часть ихъ на трилогию, и Тразилломъ, который раздѣлялъ ихъ все на тетралогіи. Въ эпоху Возрожденія они были прекрасно переведены Marsilius'омъ Ficinus на латинскій языкъ, а также начатами въ оригиналь (Venedig 1513). Дальнѣйшія изданія были: изданіе Stephanius'a (Paris 1578), во которому и цитируютъ Платона, затѣмъ — Zweibrücker (1781 ff.), Imann, Bekker (Berlin 1816 ff.), Stallbaum (Leipzig 1821 ff. 1850), Baiter, Orelli и Winkelmann (Zürich 1839), K. Fr. Hermann (Leipzig Teubner 1851 ff.), Schneider и Hirschig (Paris, Didot 1846 ff.), M. Schanz (Leipzig 1875 ff.).

Переводы съ введеніями: Schleiermacher (Berlin 1804 ff.), Hier. Müller und Steinhart (Leipzig 1850 ff.), V. Cousin (Paris 1825 ff.), B. Jowett (Oxford 1871), R. Ronghi und E. Ferrai (Padova 1873 ff.).

Überweg-Heinze (1⁷, 138 ff.) даетъ самое полное и точное обозрѣніе обширной литературы объ отдѣльныхъ диалогахъ, которую невозможно привести здѣсь цѣлкомъ. Главнѣйшія сочиненія: *Jos. Socher*, *Über Platon's Schriften* (München 1820). — *Ed. Zeller* (Plat. Studien, Tübingen 1839). — *Fr. Susenmilt*, *Prodrömis plat. Forschungen* (Göttingen 1852). *Entwicklung der plat. Philos.* (Leipzig 1855 — 60). — *F. Suckow*, *Die wissenschaft. und künstlerische Form der pl. Schr.* (Berlin 1855). — *E. Munk*, *Die natürliche Ordnung der plat. Schr.* (Berlin 1856). — *H. Bonitz*, *Platonische Studien* (2 Aufl., Berlin 1875 ff.). — *Fr. Überweg*, *Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge pl. Schr.* (Wien 1861). — *K. Schwaarschmidt*, *Die sammlung der plat. Schr.* (Bonn 1866). — *G. Teichmüller*, *Die plat. Frage* (Gotha 1876). *Über die Reihenfolge der platon. Dialoge* (Leipzig 1879). *Litterar. Fehden im 4. Jahrh. vor Chr. Geh.* (Breslan 1881 ff.) — *A. Krahn*, *Die plat. Frage* (Halle 1878 ff.) — *W. Dittenberger* (im *Hermes* 1881). — *H. Siebeck*, (in *Jahrb. f. kl. Philol.* 1886).

Принимая въ соображеніе все эти различныя обстоятельства, сочиненія Платона можно раздѣлить, приблизительно, на слѣдующія группы:

1) Юношескія произведенія. Они написаны подъ преобладающимъ вліяніемъ Сократа, частью еще при жизни послѣдняго,

*) Это генетическій взглядъ, а первый методическій. А. В.

частію же непосредственно послѣ его смерти. Сюда относятся: Мисидъ и Лакеть, далѣе Хармидъ, Гиппій меньшій и Алкивіадъ первый, если только они подлинны, а также Аполотій и оба апологетическихъ діалога—Критонъ и Эвтифронъ.

Мисидъ о дружбѣ и Лакеть о мужествѣ—чисто сократовскаго содержанія, также и Гиппій меньшій, подлинность котораго, какъ кажется, удостоверяется свидѣтельствомъ Аристотеля (Мет. V, 20, 1025 а, 6); въ немъ проводится параллель между Ахиллесомъ и Одиссеемъ съ точки зрѣнія добродѣтели, основанной на знаніи. Сомнительна подлинность Хармида, трактующаго объ осмтрительности, а также неусузно составленнаго, мало свѣданаго, Алкивіада перваго.—Апологію и Критона (о повиновеніи Сократа законамъ) относить обыкновенно ко времени, непосредственно слѣдующему за смертью Сократа. Къ нимъ присоединяется Эвтифронъ о благочестіи, тоже съ апологетическимъ отпечаткомъ, такъ какъ въ немъ доказывается, что истинное благочестіе было добродѣтелью Сократа, и тѣмъ опровергается обвиненіе его въ нечестивости. Но относительно этихъ трехъ діалоговъ остается не опровергнутымъ также и то мнѣніе, что они возникли не ранее середины девятидесятихъ годовъ, во время пребыванія Платона въ Афинахъ, и служили отвѣтами на возобновленныя въ то время нападки на память Сократа ¹⁾.

2) Сочиненія, направленные противъ софистики, въ которыхъ наряду съ критикой послѣдней встрѣчаются уже указанія на собственное ученіе философа. Они, вѣроятно, написаны (или же начаты) въ Афинахъ между египетскими и сицилійскими путешествіями философа. Это—Протагоръ, Горгіій, Эвтидемъ, Кратилъ, Менонъ и Теэтеть. Къ этому же періоду, вѣроятно, можно отнести и первую книгу Государства—діалогъ о справедливости.

Эти діалоги (за исключеніемъ Менона) все полемическаго характера и не даютъ общихъ положительныхъ выводовъ. Они представляютъ какъ бы сомнѣнную фалангу противъ софистики и послѣдовательно показываютъ ея ложность и недостаточность: въ Протагорѣ это достигается изслѣдованіемъ о возможности изученія добродѣтели, что хотя и допускается софистикой, но невозможно по ея принципамъ; въ Горгііи—критикой софистической риторики, въ противоположность которой восхваляется истинное философское образованіе, какъ необходимое условіе для правильной политической дѣятельности; въ Эвтидемѣ явительно осмѣивается эристикъ, а въ Кратилѣ—попытка философскаго словопроизводства современныхъ софистовъ; наконецъ, въ Теэтетѣ встрѣчаемъ критику теоріи познанія различныхъ софистическихъ школъ.

Рядъ этихъ діалоговъ начинается Протагоромъ, образцовымъ произведе-

¹⁾ Ср. стр. 148 примѣч. Съ этимъ согласно и то обстоятельство, что многіе изъ діалоговъ, которые должны быть по другимъ причинамъ отнесены къ этому же времени (Gorg. Meno, Theaet.) содержатъ въ себѣ намеки на процессъ Сократа.

нѣмъ тонкой ироніи, наиболее драматически-оживленнымъ иль всѣхъ. Слѣдуетъ-ли непосредственно за нимъ Горгія, это подлежитъ сомнѣнію, особенно принимая во вниманіе большую разницу въ ихъ духѣ вообще, хотя, конечно, художникъ Платонъ могъ принять въ своемъ второмъ діалогѣ, гдѣ онъ высказывается болѣе положительно, и болѣе серьезный тонъ, а также изложить свой философско-политическій идеалъ болѣе обстоятельнымъ образомъ. Къ Протагору примыкаютъ Эвтомедъ и Кратиль, въ которыхъ иронія доходитъ до задорной карикатуры, вслѣдствіе чего ихъ, можетъ быть, и слѣдуетъ помѣстить раньше Горгія.

Сюда же можно было бы отнести, въ случаѣ его подлинности, и Гиппія бѣдшаго, заключающаго въ себѣ критику на софистическое искусство Г., но вѣроятно, что онъ написанъ какимъ-нибудь слушателемъ, знакомымъ въ общемъ съ ученіемъ Платона.

Опроверженіе софистики и, именно, ея натуралистической теоріи о государствѣ составляетъ содержаніе діалога о справедливости, теперь первой книги Государства; возможно, что онъ былъ ея первымъ выпускомъ (*Gellius, Noct. Att. XIV, 3, 3*); можетъ быть, даже онъ служилъ отвѣтомъ на діалогъ — Клейтифонъ, полорающій дѣятельность Сократа. По духу онъ походитъ на произведенія этого періода и только очень слабо связанъ съ остальными книгами Государства (срав. ниже).

Въ Менонѣ ученіе Платона о познаніи впервые высказывается положительно, хотя содержаніе развивается и поясняется при помощи математическихъ приѣмовъ лишь какъ бы намеками. Отголоски пифагорейскаго ученія, встречающіеся въ немъ, какъ и въ Горгіи, не дѣлаютъ необходимымъ отношеніе этого діалога ко времени, слѣдовавшему за первымъ италійскимъ путешествіемъ.

Замѣчательно, что такъ скоро послѣ ионійскаго владычества, съ которыми въ Горгіи провозглашается призваніе философа быть правителемъ государства, въ Тезтетѣ рекомендуется пессимистическое удаленіе отъ суеты общественной жизни (174 ff. ¹); но для объясненія этого достаточно предположить, что Платонъ началъ Тезтета еще въ Афинахъ (въ пользу этого свидѣтельствуетъ ссылка на рану Тезтета, полученную имъ въ одномъ сраженіи во время коринтской войны, и т. д.), а кончилъ только во время или послѣ путешествія; вслѣдствіе перенесенныхъ имъ испытаній во время послѣдняго появились и нападки на тирановъ (въ др. мѣст.) Можетъ быть, въ связи съ этимъ находится и измѣненіе формы (ср. стр. 130 прим. 2-ое), которое во всякомъ случаѣ вынуждаетъ насъ поставить этотъ діалогъ послѣднимъ въ ряду только что перечисленныхъ.

3) Произведенія, относящіяся къ расцвѣту его учительской дѣятельности: Фѣдръ, Пиръ и основная часть Государства; къ этому же времени, вѣроятно, относится возникновеніе діалоговъ: Парменида, Софиста и Политика, вышедшихъ, во всякомъ случаѣ, изъ платоновскаго кружка.

¹) Но переводить его по этому поводу, какъ это дѣлалъ *Th. Bergk* (*Fünf Abh. z. Gesch. d. gr. Philos. u. Astron.*, Berlin 1883), въ 1-е десятилетіе четвертаго столѣтія не годится по причинѣ его содержанія.

Фадръ долженъ разсматриваться какъ вступительная программа Платона для его учительской дѣятельности въ Академіи (около 386 г.). Въ философскомъ отношеніи это—многочисленное изображеніе основной мысли этого періода: теорій о двухъ мірахъ (см. ниже § 35) и о тройномъ дѣленіи души (§ 36). Въ спорѣ между Мисіемъ и Писократомъ Платонъ склоняется на сторону послѣдняго, но при этомъ объявляетъ (276) о своемъ предпочтеніи живой рѣчи передъ письменной. Если съ этого времени онъ, отрекаясь отъ литературной дѣятельности, все свои силы направлялъ на устное преподаваніе, то понятно, что въ слѣдующіи два десятилѣтія онъ, какъ кажется, не издалъ ни одного своего произведенія.

Впервые явилъ почти непосредственно за Фадромъ духъ ученія Платона намель себя полное выраженіе («въ аритическихъ рѣчахъ») Пира (385 или 384). Это—самое выдающееся изъ всѣхъ его художественныхъ произведеній и представляется во всѣхъ отношеніяхъ *ἄριστον* (расцвѣтъ дѣятельности) философа. По тонкости композиціи и по характеристикѣ отдѣльныхъ лицъ, проведенной даже до деталейныхъ особенностей рѣчи каждого изъ нихъ, съ нимъ не можетъ сравниться никакое другое произведеніе; въ немъ, на основаніи еще только намѣченного въ Фадрѣ, а здѣсь уже вполне раскрытаго міровоззрѣнія, описывается *ἔρως* (любовь), какъ живая связь платоновскаго товарищества¹⁾.

Въ томъ же направленіи, какъ и эти оба произведенія, написана Менексенъ; повидимому, онъ не принадлежитъ Платону, а представляетъ ученическую работу, въ концѣ которой нѣсколько заносчиво наирается на то, что у Аспазія еще много такихъ прекрасныхъ рѣчей, какъ и изложенная здѣсь надробная.

Въ продолженіи слѣдующаго за этимъ литературнаго молчанія Платонъ, вѣроятно, продолжалъ работать надъ своимъ главнымъ произведеніемъ, которое между всѣми его сочиненіями представляло внутрѣшнюю загадку, именно—надъ Государствомъ. Въ томъ видѣ, какъ оно до насъ дошло, оно лишено художественнаго и логическаго единства, и всѣ попытки найти въ немъ это единство не достигаютъ своей цѣли. Діалогъ о справедливости не заключаетъ въ себѣ никакихъ окончательныхъ выводовъ, и оканчивается онъ по нынѣ принятому раздѣленію, замѣтованному, впрочемъ, уже изъ глубокой древности, въ началѣ второй книги; къ нему примыкаетъ ведущееся также

¹⁾ Выраженіе этихъ мыслей настолько необходимо должно было послѣдовать при дальнѣйшемъ развитіи платоновской философіи, что является совершенно излишнимъ искать побужденія къ этому въ произведеніи сочиненія Ксенофонта; этотъ же послѣдній съ своей стороны, не имѣя ни малѣйшаго повода обрабатывать наряду съ Меногомъ «аритическія рѣчи», какъ одно изъ своихъ произведеній, а между тѣмъ очевидно, что они составляютъ у него отдѣльное сочиненіе. Гораздо болѣе вѣроятнымъ является предположеніе, что послѣ того, какъ Платонъ въ своемъ родѣ идеализировалъ запечатлѣнную попойку (такъ какъ, очевидно, здѣсь

въ основѣ лежитъ историческій фактъ), Ксенофонтъ съелъ себя вынужденнымъ дать себѣ болѣе фактическое изображеніе и указать именно на вполнѣ твердые взгляды, которые были развиты Сократомъ касательно половыхъ отношеній. Къ этимъ доводамъ присоединяются еще грамматическіе (Dittenberger) и историческіе; всѣ они дѣлаютъ болѣе вѣроятнымъ старинство платоновскаго *Symposion*'а предъ Ксенофоновскимъ, а не обратное. Ср. однако А. Нуг. (Philol. 1852) и Kettig (X's Gastmahl, Griechisch u. deutsch, Leipzig 1881).

и между новыми лицами разсужденіе объ идеальномъ государствѣ и о необходимомъ для него воспитаніи, посредствомъ котораго должно быть достигнуто осуществленіе идеала справедливости. Помимо того, что оба эти совершенно самостоятельныя части связаны между собою только нѣблизкими образомъ, во второй изъ нихъ (книги 2—10) далеко не всегда соблюдается непрерывное развитіе мысли. Такъ напр., возобновленные выкладки на пость въ началѣ 10-ой книги (595 ff) нарушаютъ прямой ходъ доказательства, что справедливый (въ платоновскомъ смыслѣ) есть самый счастливый и въ земной (книга 9-ая, вторая половина; 583 ff.), и въ загробной (книга 10-ая, 2-я половина; 608 с. ff.) жизни. Замѣчательно также и то обстоятельство, что въ то время, какъ ученіе объ идеальномъ государствѣ и о необходимомъ для него воспитаніи изложено совершенно въ духѣ возрѣвшаго Фэдра и Пира, тутъ же есть мѣсто (около 487—587), въ которомъ ученіе объ идеяхъ, какъ о высшемъ содержаніи этого воспитанія, не только налагается въ духѣ взглядовъ, начинающихся въ Фэдонѣ и ясно выразившихся въ Филебѣ, но и содержитъ въ себѣ подробное развитіе различныхъ метафизическихъ ученій того послѣдующаго періода, къ которому относятся эти два сочиненія. Воздѣйствіе всего этого и еще по другимъ соображеніямъ, приводить которыя здѣсь не мѣсто, въ Государствѣ надо различать три ея: 1) рано составленный діалогъ о справедливости (327—367), 2) проектъ идеальнаго государства, какъ осуществленіе идеала справедливости, составленный во время учительской дѣятельности, слѣдовавшей за написаніемъ Фэдра и Пира (367—466 и 583—до конца), 3) ученіе объ идеѣ блага, относящееся ко времени написанія Фэдона и Филеба и критика государственныхъ учрежденій (487—587). Впослѣдствіи старшій Филебъ Платонъ пробовалъ соединить въ одно эти три части, причемъ болѣе раннія, конечно, подверглись переработкѣ (ср. введеніе и именно конецъ 4-ой книги); но ему не удалось достичь ихъ полнаго органическаго сляія.

При разработкѣ ученія объ идеяхъ въ Академіи обнаруживались и затрудненія въ его проведеніи: какъ выраженіе этихъ затрудненій появились діалоги Пармениды и Софиста. Въ первомъ посредствомъ диалектики, явно заимствовавшей свои формальныя и фактическія элементы у элейцевъ, разбирается ученіе объ идеяхъ, но безъ положительнаго результата. Тонъ этого произведенія, принимающій предметъ своей критики, и ти внѣшескаго пошлая родъ, которую въ немъ играетъ Сократъ-Платонъ, не позволяютъ намъ разсматривать этотъ діалогъ, какъ критику Платона на самого себя. Поэтому скорѣе можно предположить, что онъ составленъ однимъ изъ болѣе старыхъ участниковъ платоновскаго кружка, бывшаго приверженца элейской софистики, который и рѣшающее слово предоставилъ въ немъ не Сократу, а Пармениду; и весь діалогъ носитъ совершенно элейскій характеръ безплодной диалектики¹⁾.

Труднѣе рѣшить вопросъ о подлинности Софиста и Политика. Что оба они имѣютъ одного и того же автора, это видно по ихъ формѣ: съ одной стороны, въ обоихъ ведетъ разговоръ не Сократъ (какъ и въ Парменидѣ), а иностранный гость, съ другой стороны, оба они отличаются той педантиче-

¹⁾ Если въ Филеб. 14 с и встрѣчается указаніе на его связь съ діалогомъ Пармениды, то таинственнымъ образомъ, съ которой тамъ отвергаются разсужденія о *ἓν* и *πολλά* (объ единомъ и многомъ), можетъ скорѣе служить

новодомъ къ тому, чтобы разсматривать Пармен. какъ отклоненію въ Филеб. полемикю, чѣмъ считать, подобно *Ueberweg*'у (I. 151), оба эти діалога неразрѣнно связанными между собой.

ской, а подчасъ и нелѣпой, схематизаціей, съ которой должно чрезъ послѣдовательное дихотомическое дѣленіе раскрываться понятіе о софистѣ и политикѣ. Поэтому невозможно одинъ діалогъ приписывать Платону, а другой считать подложнымъ, какъ это пытался сдѣлать Susekow: они или оба подложны, или оба подлинны. На основаніи ихъ внѣшней формы, несвойственной Платону, пожалуй, можно еще было бы заподозрить философа въ желаніи поглотиться; но содержаніе этихъ діалоговъ не даетъ мѣста подобному подозрѣнію. Заключаящаяся въ Софистѣ (ср. стр. 116) критика ученія объ идеяхъ еще могла бы разсматриваться какъ критика Платона на самого себя; но параллелизмъ, въ которомъ онъ выдвигается разрѣшить открываемыя затрудненія, не платоновское¹⁾. Равнымъ образомъ хотя Политикъ и содержитъ въ себѣ многіе взгляды, согласные съ политическими убѣжденіями философа, но невѣроятно, чтобы онъ обсуждалъ этотъ предметъ наряду съ Государствомъ еще и въ другомъ сочиненіи, тѣмъ болѣе, что это послѣднее въ главныхъ пунктахъ содержитъ ученія, значительно отличающіяся отъ первыхъ. Итакъ, всѣякія причины заставляютъ насъ предполагать авторомъ этихъ двухъ діалоговъ какого-нибудь слушателя Академіи, стоящаго близко къ элейцамъ²⁾. И замѣчательно, что уклоненіе этихъ діалоговъ отъ платоновскаго ученія произошло именно въ сторону метафизики и политики Аристотеля³⁾, поступившаго въ Академію въ 367 году.

Вѣроятно, около этого времени возникъ діалогъ Іонъ, который хотя и высказываетъ платоновскія мысли, когда разграничиваетъ поэзію и философію, но все же не можетъ быть приписанъ главіи школы.

4) Главныя сочиненія о телеологическомъ идеализмѣ, относящіяся по времени, непосредственно примыкающему къ третьему сицилійскому путешествію—до него и послѣ него: Фэдонъ, Филебъ, соответствующая часть Государства (487 ff.), какъ дополненіе ко всему этому, отрывокъ изъ Критія и Тимей.

Характерная особенность этого періода—присоединеніе анаксагоревскихъ и пифагорейскихъ элементовъ къ ученію объ идеяхъ; главное понятіе этого періода—идея блага. Присоединеніе вышеупомянутыхъ элементовъ совершается въ Фэдонѣ, который написанъ, вѣроятно, незадолго до третьяго сицилійскаго путешествія и, въ виду опасностей, ожидавшихъ Платона, получилъ характеръ завѣщанія школы. Какъ замѣчательный pendantъ къ Пирю, описываетъ онъ умирающаго мудреца, приобщающаго безсмертіе.

¹⁾ Въ одномъ мѣстѣ Phaed. 100 Д Платонъ объявляетъ задачу Sophus. (а также и Parmen.) не заключающей значенія для установки самого ученія объ идеяхъ.

²⁾ Который, можетъ быть, умеръ раньше написанія имъ третьяго діалога (φιλοσοφος—философъ), или же какъ нибудь иначе не выполнилъ этого паяршенія. То обстоятельство, что трилогія по своей внѣшней обстановкѣ (ко-

торая, впрочемъ, бѣдна фантазіей) примыкаетъ къ концу Theaeteta, не можетъ рѣшать дѣла въ пользу авторскихъ правъ на нее со стороны Платона.

³⁾ Упомянутое его объ этихъ двухъ діалогахъ, въ томъ видѣ, какъ оно сдѣлано, я не могу признать доказательствомъ ихъ подлинности, несмотря на доводы Zeller'a (II³, 396—403., въ примѣч.).

Послѣ путешествія философъ, повидямому ¹⁾, достигъ высшаго развитія своей метафизики въ изслѣдованіяхъ объ идеѣ блага, посвященъ названіе Филебъ. Всѣ высказанныя тамъ мысли ²⁾ встрѣчаются снова въ менѣе отвлеченной формѣ въ томъ среднемъ отдѣлѣ Государства ³⁾, который мы выше назвали его третьимъ ⁴⁾ словомъ (487—537). Съ вѣнцовой обстановкой Государства, оконченнаго, вѣроятно, около этого времени, Платонъ связалъ неоконченный очеркъ философіи исторія — Критія и свое (мионическое) ученіе о природѣ — Тимея.

5) «Законы», произведеніе старческаго возраста философа.

Это — проектъ уже менѣ совершеннаго государства, и онъ относится къ тому времени, когда Платонъ въ своихъ *λόγοι ἑταρτικοί* (неписанныхъ ученіяхъ) совершенно слилъ свою теорію идей съ ливагорейской теоріей чиселъ; изложеніе, хотя все еще достойное удивленія, переходитъ здѣсь въ старческую обстоятельность. Нѣкоторыя мѣста этого произведенія, въ томъ видѣ, какъ оно дошло до насъ, несомнѣнно принадлежатъ Платону, даже если допустить, что рукопись эта была издана, уже по смерти философа, Филиппомъ Опунтскимъ. Этотъ же самый ученикъ сдѣлалъ извлеченіе изъ Законовъ, вошедшее въ составъ платоновскаго сборника подъ названіемъ — Диалогистъ.

§ 35. Центръ платоновской философіи составляетъ то гносеологическо-метафизическое воззрѣніе, которое извѣстно подъ именемъ *ученія объ идеяхъ*. Корень этой гениальной концепціи лежитъ въ стремленіи Платона выйти за предѣлы протагоровскаго релятивизма (значеніе котораго признается имъ только для чувственного міра и для его воспріятій) и достигнуть посредствомъ изслѣдованія понятій, которому училъ Сократъ, вѣрнаго и общеобязательнаго знанія объ истинной сущности вещей. Основнымъ же мотивомъ этого ученія служить *этическая потребность* достигнуть истинной добродѣтели посредствомъ нетряплаго знанія: съ субъективной стороны исходную точку философскаго разсужденія ⁵⁾ составляетъ для Платона, какъ и для Сократа, убѣжденіе въ недостаточности обыкновенной добродѣтели, ко-

¹⁾ Новое направленіе, которое отчасти овладѣло философомъ, высказывается особенно въ томъ, что въ *Phileb.* выраженія *ἔρως* (любовь) и *ἀνάμνησις* (воспоминаніе) совершенно утрачиваютъ тотъ особенный смыслъ, который имъ былъ данъ въ предшествовавшихъ диалогахъ.

²⁾ Между прочими и то толкованіе понятія объ удовольствіи, которое должно относиться къ Демокриту. Ср. стр. 143 прим. 1 (§ 33).

³⁾ Въ немъ, однако, помѣщено мно-

жество педагогическихъ изслѣдованій, которыя могли и, вѣроятно, принадлежали болѣе раннему проекту идеальнаго государства. Подробностей обсуждать здѣсь нельзя.

⁴⁾ Это вѣнцовое мѣсто начинается изслѣдованіемъ, въ которомъ шагъ за шагомъ разсматриваются всѣ опыты, произведенные Платономъ въ Сиракузахъ съ молодымъ тираномъ.

⁵⁾ Главнымъ образомъ Мено (*μενὸν* в. Срем. *Phaedo* 82 а и *Respubl.* въ различныхъ мѣстахъ).

торая, покоясь на привычкѣ и на житейской разсудительности, не сознавая своихъ основаній, подвергнута измѣнчивости обычаевъ и мнѣній. Платонъ указываетъ софистику¹⁾, что она со своимъ ученіемъ объ удовольствіи становится какъ разъ на точку зрѣнія толпы: причину же этого онъ видитъ именно въ томъ, что софистика отрекается отъ истиннаго знанія, а вслѣдствіе этого она не можетъ дать основанія для добродѣтели. Въ этомъ то смыслъ Платонъ²⁾ энергично присоединяется къ воззрѣнію Протагора на значеніе познанія чувственныхъ воспріятій и основанныхъ на нихъ мнѣній: самымъ выразительнымъ образомъ подчеркиваетъ онъ ихъ относительность и неспособность открыть истинную сущность вещей. А поэтому именно этическая потребность не можетъ удовлетворяться софистикой, и Платонъ усваиваетъ себѣ релятивизмъ Протагора, но не для того, чтобы остановиться на немъ, а чтобы тѣмъ энергичнѣе преодолѣть его. Если существуетъ добродѣтель, то она должна основываться на другомъ познаніи, а не на относительномъ, о которомъ только и ведетъ рѣчь софистика.

Путь къ этому другому познанію, сознающему свои основанія и независящему отъ всякой случайности воспріятія и мнѣнія, указанъ Сократомъ: это—познаніе посредствомъ понятій. Методическое выполненіе этого постулата названо Платономъ *диалектикой*³⁾. Ея цѣль, съ одной стороны, разысканіе отдѣльныхъ понятій (*συναγωγή*), а съ другой—установленіе ихъ отношеній посредствомъ дѣленія (*διαίρεσις, τέρματις*). Для достиженія первой цѣли Платонъ употребляетъ въ главномъ индуктивный пріемъ своего учителя, дополняя его для провѣрки и для подтвержденій понятій гипотетическимъ изложеніемъ. Изложеніе это состоитъ въ томъ, чтобы вывести всѣ слѣдствія, вытекающія изъ установленнаго понятія, и провѣрить ихъ относительно ихъ согласія съ признаннымъ и дѣйствительнымъ⁴⁾. Напротивъ того, раздѣленіе родовыхъ понятій—это вполне новое и совершенно сознательно введенное⁵⁾ Платономъ методическое сред-

¹⁾ Преимущественно въ *Gorg.*

²⁾ Въ *Theaetetus* въ которомъ критически разбираются всѣ точки зрѣнія софистическаго ученія о познаніи.

³⁾ *Phaedr.* 265 ff., *Resp.* 511 ff., тамъ же 533, *Phileb.* 16.

⁴⁾ *Meno* 86, *Phaedo* 101, *Resp.* 534.

Подобнымъ же образомъ высказываетъ и авторъ *Parmenid.*, но потому онъ пользуется платоновскимъ принципомъ въ духѣ безрезультатной антиномистики алейскихъ софистовъ.

⁵⁾ *Phileb.* 16.

ство для обнаруженія логическихъ отношеній между понятіями; поэтому къ нему присоединяется изслѣдованіе о соединимости или о несоединимости понятій, а чрезъ это и о принципахъ раздѣлительныхъ сужденій ¹⁾. Такимъ образомъ, конечной цѣлью діалектики является логическая *система понятій*, построенная на основаніи отношеній соподчиненія и подчиненія ²⁾.

Herbart, De Plat. systematis fundamento, in W. W. XII. 61 ff. — *S. Ribbing, Genetische Darstellung von Platon's Ideenlehre (deutsch. Leipzig 1863—64.* — *H. Cohen, Die plat. Ideenlehre (Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw. 1866).* — *H. v. Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Plat. (Gött. 1862—75, 3 Bde).* — *A. Peipers, Untersuchungen über das system Platons, 1 Bd. (Die Erkenntnislehre Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet untersucht, Leipzig 1874).* *Ontologia Platonica (Leipzig 1883).*

Такимъ образомъ, протагоровскій релятивизмъ не является у Платона только предметомъ полемики, но (что будетъ еще видѣе изъ послѣдующаго), какъ и у Демокрита, представляетъ питательную, составную, часть его системы. Скептической сенсуализмъ это—важный факторъ обихъ большихъ системъ рационализма. Напротивъ того, этическая точка зрѣнія Платона была такова что онъ, (согласуясь даже и въ этомъ съ Демокритомъ), не могъ признать за софистическимъ ученіемъ объ удовольствіи хотя бы подобное относительное значеніе. По крайней мѣрѣ это можно сказать про его первоначальное изложеніе ученія объ идеяхъ; а позже, именно въ Фалетѣ, воззрѣніе Платона и въ этомъ отношеніи немного измѣнилось: см. § 36.

Чисто логическихъ или методологическихъ изслѣдованій Платонъ не производилъ, по крайней мѣрѣ, въ своихъ сочиненіяхъ; замѣтъ этого въ его діалогахъ разсыпаны многочисленныя отдѣльныя примѣчанія. И въ діалогахъ, отъ практическомъ примѣненіи, приемъ опредѣленія значительно преобладаетъ надъ приемомъ дѣленія. Только діалоги Софистъ и Политикъ дѣютъ обстоятельный, но, конечно, мало удачный, примѣръ этого послѣдняго. Идея гипотетическаго изложенія понятій развилась въ древней Академіи въ плодотворный принципъ естественно-научной теоріи: ср. § 37.

Эти понятія, согласно толкованію Платона, какъ по своему происхожденію такъ и содержанию, составляютъ совѣсть иное познаніе, чѣмъ чувственное воспріятіе: въ то время, какъ посредствомъ послѣдняго мы сознаемъ смѣняющіяся, относительныя явленія быванія, въ первыхъ мы познаемъ непреходящую сущность вещей (*ousia*). Это то объективное содержаніе познанія, состоящаго изъ понятій. Платонъ обозначаетъ име-

¹⁾ Срав. особенно Phaedo 102 ff.

²⁾ Относительно формулировки этихъ методологическихъ опредѣленій діалоги Parmen., Sophis. и Polit., со своими удачными и логически мѣткими оборотами въ отдѣльныхъ час-

тяхъ стоятъ совершенно на почвѣ платонизма; но примѣненіе къ дѣлу этихъ опредѣленій скорѣе походитъ тамъ на ученическую попытку самостоятельнаго изложенія, чѣмъ на прописывающаго бздъ самимъ собой Платона.

немъ—идея. Если въ понятіяхъ—такъ заключаетъ Платонъ на основаніи ученія Сократа—должно заключаться истинное познаніе, то оно должно быть познаніемъ бытія ¹⁾). Поэтому, подобно тому какъ относительная истина чувственного воспріятія состоитъ въ воспроизведеніи возникающихъ и смѣняющихся отношеній процесса быванія, такъ абсолютная истина повнанія посредствомъ понятій (діалектика) заключается въ томъ, что мы постигаемъ въ идеяхъ истинное, независящее ни отъ какихъ переменъ бытіе (τὸ ὄντως ὄν=существенно сущее). Такимъ образомъ, этимъ двумъ способамъ познанія соотвѣтствуютъ два различныхъ міра: міръ истинной дѣйствительности -- идея, т.-е. предметъ познанія посредствомъ понятій, а другой—міръ относительной дѣйствительности, возникающихъ и преходящихъ вещей, т.-е. предметъ чувственного воспріятія ²⁾). Идеѣ, какъ предмету истиннаго познанія, принадлежатъ предикаты элейскаго бытія: она—αὐτὸ καθ' αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ, μονοειδές, ἀσί ὄν ³⁾)=сама по себѣ, сама съ собой, одновидна, вѣчно существующая. Она—неизмѣняема: οὐδέ ποτ' οὐδαμῶν οὐδαμῶς ἄλλοίωσιν οὐδαμῶν ἐνδέχεται ⁴⁾)=никогда ни въ какомъ отношеніи, никакимъ образомъ не претерпѣваетъ переменъ. Напротивъ того, воспринимаемые единичные предметы въ постоянномъ возникновеніи, измѣненіи и уничтоженіи подвержены гераклитовскому теченію всѣхъ вещей. Итакъ, гносеологическо-метафизическое основное положеніе платоновской философіи состоитъ въ слѣдующемъ: надо различать ⁵⁾) два міра: міръ того, что всегда есть и никогда не бываетъ, а другой міръ того, что постоянно бываетъ и никогда не есть; одинъ—предметъ разумнаго мышленія (νόησις), другой—чувственного познанія (αἰσθησις). Такъ какъ, подобно способамъ познанія, и предметы ихъ совершенно обособлены (χωρῖς) другъ отъ друга, то тѣламъ, воспринимаемымъ чувствами, противостоятъ обособленные отъ тѣлъ идеи, какъ безтѣлесныя формы (ἀσώματα εἶδη). Ихъ нельзя найти ⁶⁾) нигдѣ въ пространствѣ или въ тѣлесномъ мірѣ; онѣ существуютъ вполнѣ сами по себѣ (εἰλικρινές), постигаются ⁷⁾) не чувствомъ, а только мышленіемъ. Онѣ образуютъ особый умопостигаемый міръ въ себѣ (τόπος νοητός =

¹⁾ Theaet. 188, Respub. 476 ff.

²⁾ Всего явше это возрвѣніе высказано въ Tim. (27 ff. 51 ff.); ср. Resp. 509 ff., 533.

³⁾ Symp. 211.

⁴⁾ Phaid. 78.

⁵⁾ Tim. 27 d.

⁶⁾ Symp. 211.

⁷⁾ Resp. 507, Tim. 28.

умопостигаемое мѣсто). *Рационалистическое ученіе о познаніи требуетъ имматериалистической метафизики.*

Имматериализмъ, это—своеобразное созданіе Платона. Въ прежнихъ системахъ, не исключая и анаксагорической—гдѣ бы ни говорилось о духахъ, какъ объ отдѣльномъ принципѣ, вездѣ оно являлось всегда особымъ родомъ матеріальной дѣйствительности, и только Платонъ открываетъ чисто духовный міръ.

Такимъ образомъ, ученіе объ идеяхъ является совѣмъ новымъ способомъ примиренія элейской и гераклитовской метафизики, и именно посредствомъ противоположенія сократовскаго и протагоровскаго ученія о познаніи. Именно поэтому въ Тэатетѣ Платонъ болѣе облизилъ ученіе софиста о воспріятіи съ πάντα ῥεῖ (все течеть), чѣмъ это, можетъ быть, сдѣлалъ бы самъ Протагоръ; съ другой стороны—тѣсная связь между ученіемъ Сократа о познаніи и элейской философій бытія была уже признана мегарцами (§ 28). Такимъ образомъ, позитивная метафизика Платона можетъ быть охарактеризована, какъ имматериалистическій элейзмъ¹⁾; въ этомъ и состоитъ ея онтологическій характеръ (*Deuschlie*); она познаетъ въ идеяхъ бытіе, а изслѣдованіе о бываніи представляетъ низшему роду знанія (ср. § 37).

Поэтому полнѣйшимъ непониманіемъ платоновскаго ученія было представленіе новоплатоновцевъ, по которому идеи по имѣли самостоятельной дѣйствительности, а были только образами мышленія и именно—въ божественномъ духѣ. Толкованіе это, поддерживаемое новоплатоновцами Возрожденія, сохранялось долго, до начала нынѣшняго столѣтія; заслуга опроверженія его принадлежитъ *Herbart*'у, *Einleitung in die Philos.* § 144. ff., *W. W.* I, 240 ff.

Теорія двухъ міровъ, какъ ядру платонизма, соответствуетъ и тотъ способъ, какимъ Платонъ описываетъ въ частностяхъ познаніе идей. Правда, сначала онѣ имѣютъ у него логическій характеръ родовыхъ понятій, означающихъ то общее (τὸ κοινόν) различныхъ единичныхъ предметовъ, которые подводятся подъ это общее. Поэтому онѣ, по выраженію Аристотеля²⁾, суть единое во многомъ (ἐν ἐπὶ πολλόν). Но Платонъ не представляетъ себѣ, чтобы это познаніе общаго произошло путемъ аналитическимъ, или путемъ сравнивающей абстракціи, а скорѣе разсматриваетъ такое познаніе, какъ прямое, непосредственное созерцаніе сущности, которая лишь обнаруживается въ единичныхъ образцахъ³⁾. Сама идея не содержится въ своихъ чувственныхъ проявленіяхъ. Она есть нѣчто другое, чего

1) Относительно плюралистическій характеръ, который имѣетъ ученіе объ идеяхъ въ противоположность первоначальному элейзму, соответствуетъ не потребности объяснить переходящее, какъ это было при прежнихъ попыткахъ примиренія (глав. 3), а тому об-

стоятельству, что познаніе посредствомъ понятій должно и можетъ распространяться на многообразныя, другъ отъ друга независимыя, опредѣленія быванія.

2) *Met.* I, 9 (990 b, 6).

3) *Phaedr.* 265. *Resp.* 537.

въ нихъ нельзя найти. Тѣлесные же предметы воспріятія не заключаютъ въ себѣ идеи; они только ея копіи, ея призрачныя изображенія ¹⁾. Поэтому воспріятія и не могутъ содержать въ себѣ идей, какъ отдѣлимыхъ составныхъ частей, но даютъ только поводъ постигать эти ивыя, чѣмъ они, хотя и сходныя съ ними, идеи. А такъ какъ поэтому идея не можетъ быть произведена размышленіемъ, то, значить, она должна быть разсматриваема, какъ первоначальная принадлежность души, припоминающей ее при видѣ ея копій въ чувственномъ мірѣ. Познаніе идей есть воспоминаніе (*ἀνάμνησις* ²⁾). Поэтому Платонъ принимаетъ—въ мимическомъ изображеніи въ Фэдрѣ,—что душа чело-вѣка передъ вступленіемъ въ земную жизнь «созерцаетъ» идеи своей сверхчувственной частью, родственной міру идей; при воспріятіи же соответственныхъ явленій воспоминаетъ идеи. При этомъ изъ скорбнаго чувства удивленія по поводу разницы между идеей и ея явленіемъ рождается философское стремленіе, страстная любовь къ сверхчувственной идеѣ, эросъ (*ἔρως*) ³⁾, который отъ преходящей сущности чувственного влечетъ обратно къ безсмертному содержанію міра идей ⁴⁾.

Интуитивный характеръ, который, такимъ образомъ, имѣетъ платоновское познаніе идей (и у него большую роль играетъ аналогія этого понятія съ зрительнымъ воспріятіемъ), представляетъ интересную параллель съ разумнымъ познаніемъ (*γνώμη γνῶσις*) Демокрита (§ 32); въ томъ и другомъ случаѣ рѣчь идетъ о непосредственномъ «созерцаніи» чистыхъ формъ (*ἴδει*) абсолютной дѣятельности ⁵⁾, причемъ созерцаніе это не дается чувственнымъ воспріятіемъ.—Изложеніе этого ученія представлено у Платона (Фэдръ, Паръ) въ мимической формѣ, въ виду того, что диалектическое изложеніе невозможно тамъ, гдѣ дѣло идетъ о временномъ процессѣ познанія вѣчнаго, о генезисѣ созерцанія абсолютнаго бытія.

Такъ какъ идеи суть гипостазированныя родовыя понятія,

¹⁾ Resp. 514 ff., Phaed. 73.

²⁾ Meno 80 ff. Phaedr. 249 f. Phaed. 72 ff.

³⁾ Phaedr. 250 ff. и особенно Sympos. 200 ff.

⁴⁾ При этомъ ученіе объ эросѣ въ Sympos. издучается болѣе общій смыслъ: причина жизни всего рождающагося (*γένεσις*) заключается въ страстномъ стремленіи къ идеѣ (*οὐσία*); такимъ образомъ, оно подготовляетъ матеріалъ для телеологической системы ученія объ идеяхъ (см. ниже).

⁵⁾ Съ одинаковымъ правомъ можно было бы говорить о «сенсуализмѣ» Платона, какъ и Демокрита (ср. стр. 141): оба философа объясняютъ истинное познаніе истиннаго бытія (*ὄντως ὂν*) актомъ принятія идеи душой, причемъ актъ этотъ, хотя и не совершается посредствомъ органовъ чувствъ, а все же аналогиченъ съ (зрительнымъ) воспріятіемъ.

то въ первоначальномъ очеркѣ системы мы находимъ у Платона столько идей, сколько имѣется родовыхъ понятій или общихъ названій для различныхъ предметовъ воспріятія ¹⁾: такъ, у него были идеи всего мыслимаго, — идеи вещей, свойствъ, отношеній, произведеній природы и искусствъ, идея добра также какъ и зла, высокаго равно какъ и низменнаго ²⁾. Въ позднѣйшихъ же діалогахъ (Пиръ, Фэдонъ, Тимей) рѣчь идетъ частью только о такихъ идеяхъ, которымъ присуще значеніе цѣнности, какъ-то: идеи добра, прекраснаго; частью же о такихъ, которыя соответствуютъ опредѣленнымъ продуктамъ природы (огонь, снѣгъ и пр.); наконецъ—частью объ идеяхъ математическихъ отношеній (большой, малый, единство, двоица). Аристотель сообщаетъ ³⁾, что (въ позднѣйшее время) Платонъ не признавалъ больше идей произведеній искусствъ, идей отрицанія и отношеній, а въ общемъ считалъ идеями преимущественно естественныя родовыя понятія. Теперь уже трудно болѣе точно опредѣлить объемъ, на который философъ (въ различное время своего развитія) распространялъ или хотѣлъ распространить ученіе объ идеяхъ.

Вообще на основаніи порядка слѣдованія діалоговъ можно принять, что Платонъ сначала построилъ свой міръ идей, исходя изъ логико-гносеологической точки зрѣнія на родовыя понятія, но со временемъ все болѣе и болѣе приходилъ къ мысли искать въ этомъ сверхчувственномъ мірѣ высшія цѣнности и онтологическія основныя формы, по образцу которыхъ созданъ чувственный міръ преходящаго. Такимъ образомъ, изъ міра идей развился міръ идеальный; мѣсто родовыхъ понятій заступилъ нормы цѣнности. Основная этическая черта его философствованія выступала все болѣе и болѣе на первый планъ въ качествѣ руководящаго принципа, что и будетъ видно изъ слѣдующаго изложенія.

Чѣмъ энергичнѣе ученіе объ идеяхъ въ своемъ первоначальномъ видѣ раздѣляло оба міра, тѣмъ труднѣе было Платону опредѣлять отношеніе чувственныхъ вещей къ ихъ идеѣ. Представленію о томъ способѣ возникновенія понятій, который описанъ философомъ въ діалогахъ: Меновъ, Теэтеть, Фэдръ, Пиръ, а также еще и въ Фэдонѣ, вполне соответствуетъ и,

¹⁾ Resp. 596.

²⁾ Отдѣльныя свидѣтельства см. Zeller II³, 585 f. Въ діалогѣ Parmenid. съ тонкой ироніей доказывается молодому Сократу, что онъ долженъ дойти и до признанія идеи волосъ, грязи

и т. п. 130 ff. Еще въ среднемъ отдѣлѣ Resp. 596 ff. Платонъ приводитъ для поясненія своего ученія идею постели и т. д.

³⁾ Met. XII, 3.

часто указываемый въ тѣхъ же діалогахъ, признакъ, характеризующій отношенія чувственныхъ вещей къ ихъ идеѣ, именно подобіе, ибо оно то составляетъ ту психологическую причину, вслѣдствіе ¹⁾ которой при воспріятіи должно появиться воспоминаніе объ идеѣ. Но это подобіе ²⁾ отнюдь не составляетъ равенства: идея никогда вполне не проявляется въ вещахъ ³⁾; и поэтому Платонъ опредѣляетъ это отношеніе, какъ подражаніе (*μίμησις*) ⁴⁾, причемъ идея разсматривается, какъ первообразъ (*παραδειγμα*), а чувственный предметъ, какъ копія (*εἰδωλον*) ⁵⁾. Въ этомъ-то именно и состоитъ та малая степень реальности, которой обладаетъ тѣлесный міръ въ сравненіи съ истиннымъ бытіемъ (*ὄντως ὄν*). Съ другой стороны, идея, разсматриваемая съ логической точки зрѣнія, есть нѣчто единое, пребывающее ⁶⁾ тождественнымъ съ самимъ собою, въ чемъ чувственные вещи при своемъ зарожденіи, измѣненіи и уничтоженіи участвуютъ (*μετέχειν*) ⁷⁾ въ измѣнчивой степени; и это отношеніе понимается онятъ онтологически такъ, что смѣна свойствъ чувственныхъ вещей сводится на присоединеніе или устраненіе идеи, въ силу котораго она то присутствуетъ (*παρουσία*) ⁸⁾ при единичныхъ вещахъ, то снова ихъ оставляетъ ⁹⁾.

¹⁾ Теперь сказали бы: по законамъ ассоціаціи представлений, что, впрочемъ, въ діалогѣ Phaed. 73 f. и Платонъ ясно высказываетъ по этому поводу.

²⁾ Относительно этого Parmenid. 131 f. дѣлаетъ діалектическое возраженіе, что это подобіе предполагаетъ между явленіемъ и идеей tertium comparationis и т. д. до безконечности. Это есть возраженіе, названное третій чловѣкъ (*τρίτος ἀνθρώπος*): ср. Arist. Met. VII. 13.

³⁾ Къ отвѣченію этой мысли Платонъ, конечно, былъ побуждаемъ и несоотвѣтствіемъ дѣйствительной жизни съ этическими пориамъ понятій, главнымъ же образомъ теоретическими размышленіями о математическихъ понятіяхъ, которыя никогда не даются воспріятіемъ. Phaed. 73 a, Men. 85 e. Впрочемъ, съ этимъ же стоитъ въ тѣснѣйшей связи и гипотетическое разъясненіе понятій.

⁴⁾ Замѣтновалъ ли онъ уже тогда это выраженіе у пифагорейской теоріи чиселъ, остается невыясненнымъ.

⁵⁾ Сравн. хотя и очень приравненное, но и очень раннее изложеніе Resp. 595.

⁶⁾ Parmenid. (130 f.) дѣлаетъ и по этому поводу діалектическія возраженія элейской схемѣ, на чемъ Платонъ (Phileb. 14 f.) очень мало останавливается.

⁷⁾ Sympos. 211 b.

⁸⁾ Phaedr. 100 d.

⁹⁾ Способъ, какимъ Phaed. (102 ff.) это развиваетъ, представляетъ замѣчательную аналогію съ ученіемъ Анаксагора, и въ юномъ большомъ апачіе какъ для этого діалога, такъ и для другихъ (см. ниже). Какъ у Анаксагора единичные предметы смѣной своихъ качествъ были обязаны присутствію или отсутствію въ нихъ качественно неизмѣняющихся первичныхъ вещей (*υφάρματα*) (§ 22), такъ и здѣсь идея, какъ дающая р отнимающая качество, или присоединяется (*προστίθεται*) къ вещи, или удаляется отъ нея; при этомъ изъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу идей одна, присущая какой-либо вещи, не допускаетъ къ ней другой.

А Это позднѣйшее направленіе Платона (Фэдонъ) уже содержать въ себѣ мысль, которая, повидимому, была первоначально чужда его ученію объ идеяхъ: именно въ идеяхъ лежитъ причина того, что чувственные предметы являются такими, а не иными. Первоначальная же цѣль Платона состояла только въ томъ, чтобы познать непреходящее истинное бытіе. ВЪ діалогѣхъ: Меноиъ, Теэтеть, Фэдръ, Ширъ, его ученіе объ идеяхъ не имѣеть въ виду объяснить міръ явленій. Этотъ вопросъ ставится только въ діалогѣ Софистъ. Здѣсь, критически сопоставляя ученіе объ идеяхъ съ другими метафизическими системами, философъ спрашиваетъ, какимъ образомъ можетъ быть постигнуть низшій міръ чувственныхъ явленій и присущія ему измѣненія изъ сверхчувственныхъ формъ, лишенныхъ всякаго движенія и измѣненія, и показываетъ, что элеизмъ, принявшій имматериалистическій характеръ, также мало пригоденъ для этого, какъ и въ своемъ первоначальномъ видѣ: ибо для объясненія движенія чувственного міра было бы необходимо, чтобы и сами идеи обладали движеніемъ, жизнью, душой и разумомъ; а все это, въ особенности же то, что важнѣй всего для этой цѣли, — движеніе, отнимаютъ у нихъ ¹⁾ друзья идей (*εἰδῶν φίλοι*).

Рѣшеніемъ вышепоставленной задачи платоновская философія достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта. Въ Фэдонѣ Платонъ объясняетъ, что только въ идеяхъ надо искать причину (*αἰτία*) міра явленій, причемъ, какъ и всегда, это отношеніе (*κοινωνία* = общность) надо мыслить такъ, что чувственные вещи своими качествами ²⁾ обзавы единственно идей. По словамъ Платона, это самое твердое его убѣжденіе, доказать которое есть высшая задача діалектики. Но въ томъ же діалогѣ онъ вводитъ тѣ два элемента, влѣдствіе пріятія которыхъ

Это предствленіе въ своихъ главныхъ чертахъ, конечно, лежитъ въ основѣ гербартовскаго пониманія идей, какъ «абсолютныхъ качествъ».

¹⁾ *Sophist*. 248 ff. Составитель діалога *Sophist*. кладетъ въ основу своей критики (247 d) слѣдующее опредѣленіе: *ὄντως ὄν* должно мыслиться, какъ *ὄντως*, существующее — какъ сила (необходимая для объясненія быванія). Если это выраженіе и не можетъ быть истолковано въ смыслѣ аристотелевской терминологіи (ср. *Keller* II³, 575,

3), то все же это возмѣненіе ничего не смѣетъ общаго съ тѣмъ направленіемъ, держась котораго Платонъ въ слѣдствіи рѣшилъ такъ: *δύναμις* есть дѣйствующая сила (срв. *Resp.* 477, гдѣ сила *δύναμις* употреблено въ смыслѣ способности души), идеи же суть причины — цѣли, а не такія «способности» (по *Resp.* а. а. О.), которыя могутъ быть опредѣляемы только по своимъ дѣйствіямъ.

²⁾ *Phaed.* а. а. О., гдѣ, повидимому, намекается на діалогъ *Sophist*.

ученіе объ идеяхъ вступило въ новую фазу своего развитія: анаксагорейзмъ и пифагорейзмъ ¹⁾.

Если идеи по самому своему опредѣленію не должны участвовать въ процессѣ движенія и замѣненія, то онѣ могутъ быть причинами этого процесса, только какъ *мысли*, реализующіяся въ явленіяхъ. Поэтому единственное представленіе, возможное съ точки зрѣнія ученія объ идеяхъ для объясненія быванія, есть представленіе *телеологическое* ²⁾: истинное отношеніе между идеей (*οὐσία*—сущность) и явленіемъ (*γένεσις*—возникновеніе, бываніе) есть отношеніе цѣли. Платонъ находитъ въ ученіи Анаксагора объ умѣ (*νοῦς*) попытку обосновать эту точку зрѣнія, но, подвергнувъ рѣзкой критикѣ ³⁾ недостаточность ея развитія, онъ прибавляетъ, что обоснованіе и проведеніе телеологическаго принципа возможно только при помощи ученія объ идеяхъ ⁴⁾.

Болѣе развитымъ является это ученіе въ Филебѣ и въ соответствующей части Государства. Если ужъ діалогъ Сократъ ⁵⁾ указывалъ съ формально-логической точки зрѣнія на то, что подобная же общность (*κοινωνία*), т.-е. отношеніе соподчиненія и подчиненія, какое существуетъ между идеей и явленіемъ, повторяется опять и между самими идеями, то въ Государствѣ ⁶⁾ и въ Филебѣ ⁷⁾ подчеркивается систематическое объединеніе сущностей (*οὐσία*), которое заключается въ *идеи блага*, обнимающей собой всѣ остальные. Черезъ это пирамида понятій достигаетъ своей вершины, причемъ это происходитъ не посредствомъ формально-логическаго процесса отвлеченія, а, какъ и вездѣ въ платоновской діалектикѣ, при помощи онтологиче-

¹⁾ Около того времени, когда произошло этотъ поворотъ, поступилъ въ Академію Аристотель: отсюда его представленіе о гегельнѣ ученія объ идеяхъ, изложенное въ Met. I, 6. Встрѣчающіяся тамъ у него указанія на то, что пифагорейзмъ имѣетъ большое значеніе для Платона, не соответствуетъ ни одному изъ діалоговъ (Theaet. Phaedr. Sympos.), раскрывающихъ основныя положенія ученія объ идеяхъ; пифагоризмъ впервые начинаетъ сказываться въ содержаніи взглядовъ Платона въ діалогѣ Phileb., хотя уже и въ Phaed. какъ въ выборѣ лицъ, такъ и въ способѣ изслѣдованія задачи видно уваженіе Платона къ пифагорей-

ской философіи. Впрочемъ, самъ Аристотель въ другомъ мѣстѣ (Met. XIII, 4, 1078 b, 9) замѣчаетъ, что первоначальная концепція ученія объ идеяхъ развивалась независимо отъ теоріи чиселъ.

²⁾ Phileb. 54 c: Ἐβρασαν γένεσιν οὐσίαις ἕνεκα γένεσιν αἰσθητῶν.

³⁾ Phaed. 97 ff.

⁴⁾ Phaed. 99 ff. Онъ назыв. это новымъ курсомъ корабля (*δέυτερος πλοῦς*) философіи, развитіе которой, какъ теоріи, объясняющей переходящее, онъ и очерчиваетъ тамъ—95 c. ff.

⁵⁾ Sophist. 251.

⁶⁾ Resp. 511 b.

⁷⁾ Phileb. 16 f.

ской интуиціи, высказывающей здѣсь свою основную и высшую гипотезу (βλῆσις) ¹⁾. Такъ какъ все существующее хорошо для чего-нибудь, то идея блага вообще, т.-е. идея абсолютной цѣли, должна быть той, которой подчинены всѣ другія—подчиненіе скорѣе телеологическаго, чѣмъ логическаго характера. Поэтому она стоитъ даже выше какъ бытія, такъ и познанія (этихъ двухъ высшихъ подраздѣленій ²⁾; она солнце ³⁾ въ царствѣ идей; все остальное получаетъ отъ нея какъ свою цѣнность, такъ и свою дѣйствительность. Она есть *мировой разумъ*, ей подобасть имя—ума (νοῦς) и божества.

Это имматериалистическое завершеніе мысли Анаксагора противопоставляется самымъ Платономъ (въ Филебѣ 28 ff.) системѣ неразумной природной необходимости (Демокрита). При этомъ умъ (νοῦς) и божество отождествляются собственно съ міромъ идей, взятымъ во всей его совокупности (αἴτια—причина, срав. Zeller II³, 577 ff. и 593 f.), а съ идеей блага—только какъ съ обнимающей собой всѣ другія идеи. Но и здѣсь нѣтъ рѣчи о личномъ божествѣ. Ср. все же G. F. Rettig, Aitia im Philebus (Bern 1866).—K. Stumpf, Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten (Halle 1869).

Такимъ образомъ, платоновское телеологическое объясненіе міра состоитъ въ томъ, что онъ рассматриваетъ бытіе, т.-е. міръ идей одновременно и какъ цѣль, и какъ причину ⁴⁾ преходящаго, тѣлеснаго міра и наряду съ этими конечными причинами не признаетъ никакихъ другихъ причинъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Также и въ отдѣльныхъ случаяхъ преходящаго тѣ вещи, которыя для чувственнаго воспріятія представляются какъ дѣятельныя и творящія, имѣютъ для него значенія только содѣйствующихъ причинъ ⁵⁾ (συγκρίτια); истинная же причина есть цѣль.

Однако идея никогда не реализуется, воплѣвъ въ тѣлесныхъ вещахъ; и если эта мысль была уже свойственна ученію объ идеяхъ въ его первоначальномъ видѣ, то со времени склонности Платона къ пиеатореизму, противопологающему другъ другу два міра—совершенный и несовершенный, она получаетъ новую пищу и

¹⁾ Phaed. 101 d. Resp. а. в. О.

²⁾ Resp. 508 f.

³⁾ Ibid. ср. 517 b

⁴⁾ Въ Phileb. 26 e. изслѣдованіе четвертаго принципа начинается точнымъ заявленіемъ, что природа творящаго (ἡ τοῦ ποιητοῦ φύσις) только по имени отличается отъ причины

(αἴτια); и когда потомъ эта причина (αἴτια) находится въ цѣли, въ идеѣ блага, то этимъ самымъ получается понятіе конечной причины.

⁵⁾ Phaed. 99 b, гдѣ причина отличается отъ того, безъ чего причина никогда не была бы причиной (ὅτι ἄνευ τοῦ αἰτίου οὐκ ἔν ποτ' εἶη αἴτιον).

новое значеніе. Но за то чѣмъ болѣе міръ идей становился міромъ идеальнымъ, совершеннымъ бытіемъ, царствомъ цѣнностей, тѣмъ менѣе могъ онъ являться причиной несовершенства въ чувственномъ мірѣ. Причину этого послѣдняго скорѣе можно было искать въ «несущемъ»: вѣдь чувственный міръ, какъ вѣчно бывающій, причастенъ не только сущему (идеямъ), но также и несущему (μη ὄν) ¹⁾. Несущимъ же Платонъ считаетъ—какъ и элейцы—пустое пространство ²⁾. Это пространство онъ разсматриваетъ съ пифагорейской точки зрѣнія, какъ вѣчно само по себѣ безформенное, безвидное, а поэтому—и какъ чистое отрицаніе (στέρσις) ³⁾ бытія. Но это несущее все таки способно ко всевозможнымъ формировкамъ, и получаетъ ихъ посредствомъ математическихъ опредѣленій. Въ этомъ смыслѣ въ Филебѣ ⁴⁾ Платонъ вводитъ въ свою телеологическую метафизику основное пифагорейское противоположеніе, когда признаетъ двумя основными принципами эмпирическаго міра, который ему требуется объяснить, съ одной стороны—безпредѣльное (ἄπειρον), т. е. безвидное пространство; а съ другой—предѣлъ (πέρας), т. е. математическое ограниченіе и формированія этого безпредѣльнаго. Изъ соединенія ихъ обоихъ, училъ онъ дальше, возникаетъ міръ чувственныхъ единичныхъ вещей; а причину этого «смѣшенія» составляетъ четвертый и наивысшій принципъ: причина (αἰτία), т. е. идея блага или міровой умъ (νοῦς).

Такимъ образомъ, и математика, на важность которой для диалектики было указано уже выше, стр. 165 примѣч. 3-е, тоже получаетъ въ системѣ Платона онтологическое значеніе: математическія формы составляютъ тотъ посредствующій членъ, при помощи котораго идея цѣлесообразно преобразуетъ пространство въ чувственный міръ ⁵⁾. Здѣсь впервые опредѣляется мѣсто, отво-

¹⁾ Resp. 477.

²⁾ Zeller (II^a, 605 ff) доказалъ, что несущее (μη ὄν), выставляемое въ Phileb., какъ безпредѣльное (ἄπειρον) и въ Tim. (Op. § 37), какъ матеріалъ (ἀεὶ ἄμενν, ἀκράτῃον и т. д.) есть пустое пространство; поэтому то въ настоящемъ изложеніи мы избѣгаемъ выраженія—матерія, нѣмногого неизбѣжнаго побочное значеніе—еще не сформированнаго вещества (ὄλη—аристотелевской терминологіи, Платонѣмъ же смыслъ этого слова еще не установленъ).

³⁾ Cp. Arist. Phys. I, 9.

⁴⁾ Phileb. 23 ff.

⁵⁾ Слѣдуетъ и здѣсь не упускать изъ виду параллель съ Демокритомъ, у котораго, правда, мѣсто цѣлесообразно творящей причины αἰτία Phileb. заступаетъ необходимость (ἀνάγκη) (ἢ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ ὄντατος καὶ τὰ ἐπὶ ἐτοῦεν Phileb. 28 d.), но въ общемъ также пустота (κενόν) и форма (εὐχρημα) демокритовскія (ὄλα) производятъ чувственный міръ. Въ виду этого могло бы появиться искушеніе видѣть въ изображеніи Phileb. (23—26) заимствованіе у Демокрита, ученіемъ котораго и безъ того, повидимому, пользуется

дкое философъ этой науки въ связи съ его ученіемъ о познаніи: и математика есть знаніе не бывающаго, а пребывающаго (почему въ болѣе равныхъ діалогахъ она, повидимому, совсѣмъ причисляется къ диалектикѣ)¹⁾; но ея объекты, особенно геометрическіе, нѣкогда въ себѣ что-то чувственное, отличающее ихъ отъ идей (въ позднѣйшемъ пониманіи ихъ въ смыслѣ идейностей). Поэтому по схематизирующему изложенію Государства (509 ff. 523 ff.) математика принадлежитъ не къ *δόξα* — мнѣнію (познаніе быванія *γένεσις*), а къ *νόησις* — мышленію (познаніе сущности—*οὐσία*); но и внутри этой области она должна быть отдѣлена, какъ *διάνοια* (размышленіе), отъ собственно *ἐπιστήμη* (познаніи), т.-е. отъ познанія идеи блага. Также и при воспитаніи въ идеальномъ государствѣ она составляетъ высшую ступень къ философіи, но только ступень.—Über Platon als Mathematiker, seine Einführung der Definitionen und der analytischen Methode Cantor, Gesch. d. Mathem. I, 183 ff.)

У пифагорейской теоріи чиселъ заимствоваль, наконецъ, Платонъ въ послѣдніе годы своей жизни принципъ, съ помощью котораго онъ надѣялся разрѣшить задачу систематическаго представленія и расчлененія міра идей. Попытки²⁾ логическаго характера достичь этой цѣли были оставлены, какъ только по телеологическому принципу во главѣ была поставлена идея блага. Напротивъ того, ему теперь понравилась метода пифагорейцевъ, пытавшихся развить понятія по схемѣ рядовъ чиселъ. Принимая ее, онъ также символизироваль отдѣльныя идеи въ идеальныхъ числахъ. Какъ элементы такихъ чиселъ обозначать онъ (по аналогіи съ допущенными въ Филебѣ принципами для чувственнаго міра) безпредѣльное (*ἄπειρον*) и предѣль (*πέρας*), и производить эти идеальныя числа отъ (*ἐν*) единого, отождествленнаго имъ съ идеей блага³⁾, какъ послѣдовательную дѣятельность обуславливающаго и обусловленнаго (*πρότερον καὶ ὕστερον*—предшествующее и послѣдующее).

Слабые слѣды этихъ старческихъ попытокъ можно встрѣтить въ Филебѣ и въ Законахъ; но вообще только отъ Аристотеля мы имѣемъ свѣдѣнія объ этихъ ненаписанныхъ ученіяхъ (*ἤθρατα δογματά*) Met. I, 6 ff. XIII, 4 ff.—Срав. A. Trendelenburg, Pl. de ideis et numeris doctrina ex Arist. illustrata (Leipzig 1826) и Zeller II², 567 ff.

§ 36. Платоновское ученіе объ идеяхъ, сообразно со своей первоначальной цѣлью, есть *этическая метафизика*; а потому той

этотъ діалогъ стр. 143 примѣч. 1-е. Но я указываю на это только какъ на возможность.

¹⁾ Такъ Мен. поясняетъ на геометрическомъ примѣрѣ (пифагор. теоремѣ) познаніе идей.

²⁾ Слѣды ихъ, уцѣлѣвшіе отъ прежней школы, повидимому, сохранились въ Sophist. (именно 254 ff.)

³⁾ Aristox. Elem. harmon. II, 30.

философской наукой, которую еще лучше и плодотворнѣе всего разработалъ, была *этика*. Между идеями, опредѣленіе которыхъ составляло предметъ діалектики, нормы нравственныхъ понятій съ самаго начала заняли первенствующее мѣсто, и имматериализмъ теоріи двухъ міровъ уже изначала заключалъ въ себѣ враждебную тѣлесной жизни и несвойственную грекамъ мораль. Такъ въ *Тететѣ* ¹⁾ выставляется отвращающійся отъ міра идеалъ философа, который, видя, что земная жизнь преисполнена зла, какъ можно поспѣшнѣй убѣгаетъ къ божеству. Еще въ *Федонѣ* ²⁾ эта отрицательная мораль развивается самымъ обстоятельнымъ образомъ. Вся жизнь философа, говорится тамъ, есть уже умираиіе, очищеніе души отъ накипи чувственнаго существованія; въ тѣлѣ душа заключена, какъ въ темницѣ, откуда она должна освободиться посредствомъ знанія и добродѣтели.

Это воззрѣніе, напоминающее болѣе древнія нравственныя ученія, именно пифагоризмъ, приняло въ метафизикѣ ученія объ идеяхъ особенную форму, которая положила *психологическое основаніе* и для позитивной этики платоновской системы. «Душа» должна была занять въ теоріи двухъ міровъ особенное промежуточное положеніе, чего нельзя было провести безъ затрудненій и противорѣчій. По своему идеальному назначенію она должна быть способной познавать идеи, а потому и быть имъ родственной ³⁾; она принадлежитъ къ сверхчувственному міру, а потому ей принадлежать всѣ качества этого послѣдняго: невозникаемость, неразрушимость, единичность и неизмѣняемость. Но такъ какъ она посительница идеи жизни ⁴⁾ и, какъ причина движенія, сама вѣчно движется, то она всего только похожа на идеи, но не одинакова съ ними ⁵⁾. Поэтому, хотя душа по Платону является преушествующей земной жизни и переживающей ее, но она, какъ принадлежащая къ быванію (*γένησις*), только причастна неизмѣняющемуся, независящему отъ времени бытію, а не тождественна съ нимъ. Съ другой стороны, сократовскій принципъ требуетъ, чтобы причина добра или зла въ душѣ не приписывалась ей внѣпней судьбѣ, а ей самой ⁶⁾. И такъ какъ родственное міру идей существо души не можетъ же быть сдѣлано отвѣтственнымъ за ея плохой выборъ, то, зна-

¹⁾ *Tenet.* 172. 176 f.

²⁾ *Phaed.* 64 ff.

³⁾ *Ibid.* 78 ff.

⁴⁾ *Ibid.* 103.

⁵⁾ *ἀσάτατον*: *ibid.* 80 b.

⁶⁾ *Resp.* 617 f.

чить, оно срослось ¹⁾ съ чувственными склонностями, направленными на измѣнчивое. Отсюда вытекаетъ платоновское учение о трехъ «частяхъ» души. Въ Фэдрѣ ²⁾ оно, правда, изложено мнѣтически, сообразно предмету; но въ Государствѣ вполне догматически положено въ основу этической теоріи. Съ главенствующей и разумной (*λογιστικόν, λογιστικόν*) частью души, обращенной къ идеямъ, связаны двѣ другія, одаренныя чувствованіями: одна изъ нихъ, болѣе благородная—энергичная предпріимчивость (*θυμός, θυμοειδές*—аффективность); другая, неблагородная—чувственное вождѣніе (*ἐπιθυμητικόν, φιλοϋρηματον*—чувственно-пожелательная). Эти три «части» трактуются въ Фэдрѣ и въ Государствѣ, какъ проявленія единичной души, почему еще въ Фэдонѣ слиты онѣ въ одну бессмертную душу ³⁾; впервые въ міахъ Тимея онѣ ясно рассматриваются, какъ части (*μέρη*), изъ которыхъ составлена душа, въ силу чего эти части отдѣлимы другъ отъ друга, причемъ одна часть—умъ (*νοῦς*) бессмертна, а двѣ другія—смертны ⁴⁾.

Jos. Steger, Platon. Studien, III. Die platon. Psychologie (Innsbruck 1872).—P. Wildauer, Die Psych. des Willens II (Innsbruck 1879).—H. Siebeck, Geschich. der Psychol. I. 1. 187 ff.—Schulthess, Plat. Forschungen (Bonn 1875).

Психологія Платона, какъ показываетъ начало міа въ Тимеѣ, не выводится изъ его ученія о природѣ, но, наоборотъ, составляетъ метафизическое предположеніе этого ученія, основанное на этическихъ, частью же на гнѣсеологическихъ мотивахъ. Признаніе предсуществованія должно объяснять, съ одной стороны, познаніе идей (посредствомъ *ἀνάμνησις*—вспоминанія), а съ другой—прегрѣшеніе, въ силу котораго сверхчувственная душа заключена въ земное тѣло (см. міа въ Фэдрѣ). Что же касается до послѣдующаго, то оно дѣлаетъ осуществимымъ не только стремленіе души къ позному удоболенію міру идей, продолжающемуся и за предѣлами земной жизни, но прежде всего нравственное воздаяніе: поэтому-то Платонъ изображаетъ этотъ отдѣлъ своего ученія вездѣ (Горгіи, Государство, Фэдонѣ) въ мнѣческихъ представленіяхъ суда надъ мертвыми, переселенія душъ и т. д. Поэтому какъ бы мало точны и не были тѣ доказательства, которыя онъ приводитъ въ пользу индивидуальнаго безсмертія, во всякомъ случаѣ это убѣжденіе принадлежитъ къ существеннымъ составнымъ частямъ его ученія. Изъ аргументовъ, обосновывающихъ это убѣжденіе, самый драгоцѣнный тотъ, посредствомъ котораго онъ

¹⁾ Ibid. 611 ff.

²⁾ Phaedr. 246 f.

³⁾ Въ діалогѣ Phaedr. чувственной склонности души приписывается тотъ довременной выборъ, вслѣдствіе котораго превосходятъ ея влѣбужденія въ земной жизни; въ Phaedon'ѣ судьба ду-

ши послѣ смерти поставлены въ зависимость отъ пристрастія ея вождѣнія къ чувственному. Но и въ томъ и другомъ случаѣ и предсуществованіе, и послѣдующее влѣбужденіе приписывается всей душѣ.

⁴⁾ Tim. 69 ff.

(Фэдонъ 86) оспариваетъ пифагорейское опредѣленіе души, какъ гармоніи тѣла, причѣмъ оны указываютъ ея субстанціальную самостоятельность именно въ фактѣ господства надъ тѣломъ¹⁾. Самое слабое доказательство, конечно, то, которымъ Фэдонъ полагаетъ обнять и уѣлчить всѣ остальные, именно—діалектическая уловка, основанная на двойномъ значеніи слова ἀθάνατος (безсмертный), на основаніи которой душа объявляется безсмертной въ силу того, что не можетъ существовать иначе, какъ живой. (Фэдонъ 105 ff.) Ср. *K. F. Hermann, De immortalitatis notione in Plat. Phaedone* (Marburg 1835) id. *de partibus animae immortalibus* (Gött. 1850).—*K. Ph. Fischer, Pl. de immortalitate animae doctrina* (Erlangen 1845)—*P. Zimmermann, Die Unsterblichkeit der Seele in Pl. Phaedon* (Leipzig 1869).—*G. Teichmüller, Studien*, I, 107 ff.)

Очень труднымъ для пониманія и не вполне выясненнымъ остается вопросъ объ отношеніи частей (μέρη, также εἶδη) къ существу души. Съ одной стороны, оны должны принадлежать (Фэдръ) всѣ три къ индивидуальному существу (чтобы сдѣлать понятнымъ паденіе души въ предсуществованіи, съ другой стороны, кажется, что двѣ низменныя части должны возникнуть впервые при соединеніи души съ тѣломъ, а потому и отпадать въ концѣ концовъ влѣдствіе добродѣтельной жизни отъ истиннаго существа души, νόος; а (Госуд. 611, Фэдонъ 83). Этотъ слабый пунктъ системы былъ необходимымъ слѣдствіемъ рѣзкаго непримиримаго противопоставленія обонхъ міровъ. Столь же неопредѣленнымъ является и чисто психологическій смыслъ этого тройнаго дѣленія, происходящаго, очевидно, изъ этического опредѣленія дѣяности; несмотря на нѣкоторое сходство съ обычнымъ тройнымъ дѣленіемъ на представленіе, чувство и волю, принятымъ въ наѣвнѣнной эмпирической психологіи, оно во всякомъ случаѣ не совпадаетъ съ нимъ, такъ какъ, по Платону, оиущенія (αἰσθησεις) не принадлежать къ разумной части (λογιστικόν), а потому должны быть приписаны двумъ другимъ частямъ (хотя оны и видѣны ясно объ этомъ не говорить); съ другой стороны, къ уму (νόος) относится не только знаніе идей, но и соответствующее ему (по Сократу) хотѣнію добродѣтели. Ближе всего можно подойти къ платоновской мысли, если представить себѣ жизнь души распределенной, согласно своей дѣяности, на три различныхъ сферы, изъ которыхъ каждая обнимаетъ свойственныя ей теоретическія и практическія функціи, причѣмъ низшія—дѣйствуютъ безъ высшихъ, а высшія, по крайней мѣрѣ въ земной жизни,—не иначе какъ въ соединеніи съ низшими. Такъ, растеніямъ Платонъ приписываетъ (Тимей 77, Государство 441) ἐπιθυμητικόν (вождельніа), къ которому у животныхъ присоединяется θυμοειδές (аффективность), а у человѣка сверхъ того еще λογιστικόν (разумъ). Въ физиологическомъ отношеніи оны помѣщаются (Тимей 69) νόος (разумъ) въ мозгъ, θυμός (аффективность)—въ сердцѣ, ἐπιθυμία (вождельніа) въ печени²⁾. Въ этнографическомъ обзорѣ (Государство 435) философъ объявляетъ, что у грековъ преимущество на сторонѣ λογιστικόν;а, (разумной части), а относительно варваровъ оны утверждаетъ, что у сѣверныхъ воинственныхъ родовъ преобладаетъ θυμός (аффективность), а у южныхъ изнѣженныхъ народовъ—ἐπιθυμία (вождельніа).

На почвѣ этой психологической теоріи Платонъ далеко оста-

¹⁾ На этотъ пунктъ обращаетъ особенное вниманіе мепелесоновское подражаніе Фэдону (Berl. 1764), написанное въ духѣ возрожденія философіи.

²⁾ Опредѣленія, которыя, впрочемъ, повидимому, совершенно согласны съ демократическими.

вилъ за собой не только абстрактную простоту сократовскаго ученія о добродѣтели, но и аскетическую односторонность своихъ первыхъ отрицательныхъ опредѣленій. Что только правственная жизнь дѣлаетъ человѣка истинно счастливымъ ¹⁾ какъ въ этой, такъ и въ той жизни ²⁾—это также и его коренное убѣжденіе; но если онъ и склоненъ искать истинное счастье только въ высшемъ совершенствѣ души, дѣлающемъ ее участницей въ божественномъ мірѣ идей, почему и отклоняетъ, какъ недостойные ³⁾ ея, всѣ утилитарные доводы обычной моральной проповѣди, то все же онъ признаетъ законными моментами *высшаго блага* и всѣ тѣ виды блаженства, которые оказываются истинными благородными радостями во всей сферѣ душевной дѣятельности. Такое распредѣленіе благъ по степенямъ мы встрѣчаемъ въ Филебѣ ⁴⁾; Платонъ и здѣсь ⁵⁾ оспариваетъ теорію, которая считаетъ чувственное удовольствіе единственною цѣлью жизни (*τέλος*); но въ противность тѣмъ, кто считаетъ всякое подобное удовольствіе только кажущимся ⁶⁾, онъ упорно стоитъ за реальность этого чистаго, безпечальнаго чувственнаго удовольствія; и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не менѣе упорно борется и съ тѣмъ одностороннимъ взглядомъ, который видитъ истинное счастье только въ разумности ⁷⁾. Съ другой стороны, признавая законность умственнаго удовольствія, онъ допускаетъ его не только въ познаніи, основанномъ на разумѣ (*νοῦς*), но и въ правильномъ представленіи въ каждомъ знаніи и искусствѣ ⁸⁾. Но выше всего этого ставитъ нашъ философъ участіе въ идеальной соразмѣрности и ея осуществленіе въ жизненной дѣятельности человѣка ⁹⁾. Все прекрасное и вся жизнерадостность эленизма сливаются здѣсь въ духовный идеалъ философа. На подобное же соединеніе двухъ сторонъ его существа намекается уже и въ Пирѣ ¹⁰⁾ при указаніи на очередь предметовъ, приводящихъ въ дѣйствіе любовь (*ἔρως*).

A. Trendelenbourg, De Plat. Phileb. consilio (Berl. 1837).—Fr. Susemihl,

¹⁾ Resp. 353 ff.

²⁾ Сряя. весь конецъ Resp., 9 и 10 книги.

³⁾ Resp. 362; Theaet 176; Phaed. 68 ff.

⁴⁾ Также и въ Nom. 717 ff.; 728 ff.

⁵⁾ Какъ уже въ Gorg.

⁶⁾ Вѣроятно Демокритъ, сравн. стр. 143 прим. 1-е.

⁷⁾ Также и эти разсужденія (Phi-

leb. 21, 60 f.) по меньшей мѣрѣ съ равнымъ правомъ могутъ считаться направленными какъ противъ Антистоена и Эвклида, такъ и противъ Демокрита.

⁸⁾ Phileb. 62 ff.

⁹⁾ Ibid. 66 ff.

¹⁰⁾ Symp. 208 ff.

Über die Gütertafel im Philebus (Philol. 1863).—R. Hirzel, De bonis in fine Philebi enumeratis (Leipz. 1866).

А еще болѣе систематично основываетъ Платонъ на тройномъ дѣленіи души развитие своего ученія о добродѣтели. Въ то время, какъ его первые діалоги стараются свести единичныя добродѣтели на сократовскій видъ (εἶδος) знанія, болѣе поздніе придерживаются принципа ихъ положительной самостоятельности и взаимнаго разграниченія. Смотри по тому, какъ у различныхъ людей, сообразно ихъ наклонностямъ ¹⁾, получаетъ преобладаніе та или другая часть души, имъ свойственно развивать ту или другую добродѣтель, потому что каждой части души присуще свое особое совершенство, основанное на ея существѣ и называемое ея добродѣтелью ²⁾. Отсюда беретъ свое начало сдѣлавшееся впоследствии столь знаменитымъ ученіе Платона о *четырехъ главныхъ добродѣтеляхъ*: уму (ἡγεμονικόν) соответствуетъ добродѣтель мудрости (σοφία), чувствованію (θυμοειδές)—мужество (ἀνδρία) вождельвнью (ἐπιθυμητικόν)—самообладаніе (σωφροσύνη) и наконецъ, въ виду того, что совершенство всей души ³⁾ состоитъ въ правильномъ соотношеніи отдѣльныхъ частей, въ исполненіи каждой своего назначенія (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) и въ руководящей власти разума надъ двумя другими ⁴⁾, къ этимъ тремъ добродѣтелямъ присоединяется четвертая, это—добродѣтель правотѣрности (δικαιοσύνη=справедливость).

Это послѣднее (съ точки зрѣнія личной этики едва понятное) обозначеніе ⁵⁾ соответствуетъ тому своеобразному значенію, которое придаетъ Платонъ этимъ добродѣтелямъ въ Государствѣ ⁶⁾. Платоновская этика, вѣрная тенденціи ученія объ идеяхъ, рисуетъ идеаль не отдѣльной личности, а скорѣе идеаль рода, болѣе описываетъ совершенное общество, чѣмъ совершеннаго человѣка; по своей собственной тенденціи она есть *социальная этика*. Дѣло идетъ здѣсь не о счастье отдѣльнаго инди-

¹⁾ Resp. 410 ff.

²⁾ Ibid. 441 ff.

³⁾ Во всемъ этомъ изложеніи Resp. аскетическая мысль объ отпаденіи нижней части души оставлена совершенно въ сторонѣ.

⁴⁾ Такъ какъ уже σωφροσύνη (самообладаніе) возможно только при правильномъ обуздываніи хотѣній со сто-

роны разума, то σωφροσύνη и δικαιοσύνη частью переходятъ другъ въ друга: ср. Zeller II^a, 749 f.

⁵⁾ Обычный буквальный переводъ «справедливость» указываетъ только на политическій, а не нравственный смыслъ дѣла.

⁶⁾ Въ разн.чп. мѣстахъ.

видуума, а о счастье въѣхъ вообще ¹⁾; а этого можно достигнуть только въ совершенномъ государствѣ; отсюда этика Платона есть его ученіе объ идеальномъ государствѣ.

K. F. Hermann, Die historischen Elemente des platonischen Idealstaates (Ges. Abh. 132 ff.).—*Ed. Zeller*, Der plat. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (Vorträge und Abhandl. I, 62 ff.).—*C. Nohle*, Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Jena 1890).

Какое бы ни было естественное и историческое происхождение государства ²⁾, его задача, по мнѣнію Платона, вездѣ одна и та же—такъ устроить общую жизнь людей, чтобы всѣ были счастливы чрезъ добродѣтель. Но исполнить эту задачу можно только посредствомъ подчиненія всѣхъ житейскихъ отношеній принципамъ нравственнаго назначенія человѣка. Поэтому истинное государство, какъ и душа отдѣльнаго человѣка, распадается на три разобщенныя части: ремесленники, воины и учащіе. Огромное большинство гражданъ (δημοῖς—народъ) суть земледѣльцы и ремесленники (γεωργοὶ καὶ ἑργατοὶ) [что соотвѣтствуетъ ἐπιθυμητικόν—вождедѣвію]. Они въ своихъ заботахъ о повседневныхъ потребностяхъ, возникающихъ изъ чувственныхъ вождедѣній, уполномочены добывать матеріальныя блага для общественной жизни. Военное сословіе (φύλαξις, ἐπίκουροι — соотвѣтствующіе θυμοειδές, аффективной части души) должно съ безкорыстнымъ сознаниемъ своего долга охранять цѣлость государства извнѣ отраженіемъ враговъ, а внутри—приведеніемъ въ дѣйствіе законовъ. Наконецъ, господствующее сословіе (ἀρχοντας—соотвѣтствующіе ἡγεμονικόν, главенствующей части души) устанавливаетъ по своему разумнію принципы законодательства и управленія. Совершенство же всего государства, его «добродѣтель», есть справедливость (δικαιοσύνη) ³⁾—охраненіе правъ каждаго; состоятъ же она въ правильномъ раздѣленіи функцій между тремя сословіями, изъ которыхъ каждое исполняетъ свою особую задачу. Поэтому правители должны обладать высшимъ развитіемъ и образованіемъ (σοφία), «стража»—неустранимымъ му-

¹⁾ Именно поэтому я долженъ философу принимать участіе въ государственной жизни, хотя бы лично для него счастье состояло въ отлученіи отъ земнаго и въ обращеніи къ божеству (ср. выше)—Resp. 519 f.

²⁾ Возрѣнія софистовъ на это ра-

зображеніи критически въ первой книгѣ Resp.

³⁾ Поэтому и соотвѣтствующая добродѣтель индивидуума, этическое равновѣсіе частей его души, обозначается этимъ же именемъ.

жествомя (*ἀνδρία*), а «народъ»—послушаніемъ (*ὑποφροσύνη*), удздывающимъ его хотѣнїа.

Отсюда и образъ правленїа въ платоновскомъ идеальномъ государствѣ—*аристократическій* въ собственномъ смыслѣ этого слова, это господство лучшихъ, т.-е. образованныхъ и добродѣтельныхъ. Все законодательство и всѣ постановленїа касательно совмѣстной жизни гражданъ предоставлены сословію научно образованныхъ людей (*φιλόσοφοι*)¹⁾; проводить ихъ приказанїа на практикѣ и такимъ образомъ осуществлять и сохранять государство извнѣ и изнутри — составляетъ задачу втораго сословія; большинство же должно работать и повиноваться.

Но такъ какъ цѣль государства, по Платону, заключается не въ приобрѣтенїи или обезпеченїи какой-либо внѣшней пользы, а въ добродѣтели всѣхъ его гражданъ, то онъ и требуетъ отъ личности (наперекоръ политическимъ принципамъ грековъ), чтобы она совершенно слилась съ государствомъ, а отъ государства—чтобы оно охватывало и опредѣляло всю жизнь своихъ гражданъ цѣликомъ. Эта мысль заботливо осуществляется въ общественныхъ учрежденїяхъ государства (*πολιτεία*), но, понятно, примѣненїе ея уже изначала ограничивается двумя высшими сословіями. Массѣ (*δῆμος*) присуща не добродѣтель, основанная на знанїи, а обыкновенная добродѣтель обычая, вынужденная строгимъ примѣненїемъ законовъ и поддерживаемая утилитарными соображенїями; поэтому платоновское ученїе о государствѣ предоставляетъ это третье сословіе самому себѣ. Въ стремленїи къ приобрѣтенїю заключается основное чувственное побужденїе его къ дѣятельности; это сословіе дѣлаетъ, съ своей стороны, все возможное, если своей работой доставляетъ государственной жизни матеріальныя блага и подчиняется руководству высшихъ сословїй. Жизнь же этихъ послѣднихъ съ самаго рожденїа, и даже раньше, должна быть опредѣлена государствомъ. Проникнутый сознанїемъ той важности, какую имѣетъ происхожденїе, Платонъ не находитъ возможнымъ предоставить бракъ произволу отдѣльныхъ личностей, но требуетъ, чтобы правители по-

¹⁾ Такъ надо понимать знаменитую фразу (*Resp.* 473), что человѣческими бдѣдствїямъ не будетъ конца, пока или не будутъ править философы (т.-е. научно образованные), или правители не будутъ философствовать (т.-е. не будутъ научно образованными).

средствомъ подходящаго подбора заботились о правильномъ тѣлосложеніи послѣдующихъ поколѣній¹⁾. Воспитаніе ихъ во всемъ своемъ объемѣ должно также принадлежать государству. По-переменно обращая вниманіе то на тѣлесное, то на умственное развитіе, воспитаніе относительно послѣдняго должно, посредствомъ элементарнаго обученія, восходить отъ басенъ и мнѳовъ къ поэзіи и музыкѣ, далѣе посредствомъ математической подготовки—къ занятію философіей, и наконецъ къ познанію идеи блага. На различныхъ ступеняхъ этого воспитанія, свачала равнаго для всѣхъ дѣтей высшихъ сословій, исключаются правителями тѣ, которые по своимъ способностямъ и развитію не годятся для болѣе высшихъ должностей; изъ нихъ образуются различныя подраздѣленія военнаго и должностнаго класса. Послѣ подобныхъ исключеній остаются въ концѣ концовъ только избранные, которые и переходятъ въ сословіе архонтовъ, чтобы здѣсь посвятить себя отчасти совершенствованію науки, а отчасти управленію государствомъ. При этомъ два высшихъ сословія составляютъ большую семью: всякая частная собственность для нихъ запрещена²⁾, и внѣшнія потребности удовлетворяются государственными средствами, доставляемыми третьимъ сословіемъ.

Такимъ образомъ, по Платову, государство должно быть *воспитательнымъ заведеніемъ для общества*, высшая цѣль котораго—приготовленіе людей къ переходу отъ чувственнаго къ сверхчувственному, отъ земной къ божественной жизни. Это былъ во всѣхъ отношеніяхъ нравственно-религіозный идеаль, который носился передъ философомъ при послѣдовательномъ изображеніи имъ «лучшаго государства». Согласно тому, какъ всѣ высшіе интересы человѣка должны были заключаться въ этой совокупной общественной жизни, философъ хочетъ также монополизировать для государства не только воспитаніе и науку, но и искусство и религію. Только то искусство можетъ быть допущено, которое направляетъ свою подражательную дѣятельность³⁾ на идеи и въ особенности на идею блага⁴⁾; и если греческая *καλοκαγαθία*^{*)} состояла въ признаніи всего прекраснаго добрымъ, то Платонъ

¹⁾ Весп. 457.

²⁾ Ibid. 416 f.

³⁾ Ibid. 313.

⁴⁾ Ibid. 376 ff.

*) Слово, обозначающее соединеніе духовной и тѣлесной красоты и употребляемое часто для обозначенія идеальнаго представленія о человѣкѣ. А. В.

переворачиваетъ ея смыслъ и говорить, что только доброе — истинно прекрасно. Равнымъ образомъ, хотя идеальное государство и признаетъ мины и культъ греческой государственной религіи, какъ воспитательное средство для третьяго, а отчасти (именно въ дѣтствѣ) и для втораго сословія ¹⁾, но оно изгоняетъ изъ миеовъ все безправственное и двусмысленное и допускаетъ ихъ только, какъ аллегорическое изображеніе этическихъ истинъ. Религія же философовъ заключается въ наукѣ и добродѣтели. высшая цѣль которой есть уподобленіе идеѣ блага, божеству.

Платонъ задумалъ свое государство (πόλις) не какъ фантастическую утопію но какъ серьезно осуществимый идеалъ, поэтому въ частностяхъ, именно въ существенныхъ учрежденіяхъ, онъ заимствуетъ многочисленныя черты у дѣйствительной греческой государственной жизни, разумѣется отдавая при этомъ предпочтеніе, болѣе строгимъ аристократическимъ учрежденіямъ дорическаго племени. Если онъ и былъ убѣжденъ, что при существующихъ обстоятельствахъ его идеалъ можетъ осуществиться только посредствомъ силы ²⁾, то тѣмъ не менѣе онъ полагалъ, что, въ случай осуществленія, это идеальное государство не только удовлетворило бы надолго его сыгроданъ, но и оказалось бы крѣпкимъ и побѣдоноснымъ противъ всѣхъ внѣшнихъ нападений. Эту мысль философъ хотѣлъ развить въ началѣ діалогъ Критій: городъ мудрости долженъ быть показать свое превосходство передъ Атлантидой, городомъ внѣшней силы; вѣроятно, при этомъ дѣйствовала на его фантазію идеализированная персидская война. Изложеніе оборвано вначалѣ и представляетъ при описаніи Атлантиды удивительное сходство съ учрежденіями прежнихъ американскихъ культурныхъ народовъ.

Относительно частныхъ надо вездѣ обращаться къ діалогу Государство. Въ діалогъ Политикъ встрѣчается много схожихъ мыслей, но въ иной группировкѣ и не безъ склонности къ монархизму. Главнымъ образомъ отступаетъ этотъ діалогъ отъ Государства въ ученіи о различныхъ родахъ конституцій ³⁾, причѣмъ онъ сопоставляетъ три лучшія съ тремя худшими: царскую власть я тиранію, аристокрацію и олигархію, законную демократію и незаконную, а всѣмъ ямъ противопоставляетъ онъ седьмую, лучшую, весьма смутно обрисованную. Напротивъ того, Платонъ въ Государствѣ ⁴⁾ послѣдовательно разсматриваетъ (прибѣгая къ своей психологіи), какъ слѣдствія постепеннаго перерожденія идеальнаго государства, четыре ложныя формы правленія: тимократію, въ которой господствуетъ честолюбецъ (преобладаніе *φιλοτιμίας* — страстной части души), олигархію, гдѣ власть принадлежитъ любостяжателью (преобладаніе *φιλοπλουσιότητος* — вождельнія), демократію, — господство всеобщей распущенности и, наконецъ, тиранію, проявленіе самаго позорнаго произвола.

Отличительная аристократическая черта платоновскаго государства не только соответствуетъ личному убѣжденію философа и его великаго учителя, но также необходимо вытекаетъ изъ той мысли, что всегда только очень немногимъ доступно научное образованіе, въ которомъ заключается высшая добродѣтель

¹⁾ Resp. 369 ff.

²⁾ Ibid. 540.

³⁾ Polit. 303 ff.

⁴⁾ Resp. 545 ff.

человѣка и его единственное право на управление государствомъ (ср. діалогъ Горгій). Также и устраненіе двухъ руководящихъ сословій отъ всякой физической работы находилъ, конечно, въ связи съ всеобщимъ предубѣжденіемъ грековъ противъ «чернорабочаго»; у Платона же оно оправдывается еще тѣмъ соображеніемъ, что великая пастоящая работа предполагаетъ или вызываетъ любовь къ вещи, а потому всякое ремесло должно привлекать душу къ чувственному и отчуждать ее отъ сверхчувственного назначенія. Изъ этого же хотя бы исходить и устраненіе семейной жизни и частной собственности. Ошибочно понимать подъ этимъ коммунизмъ: общность женъ, дѣтей и имущества ясно ограничивается Платономъ двумя высшими сословіями; и эта общность не должна удовлетворять одинаковому для всѣхъ притязанію (какъ это было при натуралистическихъ требованіяхъ радикальнаго цинизма), но предохранять, чтобы какой-либо частный интересъ не воспрепятствовалъ стражамъ и правителямъ посвятить себя благу государства. Это—жертва, приносимая идеи блага.

Въ этомъ непрестанномъ подчиненіи всей личной жизни одной общей цѣли заключается особенный характеръ платоновской этики, а также и ее тенденція, далеко превосходящая греческую действительность. Начавшемуся разложенію эллинской культуры философія противопоставляетъ идеальную картину государственнаго общежитія, никогда не бывшаго въ действительности и получившаго осуществленіе не раньше, чѣмъ восторжествовала платоновская мысль, что земная жизнь имѣть смыслъ и цѣлу только какъ приготовленіе къ высшему сверхчувственному существованію. Въ этомъ отношеніи средневѣковая іерархія осуществляла платоновское государство, когда она на мѣсто философа поставила священника. И другія стороны платоновскаго идеала, какъ напримѣръ, господство въ государственной жизни научнаго образованія, были также отчасти осуществлены въ общественныхъ условіяхъ новѣйшихъ народовъ.

Объ ученіи Платона о воспитаніи: *Alex. Kayy* (Minden 1833). *E. Snethlage* (Berlin 1834). *Volquardsen* (Berlin 1860). *K. Benrath* (Jena 1871).—Объ его отношеніи къ искусству: *K. Justi*, *Die ästh. Elemente in der plat. Philos.* (Marburg 1860).—Относительно религіи: *T. Ch. Bauer*, *Das Christliche des Platonismus* (Tübingen 1837).—Ср. также *S. A. Nyk*, *Hellenismus und Platonismus* (Leipzig 1870).

Подобно тому, какъ теоретическая философія въ произведеніяхъ старческаго возраста, такъ и этика Платона въ *Законахъ* потерпѣла дополнительное преобразованіе, не послужившее къ ее выгодѣ. Въ пессимистическомъ ¹⁾ отчаяніи ²⁾ относительно возможности осуществленія своего идеальнаго государства Платонъ пытается набросать картину нравственно устроенной общественной жизни безъ господствующаго содѣйствія ученія объ идеяхъ и его послѣдователей. Мѣсто философіи заступать,

¹⁾ Nonn. 644. Убѣжденіе въ испорченности міра доходить здѣсь до того, что признается существованіе злой мировой души, противодействующей божественной (ср. § 37); *ibid.* 896 ff.

²⁾ *Ibid.* 739 f.

съ одной стороны, религія, въ формѣ болѣе близкой къ народному представленію, съ другой стороны, математика съ ея пифагорейскими развѣтвленіями музыкальнаго и астрономическаго характера. Философское образованіе замѣняется практической разсудительностью ¹⁾ (φρόνησις) и господствомъ строго опредѣленныхъ законовъ ²⁾, сократовская добродѣтель — осторожнымъ заимствованіемъ у обычаевъ почтенной старины. Такимъ образомъ, государство Государства превращается въ смѣшеніе монархическо-олигархическихъ и демократическихъ элементовъ; идеальная смѣлость его плава замѣняется компромисомъ съ историческими условіями. Все это изложено тяжело, часто расплывающимся, слогомъ, причѣмъ, повидимому, изложенію не достаетъ окончательной отдѣлки и заключительной редакціи.

Именно вслѣдствіе своего изслѣдованія фактическихъ данныхъ Законы имѣютъ большой антикварный интересъ, тогда какъ ихъ философская цѣнность весьма ничтожна; они такъ сильно отступаютъ не только отъ ученія объ идеяхъ, но и отъ всего идеализма платоновскаго мышленія и такъ глубоко погружаются въ пифагорействующую обрядность, что дѣлаютъ совершенно понятнымъ сомнѣніе (теперь справедливо опять оставленное) въ ихъ подлинности. Ср. *Th. Oudon*, *Staatslehre des Arist.* 197 ff.—*E. Zeller* II, 809 ff.—*Die Abhdlg. von Th. Bergk* (in 5. Abhdlg. zur *Geschich. der griech. Philos. und Astron.* (Leipzig 1883).—*E. Praetorius*, *De legibus Pl.* (Bonn 1884).

§ 37. Гносеологическій дуализмъ ученія объ идеяхъ допускалъ и требовалъ догматическаго опредѣленія этическихъ нормъ человеческой жизни, но не достовѣрнаго познанія явленій природы. Если Платонъ и опредѣлилъ, подъ конецъ, задачу метафизики въ разсмотрѣніи идей и особенно идеи блага, какъ причинъ чувственнаго міра, то все же этотъ послѣдній и до, и послѣ оставался для него областью возникновенія и исчезновенія, которая, по основному положенію его философіи, никогда не могла сдѣлаться предметомъ діалектическаго, т.-е. истиннаго познанія. Ученіе объ идеяхъ съ своей точки зрѣнія требуетъ лишь *телеологическаго* *воззрѣнія на природу*, но не *дастъ ей познанія*.

Поэтому, если впоследствии, уступая потребностямъ своей школы, Платонъ ввелъ въ кругъ своего изслѣдованія и ученія

¹⁾ Ном. 712 въ прямомъ противорѣчій съ Resp. 473.

²⁾ Ibid. 746 f.

также и естествознаніе, къ которому прежде, подобно Сократу, относился отрицательно, то все же онъ остался при томъ убѣжденіи, что о возникновеніи и о исчезновеніи вещей не можетъ быть знанія (*ἐπιστήμη*), а только вѣроятное мнѣніе (*πίστις*), но можетъ быть науки, а только вѣроятное воззрѣніе. Свое убѣжденіе въ этомъ онъ совершенно ясно и особенно рѣзко ¹⁾ подчеркнул во введеніи къ Тимею, гдѣ изложены плоды этихъ изслѣдовавій. Въ силу этого онъ признаетъ за своимъ ученіемъ о природѣ цѣлность не истины, а только вѣроятія. Изображенія Тимея, это только *εἰκότες μῦθοι* (вѣроятныя мнѣя), и, какъ бы близки они ни были къ ученію объ идеяхъ, они все-таки не образуютъ его интегрирующей составной части.

Aug. Böckh, De Platonica corporis mundani fabrica (Heidelberg 1809). *Untersuchungen über das kosmische System des Plat.* (Berlin 1852).—*H. Martin, Etudes sur le Timée* (2 vol. Paris 1841).

Такии образомъ, платоновская натурфилософія находится къ метафизикѣ въ отношеніи, правда не совсѣмъ одинаковомъ, но все же подобномъ тому, въ какомъ гипотетическая физика Парменида находится къ его ученію о бытіи (§ 19). Повидимому, въ обоихъ случаяхъ вниманіе къ желаніямъ и потребностямъ учениковъ побудило мыслителей спизойти, въ видѣ опыта, отъ размышленія о непреходящемъ бытіи къ занятію измѣчивымъ. Платонъ ясно опредѣляетъ (Тимей 59) эту игру съ *εἰκότες μῦθοι* (вѣроятными мнѣями), какъ отлукъ отъ постоянного занятія діалектикой, который философъ, конечно, можетъ себѣ позволить. Если съ этимъ и связывалось критическое, часто даже полемическое, обсужденіе существующихъ воззрѣній (формальный моментъ, на который *Diels* [Aufs. z. Zeller. Jub. 254 ff.] переноситъ у Парменида центръ тяжести), то все же Платонъ гораздо больше принималъ во вниманіе то обстоятельство, что товарищество такой организаціи и такого объема, какъ Академія, не можетъ долго углубляться въ естествознаніе и должно съ нѣмъ покончить какимъ бы то ни было образомъ. Въ то время, какъ на основаніи ученія объ идеяхъ можетъ быть достигнуто совершенное познаніе о цѣлности индивидуума, общества и его исторіи, нельзя съ такой же увѣренностью вывести въ отдѣльности при помощи идеи блага реального опредѣленія природы. Поэтому, если разсматривать этику и физику, какъ два флигеля учительскаго зданія Платона, то одинъ изъ нихъ—этика—воздвигнуть совершенно въ томъ же стилѣ и изъ того же матеріала, какъ и главная часть; другой же—физика—представляетъ легкую временную постройку, подражающую формамъ всего остальнаго.

Замѣчательно, что въ сужденіяхъ послѣдующихъ столѣтій большее значеніе получило именно то, что философу было, такимъ образомъ, лишь навѣ-

¹⁾ Тим. 28 ff., который начинается изслѣдованіе 27 d. краткимъ обзоромъ теоріи двухъ мировъ. Отношеніе натурфилософіи къ ученію объ идеяхъ точно же всего опредѣляется извѣстной фразой 29 a. *ἔτι περὶ τῶν ὑπερταύτων ὁμοίᾳ, τοῦτο περὶ πλάτων ἀληθές.*

завно, и что онъ обсуждалъ лишь съ явной сдержанностью. Телеологическая физика Платона считалась со времени эллинизма въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ его самымъ важнымъ произведеніемъ, тогда какъ ученіе объ идеяхъ было болѣе или менѣе отодвинуто на второй планъ. Первымъ основаніемъ къ этому послужило родство религиозныхъ воззрѣній, а еще болѣе то обстоятельство, что его школа держалась именно этой части его ученія, какъ наиболѣе для нея осязаемой и пригодной. Поэтому уже и Аристотель (з. В. De anim, I, 2) опровергалъ мнѣ Тимея совсѣмъ такъ, какъ бы они дѣйствительно были важными мѣстами платоновскаго ученія.

Основаніемъ для мифовъ Тимея служить метафизика Филеба. Чувственный міръ состоитъ изъ безграничнаго пространства и особенныхъ математическихъ формъ, принимаемыхъ этимъ послѣднимъ съ цѣлью воспроизведенія идей; въ виду того, что о дѣятельности этой высшей цѣли не можетъ быть дано постижимаго понятія, она въ началѣ Тимея мнѣически олицетворяется въ *мирообразующемъ богѣ*, *δευαροῦρος* (зодчій). Онъ—цѣлесообразно дѣйствующая сила; онъ добръ, и по причинѣ своей доброты создалъ міръ ¹⁾. Онъ создалъ его, совершая идеи, тѣ чистыя, единичныя «формы», которымъ онъ его и угодилъ ²⁾; поэтому міръ есть нѣчто самое совершенное, самое лучшее, самое прекрасное ³⁾ и, какъ произведеніе божественнаго разума и доброты, онъ—единъ.

Совершенство *единаго* міра, выдвинутое въ концѣ Тимея съ особенною торжественностью, есть необходимое требованіе телеологической основной мысли. Отказъ признать противоположное ученіе о многихъ безчисленныхъ мірахъ (Тим. 31 а) является, именно въ связи съ непосредственно предъидущимъ (30 а), почти что полемикой противъ Демокрита. По механическому принципу этого послѣдняго въ беспорядочно двигающемся возникаютъ здѣсь и тамъ вихри, а изъ нихъ міры; устрояющее же божество образовало только одинъ совершеннѣйшій міръ.

Но что и этотъ міръ соотвѣтствуетъ идеямъ не вполне, а только по возможности ⁴⁾, это зависитъ отъ другого принципа чувственного міра—*пространства*, въ которомъ богъ изобразилъ его. Непостигаемое⁵⁾ ни мысленіемъ, ни чувствами (значить не понятіе и не воспріятіе, не идея и не чувственная вещь), оно есть *μη ὄν* (несущее), безъ котораго *ὄντως ὄν* (существенно-сущее) не можетъ проявиться, а безъ котораго идеи не могутъ быть воспроизведены

¹⁾ Tim. 29 а.

²⁾ Ibid. 30 с.

³⁾ Телеологическій мотивъ ученія Анаксагора, принятый уже въ диалогѣ

Phaed., составляетъ одно изъ основныхъ ученій въ Tim.

⁴⁾ Tim. 30 а; 46 с.

⁵⁾ Ibid. 52.

въ чувственныхъ вещахъ¹⁾. Такимъ образомъ, наряду съ истинной причиной αἴτιον; пространство является ἐνοχαιτίον²⁾ (содѣйствующей причиной). А вещи, образовавшіяся въ немъ, это—ἐνοχαιτία³⁾ (вспомогательныя причины) происхожденія міра въ частностяхъ; возлѣ божественнаго разума составляютъ онѣ естественную необходимость (ἀνάγκη)⁴⁾, которая иногда препятствуетъ разумной дѣятельности перваго. Итакъ, пространство⁵⁾ (χώρα, τόπος—мѣсто) есть то, гдѣ совершается мировой процессъ (ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίνεσθαι), то, что принимаетъ въ себя всѣ тѣлесныя формы (φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη—природа, принимающая въ себя тѣла, также ἡ δεξιμανή или ὀλοδοχή τῆς γενέσεως—вмѣстителище быванія), безформенная (ἄμορφον) масса (ἐκμαχέϊον). Изъ этого ничто⁶⁾ создаетъ богъ міръ.

Тождество платоновской «матеріи» (τρίτον γένος—третій родъ, Timee 48 ff.) съ пустымъ пространствомъ (о чемъ особенно см. H. Siebeck, Untersuchungen z. Ph. d. G. 64 ff.) всего вѣрнѣе (см. Zeller II, 615) доказывается построениемъ стихій изъ треугольниковъ (см. ниже), причемъ для философа математическое тѣло тождественно съ физическимъ.—Срав. также J. P. Wohltstein, Materie und Weltseele im platonischen System (Marbourg 1863).

Какъ совершеннѣйшее видимое, космосъ также долженъ обладать разумомъ и душой, поэтому первымъ дѣломъ деміурга при созданіи міра было образованіе *мировой души*⁷⁾. Душа, какъ жизненный принципъ всего, обнимаетъ собой его предѣлы, движеніе и сознаніе, она есть нѣчто среднее между недѣлимымъ (идеямъ) и дѣлимымъ (пространствомъ), ей принадлежатъ противоположныя качества τὰύτων (тождественнаго) и ἑστέρον (инаго), единообразія и измѣнчивости; она заключаетъ въ себѣ всѣ числа и отношенія мѣры. Сама же она есть математическая форма космоса, почему и подраздѣлена деміургомъ въ гармоническихъ отношеніяхъ: прежде всего отдѣляется внѣшній кругъ однообразнаго движенія отъ внутренняго круга измѣняющагося движенія (мѣстопробыванія неподвижныхъ звѣздъ и планетъ), причѣмъ послѣдній, въ свою очередь, подраздѣленъ пропорціонально на концентрическіе круги. Посредствомъ всѣхъ этихъ круговъ

¹⁾ Которыя составляютъ среднее между бытіемъ и небытіемъ: Resp. 417.

²⁾ Tim. 68 e; рассматриваетъ это, какъ второй видъ αἴτια.

³⁾ Tim. 46 c. Срав. Phaed. 96 ff.

⁴⁾ Tim. 48 a; и этотъ терминъ упо-

требленъ адѣсь совсѣмъ въ демокри-товскомъ смыслѣ.

⁵⁾ Tim. 49 ff

⁶⁾ Слѣдуетъ сравнить выраженіе Демокрита, стр. 76 прим. 2-е.

⁷⁾ Tim. 35 ff.

душа, самая природа которой уже содержитъ вѣчную подвижность, должна давать движеніе всему космосу; а посредствомъ этого ¹⁾ движенія, пробѣгающаго черезъ все и возвращающагося къ самому себѣ, она порождаетъ въ себѣ и въ единичныхъ предметахъ сознаніе, воспріятіе и мышленіе; и совершеннѣйшее знаніе состоитъ въ постоянномъ круговомъ движеніи соавѣдій.

Отдѣльныя мѣста въ этомъ въ высшей степени фантастическомъ описаніи Тимея частью темны и спорны; ср. подробности у Zeller'a П², 646 ff. Заимствованія у пифагорейцевъ, вліяніе ихъ ученія о числахъ, а также ихъ астрономіи и гармоніи, вполнѣ очевидны. При раздѣленіи міровой души (сопадающемъ съ раздѣленіемъ астрономической міровой системы) главную роль играютъ гармоническая пропорція и арифметическое среднее. Наиболее замѣчательная основная мысль та, что посредствомъ такого полного раздѣленія массы и движенія космоса пространству придается то опредѣленіе формъ (πέρας—предѣлъ), которое въ Филебѣ (ср. выше § 35) наряду съ безпредѣльнымъ (ἄπειρον) является вторымъ принципомъ. Такимъ образомъ, по Платону, «математическое» не тождественно съ міровой душой, но находится съ ней въ тѣснѣйшей связи и занимаетъ такое же срединное положеніе между идеями и чувственнымъ міромъ.

Характерную черту платоновскаго ученія о движеніи представляетъ сведеніе имъ всѣхъ отдѣльныхъ движеній къ цѣлесообразно-опредѣленному движенію цѣлага; именно въ этомъ отношеніи его ученіе диаметрально противоположно атомизму, который считалъ движеніе самостоятельной функцией каждаго отдѣльнаго атома. Замѣчательно, что Тимей многократно (ср. Zeller П², 663, 3) подчеркиваетъ связь и даже тождество представленій съ движеніями, такъ напр., онъ относитъ «правильное представленіе» къ иному (ἕτερον), къ измѣняющимся движеніямъ, а разумное познаніе, напротивъ, къ тождественному (ταὐτόν), къ однообразному круговому движенію (Тимей 37, 6). Характерно здѣсь и то, что всѣ отдѣльныя дѣятельности сводятся ²⁾ къ общей функціи міровой души, прачемъ послѣдняя лишена индивидуальности.

Дальнѣйшее математическое формированіе пустаго пространства (πέρας) совершается въ единичныхъ вещахъ вводимыхъ демѳургомъ въ гармоническую систему міровой души, и прежде всего въ образованіи стихій (στοιχεῖα). Наряду съ искуснымъ дедуктивнымъ доказательствомъ, что число ихъ равняется четыремъ ³⁾, причемъ воздухъ и вода помѣщены, какъ двѣ стихіи посредствующія, между огнемъ и землей, Платонъ даетъ ⁴⁾ и стереометрическое построеніе ихъ, по которому, подобно ученію пифагорейцевъ, четыре правильныхъ тѣла являются основными формами этихъ стихій: у огня—тетраэдръ, у воздуха

¹⁾ Ibid. 37.

²⁾ Если въ этихъ теоріяхъ и есть заимствованныя у Демокрита, чего я не оспариваю, то во всякомъ случаѣ

его возрѣнія подвергнуты самостоятельной переработкѣ.

³⁾ Tim. 31 ff.

⁴⁾ Ibid. 53 ff.

— октаэдръ, у воды — икосаэдръ, у земли — кубъ. Эти основныя тѣла Платонъ представляетъ себѣ составленными изъ поверхностей, именно изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, частью равнобедренныхъ, частью такихъ, катеты которыхъ относятся другъ къ другу, какъ 1 : 2 ¹⁾. Изъ этого построения должно сдѣлаться понятнымъ превращеніе пространства въ тѣлесную матерію: изъ различной величины и различнаго числа этихъ недѣлимыхъ треугольныхъ поверхностей ²⁾ выводятся съ геніальной фантастичностью физическія и химическія свойства отдѣльныхъ веществъ, ихъ распредѣленіе въ пространствахъ, ихъ смѣшеніе и непрерывное движеніе, въ которомъ они находятся.

Также и Платонъ признаетъ, что при этомъ, смотря по своей главной массѣ, отдѣльныя стихіи и вещества находятся каждая въ своей определенной части пространства, куда и стремятся назадъ отбившіяся отъ нихъ части. Не совсѣмъ ясно, какъ онъ согласовалъ съ этой мыслью законъ тяготѣнія (ср. *Zeller* II², 678, 4). Во всякомъ случаѣ онъ понималъ, что направленіе сверху внизъ не должно разсматриваться, какъ абсолютное, но что въ мировомъ шарѣ существуютъ только два направленія — къ центру и къ периферіи (Тимей 62).

Астрономическія воззрѣнія Платона существеннымъ образомъ отличаются отъ воззрѣній пифагорейцевъ вслѣдствіе признанія имъ неподвижности земли. По его мнѣнію, земля покоится, какъ шаръ, въ серединѣ столь же шаровидной вселенной. Вокругъ «алмазной» оси этой послѣдней обращается по самой внѣшней периферіи небо неподвижныхъ звѣздъ, дѣлая ежедневно оборотъ съ востока на западъ. Въ этомъ же небѣ отдѣльныя звѣзды, какъ «видимые боги» ³⁾, находятся опять въ постоянномъ совершенномъ движеніи вокругъ самихъ себя. Это вращеніе сообщается семи сферамъ, въ которыхъ находятся пять планетъ, солнце и луна, и которыя пересѣкаютъ тотъ первый кругъ по направленію зодіака. Планеты же, солнце и луна имѣютъ внутри своихъ круговъ собственныя обратныя движенія различной скорости.

Послѣднее предположеніе, служащее къ объясненію кажущейся неправильности планетныхъ движеній, надолго сохранило свою силу для астрономической теоріи. Лежащій въ основаніи этого методологическій принципъ превос-

¹⁾ Изъ первыхъ составляется вварать, а изъ послѣднихъ — равнобедренный треугольникъ.

²⁾ Которыя, такимъ образомъ, за-

ступаютъ мѣсто демокритовскихъ итѣра и суррата.

³⁾ Тим. 40.

ходно формулированъ Платономъ или его школой въ слѣдующемъ вопросѣ: τίμων ὑποτάξεισιν ὀρθῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῆ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα (какія надо предположить поверхности и какія допустить движенія, чтобы сохранились кажущіяся движенія планетъ?). Ср. *Simpl. zu Arist. de coelo*, 119.

Заключеніемъ ученія Тимея о движеніи служить обстоятельное изложеніе психофизическаго происхожденія воспріятія ¹⁾). Задача здѣсь въ томъ, чтобы опредѣлить тѣ виды движенія вышнихъ предметовъ и тѣла, которые вызываютъ движенія души, ея ощущенія и чувственные воспріятія ²⁾). Здѣсь изслѣдованія (физиологовъ, равно какъ и теорія Протагора ³⁾) тщателью подчинены телеологическому ученію о движеніи; такъ какъ при этомъ послѣдовательно отдѣляется въ ощущеніи (αἰσθησις) субъективный моментъ отъ объективнаго, то натурфилософія и подтверждаетъ тотъ гнессологическій исходный пунктъ платоновскаго мышленія, который былъ освѣщенъ въ Теэтетѣ.

Наконецъ, въ видѣ дополненія Тимей удовлетворяетъ энциклопедическимъ потребностямъ школы, присоединяя очеркъ теоріи о болѣзняхъ и о цѣлебныхъ средствахъ (Тимей 81 ff.).

6. Аристотель.

Почти 40-лѣтняя преподавательская дѣятельность Платона собрала вокругъ него много выдающихся людей и придала всей дѣятельности его школы ту всеобъемлющую многосторонность, которая выразилась въ этико-историческихъ и медико-натуралистическихъ научныхъ занятіяхъ, и слѣды которой мы находимъ въ его позднѣйшихъ диалогахъ ⁴⁾). Хотя этой значительной группѣ людей, стоявшихъ въ болѣе или менѣе близкомъ отношеніи къ школѣ, эмпирическое изслѣдованіе и обязано своими позднѣйшими значительными обогащеніями, но они едва-ли содѣйствовали процвѣтанію философіи. Только одинъ

¹⁾ Tim. 61 ff. О подробностяхъ см. *H. Siebeck, Gesch. der Psych.* I, 1, 201 ff.

²⁾ Въ этомъ отношеніи изложеніе Tim. дополняется диалогами Resp. и Phileb., тогда какъ въ теоретическомъ отношеніи само оно развиваетъ эмпирическимъ путемъ основанія опредѣленія Theatet'a.

³⁾ И, вѣроятно, также многое, принадлежавшее Демокриту.

⁴⁾ Ср. *H. Usener, Über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in Altertum* (Preuss. Jahrb. 53, 1 ff.—*E. Heitz, Die Philosophenschulen Athens* (Deutsche Revue, 1884).

изъ нихъ, величайшій ученикъ Платона, который, конечно, не удовольствовался дѣятельностью Академіи и основалъ свою собственную школу, былъ призванъ къ тому, чтобы съ величайшей систематичностью заключить собой все умственное движеніе греческой философіи. Это былъ *Аристотель*.

Исторію Академіи обыкновенно подраздѣляютъ на три периода (иногда—на пять): періодъ Древней Академіи, который охватываетъ приблизительно первое столѣтіе по смерти основателя; періодъ Средней—наполняетъ второе столѣтіе дѣятельности школы (въ немъ въ свою очередь различаютъ двѣ, одна за другою слѣдующія, школы: Аркезилая и Карнеада); наконецъ, періодъ Новой Академіи, доходящій до новоплатоновцевъ (изъ немъ различаютъ одно старое догматическое направленіе Филона изъ Лариссы, другое новое эклектическое—Антиоха изъ Аскалона). Двѣ позднѣйшія фазы относятся къ скептико-сикретической тенденціи элевской философіи. (По общимъ вопросамъ ср. *H. Stein, Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus* (3 Bd., Göttingen 1862—75).

§ 38. Такъ-называемая *Древняя Академія* находилась всецѣло подъ влияніемъ того менѣе благоприятнаго направленія, которое приняла платоновская философія въ позднѣйшее время, приблизившись теоретически къ пифагорейскому мистическому ученію о числахъ, а практически—къ популярной морали съ религиознымъ отбѣнкомъ.

Послѣ смерти Платона главою школы былъ племянникъ его *Спевзиппъ*, а по смерти его (339)—*Ксенократъ* изъ Халкедона. Къ тому же поколѣнію принадлежатъ *Гераклидъ* Понтскій и *Филиппъ* Опунтскій. Въ менѣе близкихъ отношеніяхъ къ платоновской школѣ былъ астрономъ *Эвдоксъ* изъ Книдоса и глава тогдашнихъ пифагорейцевъ—*Архитъ* изъ Тарента. Слѣдующее поколѣніе, подчиняясь духу времени, обратилось всецѣло къ этическимъ изслѣдованіямъ. Главою школы былъ съ 314—270 г. *Полемонъ* изъ Аѳинъ, а послѣ него *Кратесъ* изъ Аѳинъ, такъ какъ способнѣйшій ученикъ перваго—*Кранторъ* умеръ еще при его жизни.

Подробный перечень академикомъ этого времени у *Zeller'a* II³, 836 ff.—*F. Bücheler, Acad. phillos. index Herculaneensis* (Greifswald 1869).

О различныхъ направленіяхъ, существовавшихъ въ самой Академіи, намъ свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что послѣ смерти Платона, когда по его собственному назначенію главою школы сдѣлался его племянникъ, Ксенократъ и Аристотель покинули Аѳины. Первый впоследствии былъ избранъ въ руководители школы, Аристотель же немного спустя основалъ свою собственную.

По дошедшимъ до насъ свѣдѣніямъ, Спевзиппъ былъ неяснымъ многописателемъ. Перечень его сочиненій, касающихся всѣхъ отдѣловъ науки,

дасть намъ Диогенъ Лаерт. IV, 4 f. Повидимому, большая часть изъ нихъ была въ связи съ его преподавательской дѣятельностью (*σπουδαία*—заметки для памяти); ихъ-то и имѣлъ въ виду Аристотель въ своихъ частяхъ, большею частью полемическихъ, упоминаемыхъ о Спевзиинѣ. Особенно часто упоминается его сочиненіе о пифагорейскихъ числахъ и *Ἐποια*, энциклопедическій сборникъ по естественной исторіи, подобранный по именамъ. Ср. *Kavaiason*, *Spreus. de primis rebus principiis placita* (Paris 1838).—*M. A. Fischer*, *De Spreus. vita* (Rastadt 1845).—Не болѣе значенія имѣлъ Ксенократъ, спутникъ Платона въ третьемъ сицилійскомъ путешествіи, публичный, какъ человѣкъ строгій и серьезный. О цѣломъ рядѣ его сочиненій упоминаетъ Диогенъ Лаерт. IV, II ff.—Ср. v. d. *Wuypersse*, *Diatribes de X. Chalc.* (Leyden 1822).—*Гераклидъ* происходилъ изъ понтійской Гераклеи. Онъ былъ завербованъ въ Академію старавіями Спевзиппа, и, какъ астрономъ, имѣлъ самостоятельное значеніе. Ему поручилъ Платонъ руководство Академіею на время своего послѣдняго путешествія въ Сицилію. Когда, послѣ смерти Спевзиппа, Ксенократъ былъ избранъ главою школы, Гераклидъ вернулся на свою родину и основалъ тамъ собственную школу, во главѣ которой стоялъ до 330 года. Это былъ многосторонній, даже эстетически-настроенный и плодотворный писатель, вполнѣ усвоившій ученія не только Пифагора и Платона, но и Аристотеля. Ср. *Diog. Laert. V, 86 ff.*; *Rouler*, *De vita et scriptis H. P.* (Loewen 1828).—*E. Deswert*, *De H. P.* (Loewen 1830).—*L. Cohn*, (in *Commentar. phil. in hon. Reifferscheid*, Breslau 1884).—*Филиппъ* изъ *Олупта*, впрямую, редактировалъ платоновскіе «Законы» и составилъ Эпимоніеъ; ср. *Suidas. Art. φιλόσοφος*; (также и *Diog. Laert. III, 37*).—Знаменитый астрономъ Эвдоксъ (406—353), судя по многочисленнымъ свидѣтельствамъ древнихъ (ср. *Zeller II³, 845 f.*), временно присоединился къ Академіи и развилъ далѣ астрономическую теорію ея, но въ другихъ вопросахъ, особенно этическихъ, онъ имѣлъ совершенно несходные съ нею взгляды. *A. Bockh*, *Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, besonders den endoxischen* (Berlin 1863).

Все, что съ нѣкоторою достовѣрностью передано намъ о *позднѣйшихъ пифагорейцахъ*, особенно объ *Архимѣ*, играющемъ (какъ ученый, гражданинъ и полководецъ) въ первой половинѣ IV столѣтія видную роль въ родномъ ему Тарентѣ, все это свидѣтельствуеетъ намъ, что Платонъ, будучи самъ подъ вліяніемъ пифагорейскаго ученія, въ свою очередь повліялъ на него и притомъ такъ, что теорія чиселъ въ послѣдней своей фазѣ вполнѣ слилась съ соотвѣствующимъ ей общей схемѣ ученіемъ объ идеяхъ. Значеніе Архима опредѣляется его трудами въ области механики и астрономіи; а его философское ученіе вполнѣ совпадаетъ съ ученіемъ древней Академіи; при тѣхъ тысячахъ личныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ онъ стоялъ къ Платону, представляется весьма возможной подлинность тѣхъ отрывковъ, въ которыхъ онъ придаетъ пифагореизму этотъ платоновскій оттѣнокъ. Эти отрывки собраны *Comr. Orelli* (Leipzig 1827), (ср. *Mullach*, II, 16, f.), *G. Hartenstein*, *De Arch. Tar. fragm. philos.* (Leipzig 1833), *Eagers*, *De Arch. Tar. vita op. et philos.* (Paris 1833), *Petersen* (*Zeitschr. f. Altertumswissenschaft* 1836), *O. Gruppe*, *Über die Fragm. des Arch.* (Berlin 1840), *Fr. Beckmann*, *De Pythagoreorum reliquis* (Berlin 1844), *Zeller V³, 103 ff.*

Полемонъ и *Кратесъ* обязаны скарлатомъ скорѣе своему рожденію въ Афинахъ нравственному достоинству, нежели своему философскому значенію. *Кратесъ* происходилъ изъ сицилійскаго города Солы; онъ сдѣлался извѣстнымъ,

главнымъ образомъ, благодаря своему сочиненію «περὶ πένδου»,—*H. E. Meier*, Über die Schrift κ. π. (Halle 1840).—*F. Kayser*, De Crantore Academico (Heidelbg. 1841).

Ученая дѣятельность древней Академіи стоитъ вообще на точкѣ зрѣнія платоновскихъ «Законовъ»: ученіе объ идеяхъ она отодвигаетъ на второй планъ, отдавая первое мѣсто ученію о числахъ. Такъ, Спевзиппъ, съ своей стороны, приписалъ числамъ ту сверхчувственную реальность, отдѣленную отъ чувственныхъ вещей, которую Платонъ придавалъ идеямъ. Подобнымъ же образомъ Филиппъ Опунтскій объяснялъ въ своемъ «Эпινόμη», что то высшее знаніе, на которомъ должно быть построено государство «Законовъ», есть математика и астрономія; онѣ научаютъ человѣка тѣмъ вѣчнымъ отношеніямъ мѣры, по которымъ Богъ устроилъ міръ, и этимъ ведутъ его къ истинному благочестію. На ряду съ этой математизирующей теологіей (ὁ θεὸς ἀριθμητικῆς—Богъ считаетъ) Спевзиппъ (примѣнительно къ стремленіямъ школы) придавалъ эмпирическому знанію бѣльшее значеніе, нежели Платонъ. Онъ говорилъ о научномъ воспріятіи (αἰσθητικὴ ἐπιστημονική), которое участвуетъ въ познаніи истины¹⁾, но понималъ подъ этимъ не какую-нибудь объяснительную теорію, а просто собраніе фактовъ, систематизированное на основаніи логическихъ отношеній, и образецъ этого онъ показалъ въ своихъ компендіяхъ (βρομα, βυόματα). очевидно предназначенныхъ для школьнаго употребленія. Ксенократъ положилъ въ основаніе своего преподаванія раздѣленіе философіи на этику, діалектику и физику²⁾. Онъ твердо держался ученія объ идеяхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ признавалъ за математическими опредѣленіями, какъ и за идеями, самостоятельную реальность въ противоположность чувственному міру. Поэтому онъ различалъ три области познаваемаго³⁾: 1) сверхчувственное, 2) математически опредѣленные формы вселенной и 3) чувственные вещи, при чемъ каждая изъ этихъ областей служитъ по порядку предметомъ особаго познанія, именно: во-первыхъ—знанія въ строгомъ смыслѣ (ἐπιστήμη), обнимающаго діалектику и математику, во-вторыхъ—мнѣнія (δόξα), которое въ астрономіи обосновано сразу и математически, и эмпирически, въ-третьихъ—

¹⁾ Sext. Emp. VII, 145.

²⁾ Ibid. VII, 16.

³⁾ Ibid. 147.

ощущенія (*αἰσθησις*), правда не совсѣмъ ложнаго, но тѣмъ не менѣе подверженнаго всевозможнымъ заблужденіямъ.

Платоновцы, повидимому, видѣли главную задачу своей метафизики въ телеологическомъ построеніи ряда ступеней промежуточныхъ принциповъ между сверхчувственнымъ и чувственнымъ. Но въ рѣшеніи ея замѣчаются два противоположныя теченія, связанныя съ именами Спевзиппа и Ксенократа. Если первый оставилъ въ сторонѣ ученіе объ идеяхъ, то это случилось, главнымъ образомъ, потому, что онъ не могъ смотрѣть на совершенное, доброе, какъ на причину (*αἰτία*) несовершеннаго, чувственнаго ¹⁾, а скорѣе, какъ на высшую цѣль его и результатъ. Поэтому началомъ всего (*ἀρχή*) онъ считалъ числа и—какъ ихъ элементы—единство и множество ²⁾; а какъ ближайшее къ числамъ онъ допустилъ геометрическія величины и стереометрическія формы, т.-е. стихіи, къ четверичному числу которыхъ онъ прибавлялъ эвиръ ³⁾ пифагорейцевъ. Затѣмъ онъ нашелъ принципъ движенія въ міровой душѣ (*νοῦς*), которую, повидимому отождествлялъ съ пифагорейскимъ центральнымъ огнемъ; цѣлью же движенія у него является добро, которое, какъ совершеннѣйшее, принадлежитъ концу міроваго развитія. Этому эволюціонному способу представленія Ксенократъ противопоставлялъ свой—эманатистическій ⁴⁾: именно, онъ изъ единства и неопредѣленной двойственности (*ἄριστος δῶς*) выводилъ числа и, какъ тождественныя съ ними (по схемѣ Платона, изложенной въ неаписанныхъ ученіяхъ *ἀγραπτα δόγματα*)—идеи. Затѣмъ онъ опредѣлялъ душу ⁵⁾, какъ число движущее само себя изъ самого себя, и этимъ путемъ переходилъ отъ единства, тождественнаго съ добромъ, къ чувственному, гдѣ между міровой душой и тѣлесными вещами помѣщался цѣльный послѣдовательный рядъ какъ добрыхъ, такъ и злыхъ духовныхъ существъ.

Болѣе интереснымъ, чѣмъ это фантастическое пифагореизированье различныхъ представителей школы, является, съ одной стороны, высокое развитіе математики, дошедшей въ пифагорейско-платоновскихъ кружкахъ до разрѣшенія самыхъ трудныхъ проблемъ (діоризмъ Неоклида, ученіе о пропорціяхъ у Архита и Эвдокса, золотое дѣленіе, спиральная линія, удвоеніе куба съ помощью параболъ и гиперболъ—ср. *Cantor, Geschichte der Math.* I, 202 ff.) и астрономіи; послѣдняя въ лицѣ Гикета, Эвфанта и Гераклида учила о не-

¹⁾ Arist. Met. XII, 7.

²⁾ Ibid. XIV, 4.

³⁾ Ср. § 24.

⁴⁾ Arist. Met. XIII, 1.

⁵⁾ Plut. procr. an 1, 5.

подвижности звѣзднаго неба и о вращеніи земли вокругъ оси, причемъ Гераклидъ уже смотрѣлъ на Меркурія и на Венеру, какъ на спутниковъ солнца (ср. *Ideler, Abhandl. der Berl. Akad. der Wissensch.* 1828 и 1830). Съ другой же стороны, интересно то обстоятельство, что люди, стоявшіе въ болѣе свободныхъ отношеніяхъ къ школѣ, старались найти родство извѣстныхъ мотивовъ ученія Платона съ другими ученіями. Такъ, Гераклидъ придерживался платоновской конструкции элементовъ, присоединяясь въ то же время къ попыткѣ Эвдокса приikirить атомизмъ съ пифагорейзмомъ. Такимъ же образомъ, Эвдоксъ понималъ идеи (идеи) совершенно въ смыслѣ гомеомерій Анаксатора ¹⁾.

Рука объ руку съ такимъ математическимъ извращеніемъ ученія объ идеяхъ шло у древнихъ академиковъ возвращеніе къ популярной морали. Хотя за гедонизмъ, представителемъ ²⁾ котораго является Эвдоксъ, тѣмъ менѣе можетъ быть отвѣтственна школа академиковъ, что Гераклидъ, какъ кажется ³⁾, особенно боролся противъ него; но ученія Филеба о благѣ разрабатывалось въ ней несомнѣнно примѣнительно къ популярнымъ воззрѣніямъ; ибо уже Спевзиппъ искалъ ⁴⁾ блаженства въ полномъ развитіи того, что дано природою; Ксенократъ же, при всемъ своемъ уваженіи къ добродѣтели, наряду съ ней признавалъ условіемъ ⁵⁾ высшаго блага также и блага внѣшнія, а на мѣсто знанія (ἐπιστήμη), доступнаго только немногимъ, для большинства людей ставилъ практическую разсудительность (φρόνησις); ⁶⁾ наконецъ, Кранторъ, полемизируя противъ стоиковъ, считалъ добродѣтель, здоровье, удовольствіе и богатство различными благами (причемъ они перечислены въ томъ порядкѣ, который соотвѣтствовалъ, по его мнѣнію, ихъ достоинству ⁷⁾).

Особенно характерно то, что, повсѣмъ нашимъ свѣдѣніямъ, социально-этическій характеръ и политическая тенденція платоновской морали не развивались далѣе академиками, и что, напротивъ того, у нихъ на первый планъ все болѣе и болѣе выстуналъ вопросъ о правильномъ образѣ жизни индивидуума. Въ теоретическомъ отношеніи, какъ это и видно изъ комментарія Крантора къ Тимею, господствовали въ Академіи натурфилософскій интересъ, а ея этическія изслѣдованія отразили

¹⁾ Arist. Met. I, 9 съ комментариемъ Александ. Афр. (Schol. Graecis 572 f.). Ср. стр. 165 примѣч. 9 е.

²⁾ Arist. Eth. Nik. I, 12.

³⁾ Athen. XII, 512 ff.

⁴⁾ Cp. стр. 174.

⁵⁾ Clemens, Strom. 418 d. Ср. Cic. Acad. II, 42, 131.

⁶⁾ Zeller II^a, 881.

⁷⁾ Clemens, Strom. 369.

⁸⁾ Sext. Emp. adv. math. XI, 51 ff.

на себѣ индивидуалистическій духъ времени (ср. В. глав. 1). Добродѣтель, учить Полемонъ, которая служить существеннымъ условіемъ блаженства, можетъ доставить достаточное (αὐθάρητῃ πρὸς εὐδαιμονίαν ¹⁾) счастье лишь при условіи соединенія благъ тѣлесныхъ и жизненныхъ; въ этой добродѣтели надо упражняться не научными изслѣдованіями, а поступками ²⁾. Отъ такихъ взглядовъ до ученія стоиковъ оставался едва лишь одинъ шагъ. /

§ 39. Въ основаніи различныхъ стремленій древней Академіи, очевидно, лежитъ тенденція сочетать идеальное мировоззрѣніе Платона съ интересами греческой жизни и съ эмпирическими науками. Но, съ одной стороны, зависимость отъ пифагорейзма, съ другой—повсемѣстный недостатокъ оригинальности у философовъ привели къ тому, что все эти начинанія оставались лишь попытками. Между тѣмъ задачу эту разрѣшили тотъ, кто уже съ самаго начала внесъ въ ученіе Платона склонность къ медико-натуралистическому образованію. Этимъ завершителемъ греческой философіи былъ *Аристотель* (384—322).

Fv. Biese, Die Philosophie des Aristoteles (2 Bde., Berlin 1835—42).—*A. Rosmini-Serbati*, A. esposto ed. esaminato (Torino 1858)—*G. H. Lewes*, Aristotle, a chapter from the history of the science (Lond. 1864, deutsch Leipz. 1865).—*G. Grote*, Aristotle (неоконченное, изданное *Bain'омъ* и *Robertson'омъ*, 2 Bde. London 1872).—*E. Wallace*, Outlines of the philoa. of A. (Oxford 1883).

Родиной Аристотеля былъ городъ Стагирь ³⁾ близъ Афонской горы. Онъ лежалъ на томъ Фракійскомъ полуостровѣ, который былъ, главнымъ образомъ, колонизированъ жителями изъ Халкиды ⁴⁾. Аристотель происходилъ изъ старинной фамиліи врачей. Отецъ его, Никомахъ, былъ придворнымъ врачомъ македонскаго царя Аминта и былъ даже близокъ къ нему. Общности философа и объ его воспитаніи мы имѣемъ мало свѣдѣній. Послѣ смерти родителей воспитаніемъ мальчика руководилъ его опекунъ, Проксенъ изъ Атарнея. Уже на 18-омъ году своей жизни (367) Аристотель поступилъ въ Академію и находился въ

¹⁾ *Glema*, Strom. 419.

²⁾ *Diog. Laert.* IV, 18.

³⁾ Или Стагира.

⁴⁾ Въ своемъ завѣщаніи (*Diog.*

Laert. V, 14) Аристотель дѣлаетъ распоряженіе о владѣніи въ Халкидѣ, которое, можетъ быть, перешло къ нему отъ его матери, Фестія.

ней, насколько мы знаемъ, непрерывно вплоть до самой смерти Платона. Онъ вскорѣ занялъ въ Академіи выдающееся положеніе, и изъ ученика скоро сдѣлался учителемъ. Въ своихъ блестящихъ сочиненіяхъ, уже и тогда прославившихъ его, онъ явился литературнымъ выразителемъ духа этой школы: онъ публично выступилъ съ лекціями «о краснорѣчіи» противъ Исократы, къ риторикѣ котораго, направленной противъ философіи, платоновская школа не могла дружески относиться ¹⁾).

О жизни Аристотеля см. *J. C. Buhle, Vita A. per annos digesta* (въ *Zweihundertsten* томѣ изданія сочиненій Ар. I, 80 ff.).—*A. Stahr, Aristotelia I, das Leben des A. v. St.* (Halle 1830). Изъ древнихъ біографій Аристотеля наиболѣе цѣнныя, принадлежащія древнимъ перипатетикамъ, потеряны; до насъ дошли въ большомъ количествѣ только позднѣйшія (ср. *Zeller III*, 2, 1).

Мы не знаемъ навѣрное, гдѣ выросъ Аристотель—въ Стагирѣ или въ Пеллѣ—резиденціи македонскихъ царей. Точно также не установлено и время смерти его отца; еще менѣе извѣстно, гдѣ жилъ Аристотель подъ руководствомъ Проксена,—въ Стагирѣ или въ Атарнеи ²⁾? Что касается до хода его образованія, то я тутъ мы должимъ ограничиться лишь однимъ предположеніемъ. Но едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что сынъ македонскаго придворнаго врача, согласно семейной традиціи, предназначался тоже къ врачебной дѣятельности и получалъ сообразное съ этимъ образованіе. При той тѣсной связи, какая существовала между научной медициной (въ ней господствовала духъ Гиппократы)—и демокритовскимъ естествоиспытаніемъ, можно предположить, что послѣднее и было фундаментомъ первоначальнаго образованія философа. Во всякомъ случаѣ онъ выросъ въ медико-натуралистической атмосферѣ, господствовавшей въ сѣверной Греціи; и этой то атмосферѣ онъ обязанъ тѣмъ, что проникся уваженіемъ къ наблюденію, а также приобрѣлъ какъ вѣрный взглядъ на дѣятельность, такъ и тщательность въ деталяхъ изслѣдованіяхъ, качества, отличающія его отъ аттическихъ философовъ. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ преувеличивать того объема знаній, съ которыми вступилъ въ Академію 17-ти-лѣтній юноша.—Свои громадные естественнонаучныя познанія Аристотель, по всей вѣроятности, приобрѣлъ только впоследствии, отчасти уже тогда, когда принадлежалъ къ Академіи, а главнымъ образомъ въ бытность свою въ Атарнеи, Мителенѣ и Стагирѣ, передъ началомъ учительской дѣятельности. Возможно, что Аристотель оставался вѣрнѣе этому естественнонаучному направленію даже во время занятій въ Академіи и, можетъ быть, къ этому его побуждала мысль, что со временемъ эти предметы вызовутъ къ себѣ большій интересъ (§ 37). Но духъ платоновской философіи долженъ былъ сперва отвлечь его отъ этой тенденціи, и то, что намъ извѣстно объ его двадцатилѣтней преподавательской дѣятельности, равно какъ и форма, и содержаніе сочиненій, написанныхъ имъ тогда (срав. ниже), лекціи по риторикѣ и т. д.—все это не даетъ намъ повода предположить преобладаніе въ немъ этой наклонности.

¹⁾ Несмотря на то, что Платонъ въ *Федрѣ* оказалъ ему все же предпочтеніе передъ Искрѣмъ.

²⁾ Позднѣйшія отношенія къ Атар-

нею объясняются также тѣмъ, что самъ Гермій былъ въ некоторое время слушателемъ Платона.

Пора было бы предать забвенію распространившіеся въ позднѣйшее время отвратительныя сплетни и многочисленныя анекдоты объ отношеніяхъ Аристотеля къ его великому учителю: срав. подр. у *Zeller'a* III^a, 8 ff. И если мы будемъ придерживаться только того, что достоверно извѣстно и вмѣстѣ съ тѣмъ находить себѣ подтвержденіе въ сочиненіяхъ Аристотеля, то намъ представляются простыя человѣческія отношенія: съ благоговѣніемъ смотритъ ученикъ на учителя ¹⁾, по чѣмъ зрѣнѣ становится онъ самъ, тѣмъ самостоятельнѣе об-суждаетъ философію послѣдняго. Вѣрный, критическій взглядъ указываетъ ему ея существенный недостатокъ, и онъ не скрываетъ своего сомнѣнія, когда престарѣлый учитель придаетъ своему ученію неудачное направленіе. Имѣя свой кругъ преподавательской дѣятельности, онъ всетаки остается членомъ платоновскаго кружка и остается его только тогда, когда послѣ смерти учителя, вслѣдствіе выбора незначительнаго главы школы, заблужденіе возводится въ принципъ. Ничто не противорѣчитъ предположенію, что Аристотель вышелъ изъ этого затруднительнаго положенія съ надлежащимъ тактомъ и выбралъ тотъ средний путь, который такъ характеризуетъ всю его личность.

О сочиненіяхъ этого періода см. ниже.—О томъ, что Аристотель дѣйстви-тельно былъ раздраженъ противъ Исократа, мы можемъ судить, съ одной сто-роны, по соображеніяхъ Цицерона (*De orat.* III, 35, 141; *Orat.* 19, 62, ср. *Quint.* III, 1, 14), съ другой стороны, по пасквилю, изданному однимъ изъ учениковъ этого оратора противъ Аристотеля. Но послѣдній и здѣсь сохранилъ свое благородное спокойствіе, и въслѣдствіи охотно приводилъ въ своей риторикѣ примѣры изъ Исократа.

Послѣ смерти Платона Аристотель въ сопровожденіи Ксе-нократа отправляется къ царю Атарнею и Асса—Гермію, съ ко-торымъ онъ былъ въ дружескихъ отношеніяхъ. Въслѣдствіи, когда Гермія, попавъ въслѣдствіе предательства въ руки вра-говъ своихъ персовъ, несчастнымъ образомъ окончилъ свою жизнь, Аристотель женился на его родственницѣ, Пивіи. Онъ, повидимому, уже раньше времени переселился въ Митилены, но въ 343 г., по вызову Филиппа македонскаго, явился ко двору послѣдняго, чтобы взять на себя воспитаніе 13-ти-лѣтняго сына его, Александра. Хотя мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній объ этомъ воспитаніи, но вся послѣдующая жизнь Александра слу-жить наилучшимъ доказательствомъ успѣха воспитательской дѣятельности Аристотеля. И позже оставался философъ въ доб-ромъ согласіи со своимъ взрослымъ воспитанникомъ, хотя посту-покъ царя съ Каллисѣеномъ, племянникомъ Аристотеля, и могъ на время омрачить ихъ отношенія.

Во всякомъ случаѣ правильное обученіе Александра конча-лось, когда съ 340 г. на него были возложены отцомъ нѣкоторыя

¹⁾ Срав. прекрасныя по простотѣ стихи Аристотеля изъ элегии къ Эпа-дему: *Olympiod. in Gorg.* 166.

административныя и военныя обязанности. Вслѣдствіе этого отношеніе философа къ македонскому двору стало болѣе независимымъ, и онъ прожилъ слѣдующіе годы въ своемъ родномъ городѣ, занимаясь, по большей части, научными трудами и находясь въ самыхъ дружескихъ отношеніяхъ къ Теофрасту, который впоследствии былъ ему вѣрной опорой. Когда Александръ предпринялъ походъ въ Азію, Аристотель сталъ совершенно свободнымъ. Онъ переселился съ своимъ другомъ въ Аѳины и тамъ основалъ свою собственную школу, которая, благодаря всесторонности научныхъ интересовъ, систематичности въ занятіяхъ, правильному веденію общихъ изслѣдованій, вскорѣ опередила Академію и послужила образцомъ для послѣдующихъ древнихъ ученыхъ союзовъ. Занятія этой школы происходили въ Лицее, въ гимназіи, посвященной Аполлону Лицейскому. Благодаря ей аллеямъ ¹⁾, школа получила названіе *перипатетической*.

Въ теченіи 12-ти лѣтъ (335 — 323), неустанно работая, завѣдывалъ Аристотель этой школой, но когда, послѣ смерти Александра, аѳиняне стали возмущать грековъ противъ господства македонянъ, то положеніе Аристотеля, такъ близко стоящаго къ царскому двору, стало въ Аѳинахъ настолько небезопаснымъ, что онъ бѣжалъ въ Халкиду. Но уже въ слѣдующемъ году, вслѣдствіе болѣзни желудка, онъ окончилъ свою многотрудную и славную жизнь.

О Герміи ²⁾ изъ Атаріи срав. *A. Böckh*, Kl. Schrift. VI, 185 ff.—Объ отношеніяхъ къ Алекс. *P. C. Engelbrecht* (Eislehen 1845); *Rob. Geier* (Halle 1848 и тамъ же 1856); *M. Carrière* (Western. Monatsh. 1865).—Своими отношеніямъ къ обонимъ царскимъ дворамъ обязанъ Аристотель (помимо своего собственнаго достатка) тѣмъ изобиліемъ субсидій съ научною цѣлью, которыя давали ему возможность издавать свои объемистыя сочиненія. Разсказы древнихъ о величій средствъ, предоставленныхъ въ его распоряженіе, конечно, отчасти преувеличены; но вообще не подлежитъ сомнѣнію, что эти отношенія доставляли ему вѣрную поддержку въ его трудахъ.

Точно также не мало сдѣлано было распространено уже въ древности объ отношеніяхъ Аристотеля къ своему взрослому воспитаннику. Такихъ сплетенъ было тѣмъ больше, чѣмъ меньше было достовѣрныхъ свѣдѣній на этотъ счетъ. Правда, отношенія эти впоследствии стали болѣе холодными (какъ свя-

¹⁾ Вѣроятноже, чѣмъ отъ привычки учителя (которая вѣдь не могла имѣть мѣста при общемъ преподаваніи) учить, прохаживаясь *ambulando*, ср. все же *Zeller* III³, 29 f.

²⁾ Памяти этого друга посвятилъ Аристотель свой гимнъ о добродѣтели: *Diog. Laert.* V, 7.

дѣтельствуеъ и Плутархъ Алек. 8); но только глупость позднѣйшихъ противниковъ Аристотеля и ихъ страсть къ злословію могли обвинять его въ участіи въ мнимомъ отравленіи царя (ср. Zeller III², 36 f.). Хорошія отношенія Аристотеля къ македонскому двору лучше всего подтверждаются какъ разъ событіями, происшедшими послѣ смерти Александра. Какъ ни сомнительны могутъ быть здѣсь отдѣльныя подробности, но въ общемъ достоверно извѣстно, что Аристотель оставилъ арену своей дѣятельности въ Афинахъ, чтобы избѣжать политической опасности. Насколько велика была послѣдняя,—этого теперь рѣшить нельзя, ибо рассказы объ обвиненіи ¹⁾ его въ безбожій, объ его защитѣ и о томъ, что онъ бѣжалъ для того, чтобы спасти Афины отъ вторичнаго преступленія противъ философіи—все это, и особенно разныя подробности ²⁾, ясно изобличаютъ стараніе по возможности уподобить смерть Аристотеля смерти Сократа.

Но лучшимъ опроверженіемъ всѣхъ нареканій и подозрѣній, которымъ подвергалась личность Аристотеля, является вся его система наукъ—трудъ такихъ громадныхъ размѣровъ и такой тщательной обработки, что мы можемъ его считать созданіемъ только такого человѣка, вся жизнь котораго исполнена самой чистой любви къ правдѣ. И даже, какъ такое созданіе, оно едва постижимо. Философія Аристотеля всеобъемлющимъ образомъ заключила въ себѣ все знаніе того времени, причѣмъ многія отрасли науки получили въ ней значительное развитіе. Ко всѣмъ отраслямъ относится она съ одинаковымъ интересомъ и съ одинаковымъ пониманіемъ. Для исторіи же наукъ, важно то преимущество Аристотеля передъ Платономъ (проявившееся и въ его «этикѣ»), что въ основаніи его изслѣдованій лежитъ не практическій, а чисто *теоретическій* интересъ. Аристотель проникнуть главнымъ образомъ чисто научнымъ духомъ *κατ' ἐξουχήν*; въ немъ завершается процессъ развитія стремленій къ чистому познанію. Въ достойной удивленія всесторонности своихъ трудовъ онъ является воплощеніемъ греческой науки. Вотъ почему для двухъ тысячелѣтій оставался онъ «философомъ».

Но онъ достигъ такого положенія не какъ одинокій мыслитель, а какъ глава своей школы. Самой выдающейся чертой его интеллектуальной личности является организаторская способность въ руководствѣ научными занятіями; при помощи ея онъ распредѣлялъ матеріалъ, выдвигалъ и формулировалъ проблемы, устраивалъ и общія, и отдѣльныя научныя работы. Эта выработка метода научныхъ занятій и есть его самая главная заслуга. Можетъ быть, попытки къ этому дѣлались уже въ прежнихъ школахъ, особенно въ демокритовской; но лишь въ универсальномъ очеркѣ системы наукъ и въ точномъ установленіи

¹⁾ Которое ссылаюсь на глгивъ (см. предъидущее примѣчаніе).

²⁾ Ср. E. Heitz въ O. Müller's Lit. Gesch. II², 253 f.

даннаго Аристотелемъ метода, дали онѣ плодотворные результаты. На дѣятельность его въ Лицее слѣдуетъ смотрѣть не только какъ на тщательно устроенное и методически веденное преподаваніе, но также какъ на побужденіе къ самостоятельной научной работѣ и какъ на организованное раздѣленіе труда ¹⁾. Видѣ только совокупной работой многихъ силъ, обучаемыхъ и направляемыхъ на основаніи общаго принципа, можно объяснить громадность и определенную связность фактическаго матеріала, изложеннаго и обработаннаго въ аристотелевскихъ сочиненіяхъ. Такимъ образомъ, это сотрудничество школы, которая и сама является произведеніемъ учителя, составляетъ интегрирующую составную часть его великаго жизненнаго труда и—его произведеній.

Хотя дошедшее до насъ подъ именемъ Аристотеля собраніе сочиненій и не даетъ даже приблизительно полной картины его громадной литературной дѣятельности, но по всѣмъ даннымъ оно является, за относительно ничтожными исключеніями, именно тою частью его произведеній, на которой основано его философское значеніе; это его *научныя сочиненія*.

Если выключить изъ дошедшаго до насъ сборника аристотелевскихъ сочиненій все подложное и сомнительное, то и тогда число ихъ будетъ очень внушительно; но очевидно, что по объему это только ничтожная часть того, что написалъ философъ. Изъ древности до насъ дошло два перечня его сочиненій (шабл. въ Berl. Ausgabe V, 1463 f.); одинъ изъ нихъ (у Diog. Laert. V, 22 ff. и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ у анонима—Menagius, въ пролго Гезіяхі) восходитъ къ обзорнѣю аристотелевскихъ сочиненій въ александрийской библиотекѣ, составленному перипатетикомъ Гермиппомъ (около 200 л. до Р. Хр.), а другой имѣетъ своимъ составителемъ перипатетика 2-го столѣтія по Р. Хр. Итоломея, и сохранился въ неполномъ видѣ у арабскихъ писателей (См. Zeller III^o, 54).

Какъ кажется, дошедшій до насъ сборникъ былъ составленъ, главнымъ образомъ, на основаніи изданія аристотелевскихъ научныхъ сочиненій, которое было предпринято около середины перваго вѣка до Р. Х. Андроникомъ изъ Родоса при участіи грамматика Тираніона (см. ниже). Въ новѣйшее время онъ былъ изданъ въ Венеціи сперва въ латинскомъ переводѣ (съ комментаріями Averroës'a) въ 1489 г., а затѣмъ въ оригиналѣ въ 1495 г. Изъ позднѣйшихъ изданій надо упомянуть: Zweibrücken'ское изд. Buhle (5 Bde, окончанное, Viponti et Argentorati 1791 ff.); вновь просмотрѣнное изданіе Берлинской академіи (редакція текста Imm. Becker'a; схоли Brandis'a, отрывки—V. Rose, указатель Bonitz'a), которое обыкновенно и цитируется (5 том. Berl. 1831—70); у Didot'a издан. Dübner'a, Bussemaker'a и Heitz'a (5 том. Paris 1848—74).—Стереотипное изданіе текста Tauchnitz'a (Leipzig 1843). Объ особенныхъ изданіяхъ отдѣльныхъ произведеній см. Ueberweg I, 186 ff. Нѣмецкіе переводы въ различныхъ сборникахъ, также въ J. v. Kirchmann's philosc. Bibliothek.

¹⁾ Ср. E. Zeller im Hermes, 1876. | gesellschaftlichen Arbeit bei den Alten; H. Usener, Die Organisation der wis- | Preuss. Jahrbücher 53 1884.

Собрание сочинений Аристотеля представляет намъ для разрѣшенія не менѣ трудную задачу, чѣмъ платоновское, хотя и въ другомъ отношеніи; и только ничтожная часть этихъ задачъ рѣшена единогласно. Въ данномъ случаѣ дѣло касается не столько хронологіи отдѣльныхъ произведеній (см. ниже), сколько прежде всего часто сомнительной подлинности ихъ, особенности же литературнаго характера, происхожденія и цѣли отдѣльныхъ сочиненій и ихъ общаго состава.

J. G. Buhle, De librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos (Bipontiner Ausg. I, 106 ff.).—*Fr. Titzze*, De Arist. operum serie et distinctione (Leipzig 1826).—*Ch. Brandis* (im Rhein. Mus. 1827).—*A. Stahr* Aristotelia II, Die Schicksale der arist. Schriften (Leipzig 1832).—*L. Spengel* in Abhandl. der bair. Akad. der Wiss. 1837 ff.—*V. Rose*, De Arist. librorum ordine et auctoritate (Berlin 1854).—*H. Bonitz*, Aristot. Studien (Wien 1862 ff.).—*Jac. Bernays*, Die Dialoge des Arist. (Berl. 1863).—*H. Heitz*, Die verlorenen Schriften des Arist. (Leipzig. 1865).—Derselbe in *O. Müller's* Litterat. Gesch. II², 256 ff.—*F. Vahlen*, Arist. Aufsätze (Wien 1870 ff.).

Всѣ сочиненія Аристотеля ¹⁾ распадутся по литературному своему характеру на три различные класса:

1) Произведенія имъ самимъ *опубликованнымъ* и предназначенныя для болѣе обширнаго круга читателей.

Ни одно изъ нихъ не дошло до насъ въ полномъ видѣ, и лишь отъ немногихъ сохранились небольшіе отрывки. Многія изъ нихъ написаны авторомъ въ бытность его въ Академіи и примыкали къ платоновской философіи отчасти даже по своимъ заглавіямъ. Это были, по большей части, діалоги, и хотя они не отличались той художественностью изложенія, которую Платонъ умѣлъ придать этой формѣ, но все же они обладаютъ свѣжестью, ясностью изложенія, удачнымъ выборомъ фабулы, прекраснымъ языкомъ и богатствомъ идей.

Эти «изданія» сочиненія (ἐκδομένοι λόγοι) причисляетъ Аристотель, случайно упоминая о нихъ въ своихъ научныхъ трудахъ, къ общему роду экзотерическихъ (ἐξωτερικοί λόγοι), подъ которыми онъ, какъ кажется, понималъ популярное изложеніе научныхъ вопросовъ въ противоположность методической и школьной обработкѣ науки. Последній способъ изложенія, который господствовалъ, главнымъ образомъ, въ лекціяхъ Аристотеля, названъ былъ въ послѣдствіи акроаматическимъ. Такимъ образомъ, противоположность между «экзотерическимъ» и «акроаматическимъ» обозначаетъ само по себѣ не различіе въ содержаніи ученія (о какомъ-либо тайномъ ученіи не можетъ быть и рѣчи), а различіе только въ формѣ изложенія. А такъ какъ надо допустить, что «экзотерическія» сочиненія Аристотеля относятся ко времени пребыванія его въ Академіи, а «акроаматическія», напротивъ того, ко времени его самостоятель-

¹⁾ Исключая произведеній аничнаго характера, какъ стиховъ, завѣщанія (Diog. Laert. V. 13 ff.) и писемъ; между послѣдними едва-ли сохранилось что-нибудь подлинное.

наго преподаванія, то чрезвычайно просто объясняются существенныя различія между ними. Ср. *Zeller* III³, 112 ff. — *H. Diels*, *Sitzungsber. der Berliner Akad.* 1883. — *H. Susemihl*, *Jahrb. f. Philol.* 1884.

Ввиду этихъ «изданныхъ» сочиненій Аристотель приобрьлъ въ древности славу писателя (я, судя по дошедшимъ до насъ незначительнымъ образцамъ ¹⁾, вполне заслуженную): ибо если за золотой потокъ рѣчи его называютъ паряду съ Демокритомъ и Платономъ образцовымъ писателемъ ²⁾, то эта похвала не можетъ быть отнесена къ сочиненіямъ, дошедшимъ до насъ; мѣста подобнаго рода въ нихъ настолько рѣдки, что даютъ поводъ предположить заимствование ихъ ³⁾ изъ этихъ діалоговъ или самимъ Аристотелемъ, или его учениками.

Композиція аристотелевскихъ діалоговъ отличалась отъ платоновской главнымъ образомъ болѣе блѣдной обработкой драматическаго сюжета и тѣмъ, что стагиритскій философъ велъ ихъ отъ своего лица. По своему содержанію нѣкоторые изъ нихъ чрезвычайно схожи съ платоновскими; такъ напр., его «Эвдемъ» представляетъ подражаніе платоновскому Федолу, подражаніе, простирающееся до малѣйшихъ подробностей. Что касается до названій діалоговъ, то одни изъ нихъ, какъ напр., *περί δικαιοσύνης* (о справедливости), *Γρόλλος ἢ περί ῥητορικῆς* (Гриль или о риторикѣ), *σοφιστής* (Софистъ), *πολιτικός* (Политикъ), *ἔρωτικός* (Любовный), *αὐτοπάσιον* (Шуръ), *Μενάβενος* (Меноксенъ), непосредственно напоминаютъ сочиненія Платона и его школы. Другіе прямо указываютъ на популярно-философскія изслѣдованія; таковы три книги: *περί ποιητῶν* (о поэтахъ), далѣе *περί πλοῦτων* (о богатствѣ), *περί εὐχῆς* (о благополучіи), *περί εὐγενείας* (о благородствѣ), *περί ἡδονῆς* (объ удовольствіи), *περί τιμῆς* (о воспитаніи), *περί βασιλείας* (о царствѣ) ⁴⁾. Не всѣ изъ нихъ заведомо подлинны и не всѣ написаны въ формѣ діалоговъ. Очень сомнительна послѣдняя въ сочиненіи *Προτρεπτικός* (*R. Hirzel*, im *Hermes* X, 61 ff.). Наиболѣе значительными и по отношенію къ платонизму, какъ кажется, самыми самостоятельными изъ этихъ экзотерическихъ сочиненій являются три книги діалога *περί φιλοσοφίας* (о философіи). (Ср. *Bywater*, въ журналѣ *of. Philol.* 1887, 64 ff.).

2) *Сборники*, и именно отчасти критическія извлеченія изъ научныхъ сочиненій (*ὑπομνήματα*), отчасти собранія фактовъ натуралистическаго, литературно-историческаго и антикварнаго содержанія, которыми Аристотель пользовался не безъ помощи своихъ учениковъ, какъ матеріаломъ для своихъ научныхъ изслѣдованій и для своего преподаванія.

И они, къ сожалѣнію, безслѣдно пропали, хотя и можно предполагать, что, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ были издавы самими Аристотелемъ или его учениками.

Къ послѣднимъ произведеніямъ относятся замѣчанія Аристотеля на позднѣй-

¹⁾ Ср. z. B. *Cic. de. nat. deor.* II, 37, 95.

²⁾ Ср. соотвѣт. мѣста у *Zeller'a* III³, 111, 1.

³⁾ Ср. *Fv. Blass*, *Att. Beredsamkeit* 427 *Ann. und ders. Rhein. Museum* 1875.

⁴⁾ Посвященное Александру, какъ и *περί ἀποκρίων*.

шия сочиненія Платона: *περί τῶν ἀγαθῶν* и *περί τῶν εἰδῶν* (о благи и объ идеях).— Ср. *Ch. Brant's, De perditis Aristotelis de bono et ideis libris* (Bonn 1823).

Далѣе есть извѣстія о существованіи извлеченій изъ сочиненій Платона: *Законы*, *Государство*, *Тимей*, и критическія замѣчанія на *Алкмеона*, на *пифагорейцевъ*, въ особенности на *Архита*, затѣмъ на *Спензиппа* и *Ксенократа*. И сочиненіе «*De Melisso, Xenophane et Gorgia*» (срав. стр. 43) возникло въ перипатетической школѣ изъ той же потребности. Результаты такого разносторонняго занятія исторіей философіи проявились въ многочисленныхъ историческихъ введеніяхъ, которыя въ аристотелевскихъ научныхъ сочиненіяхъ обыкновенно предшествуютъ изложенію проблемы.

Подобнымъ же научнымъ цѣлямъ, а также и цѣлямъ изслѣдованія служили и *Проблемы* (*προβλήματα*), хотя свой настоящій видъ онѣ получили въ позднѣйшей обработкѣ школы. Ср. *C. Prantl, Abhdlg. der Münch. Akad. VI, 341 ff.* То же можно сказать и объ «*Опредѣленіяхъ*» и «*Дѣленіяхъ*», которыя были достойнымъ еще древности.

Изъ значительныхъ сборниковъ Аристотеля, составленныхъ имъ въ Лицее, нужно прежде всего назвать *ἀνατομικά* (разсѣченія), основанія зоологіи въ описаніяхъ, снабженныхъ, какъ кажется, рисунками; затѣмъ собранія риторическихъ теорій подъ заглавіемъ *τεχνικῶν συντάξεων* и риторическая хрестоматія *ἐπιτομήματα ῥητορικῆς*. Далѣе сборники, касающіеся исторіи трагедій и комедій, и изслѣдованія относительно различныхъ поэтовъ (*Гомеръ*, *Гезіодъ*, *Гериридъ*, *Архилохъ* и др.), наконецъ историческіе сборники подъ заглавіемъ *πολιτείας* (*Конституціи*), извѣстія о 158 греческихъ государствахъ, *ὄψεις βασιλευσῶν*, *δικαστήματα τῶν πόλεων*, къ этому еще *ὀδύπποῦσιαι*, *Ποικίλαι*, *περί εὐρημάτων*, *περί θαυμασίων ἀξιογράφων*, *παροιμίαι* и т. д.

Хотя бы многіе изъ всѣхъ этихъ сборниковъ, приписываемыхъ Аристотелю, и появились только позже и хотя бы не всѣ изъ этихъ заглавій свидѣтельствовали о собственныхъ сочиненіяхъ Аристотеля, они, однако, являютя доказательствомъ той энциклопедической разносторонности, съ которой онъ руководилъ научной работой своей школы и плодотворно направляя своихъ учениковъ къ тому, чтобы они какъ въ области исторической, такъ и въ области естествознанія, собирали и приводили въ порядокъ весь существующій фактической матеріалъ и тѣмъ дѣлали его доступнымъ научной обработкѣ. Сосредоточивъ въ себѣ всѣ эти сокровища знанія, Лицей еще въ большой степени, чѣмъ Академія, сталъ центромъ ученой образованности въ Греціи.

3) *Научныя сочиненія*, предназначенныя для школьной дѣятельности и явившіяся, какъ результатъ ея.

Сюда относятся тѣ сочиненія, которыя одни только и сохранились, хотя и не вполне и часто въ довольно сомнительномъ видѣ; они составляютъ дошедшее до насъ собраніе сочиненій Аристотеля. Но имъ присущи весьма своеобразныя особенности: съ одной стороны, мы видимъ во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ ясно выраженную, тонко обработанную и послѣдовательно проведенную терминологию; съ другой стороны, почти повсюду замѣтно отсутствіе граціи и эстетической привлекательности въ изложеніи. И схема изслѣдованія въ общемъ повсюду

одна и та же: точная формулировка вопроса, критика возрѣній, существующихъ по этому вопросу, тщательнѣйшее изслѣдованіе различныхъ представляющихся относительно этого вопроса точекъ зрѣнія, обширное собраніе фактовъ и стремленіе дойти въ концѣ до яснаго результата. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ аристотелевскія сочиненія представляютъ совершенную противоположность платоновскимъ. Это—различіе между научнымъ и эстетическимъ изложеніемъ. Аристотелевскія сочиненія даютъ совершенно особенное наслажденіе, потребность въ которомъ чувствуется поэтому рѣже. Между тѣмъ нельзя не сознаться, что преимущества ихъ затемняются многими странностями. Таковы: неровность изложенія, благодаря которой однѣ части производятъ впечатлѣніе мастерски законченнаго развитія, другія же только бѣгло набросаннаго очерка; беспорядокъ, господствующій какъ разъ въ главныхъ сочиненіяхъ, у которыхъ перепутанъ порядокъ книгъ; частыя, почти дословныя повторенія даже громадныхъ отрывковъ; невыполненные обѣщанія. Все это не позволяетъ намъ думать, чтобы это собраніе сочиненій въ его настоящемъ видѣ предназначалось философомъ къ издаванію; но, съ другой стороны, формальная и фактическая связь всѣхъ сочиненій между собою обнаружена и кромѣ того отмѣчена многочисленными и именно взаимными ссылками.

Всѣ эти своеобразности разъясняются и становятся совершенно понятными, если допустить слѣдующія предположенія: Аристотель имѣлъ намѣреніе разработать въ учебники записки, составлявшія сначала какъ бы основаніе его лекцій, причемъ эти учебники должны были бы служить руководствомъ для преподаванія въ Лицеѣ и могли бы быть даны въ руки ученикамъ. Приступивъ же къ этому труду, имѣвшему часто прямое отношеніе къ его лекціямъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и значеніе для всей совокупности тѣхъ наукъ, на которыя было направлено его преподаваніе, онъ проработалъ надъ нимъ въ теченіи двѣнадцати лѣтъ своей дѣятельности; но его постигла смерть прежде, чѣмъ онъ довелъ до конца эту гигантскую работу. Законченными поэтому оказались, исключая небольшихъ статей, которыя всѣ, быть можетъ, должны были позже войти въ составъ болѣе значительныхъ сочиненій, только нѣкоторыя части Логики и въ особенности Тоника. Слѣдуетъ также предположить, что пробѣлы, остав-

шіеся такимъ образомъ въ его сочиненіяхъ, были отчасти пополнены его ближайшими учениками, конечно, на основаніи записокъ, веденныхъ ими во время аристотелевскихъ чтеній, и притомъ различными учениками—различнымъ образомъ; поэтому въ древности распространилось нѣсколько редакцій учебниковъ, между которыми вкраюсь безчисленное множество позднѣйшихъ произведеній школы, пока, наконецъ, Андроникъ Родосскій не выпустилъ того изданія, въ 60—50 г. до Р. Х., которое легло въ основу дошедшей до насъ редакціи.

Не подлежитъ сомнѣнію, что сохранившіеся сочиненія Аристотеля тѣсно связаны съ его преподавательской дѣятельностью (даже если не принимать во вниманіе такихъ прямыхъ указаній, какъ обращеніе къ слушателямъ въ концѣ Тоики); поэтому остается лишь точно опредѣлить эту связь, и, какъ кажется, каждое изъ предположеній, высказанныхъ по этому поводу, имѣетъ свою долю справедливости. Несомнѣнно, что фундаментомъ нашего сборника являются замѣтки философа, но не только такіе наброски, которыми онъ, быть можетъ, пользовался при чтеніи лекцій, но и такіе, которые онъ окончательно обработалъ для составленія учебника ¹⁾. И именно въ этихъ учебникахъ выступаетъ особенно отчетливо достойная удивленія лениость и ардность аристотелевской мысли. Что же касается другаго вопроса, именно того, что у насъ имѣются различныя редакціи одной и той же книги, то, вѣроятно, единственное возможное объясненіе этому будетъ слѣдующее (Скалигера): въ сборникъ попадали и записки слушателей. А въ связи съ этимъ всего проще объясняется и существованіе такихъ частей и даже цѣлыхъ сочиненій, которые по формѣ или по содержанію ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть приписаны Аристотелю.

Въ древности о судьбѣ аристотелевскихъ рукописей былъ распространенъ нѣсколько странный, но самъ по себѣ правдоподобный рассказ ²⁾, будто онѣ достались вмѣстѣ съ наслѣдствомъ Теофраста ученику послѣдняго, Нелею изъ Скепсиса (въ Троадѣ), потомки котораго, желая скрыть рукописи отъ пергамскихъ царей, отличавшихся страстью къ собиранію коллекцій, спрятали ихъ въ погребъ, и послѣдствіи онѣ, сильно поврежденные, были тамъ найдены и приобретены перипатетикомъ Апелликономъ изъ Теоса. Онъ перевезъ ихъ въ Ашпы, при взятіи которыхъ рукописи попали въ руки Суалы; а затѣмъ уже въ Римѣ онѣ были изданы грамматикомъ Тиранніономъ и окончательно Андроникомъ Родосскимъ. Правда, этотъ рассказъ не мотивируетъ страннаго обстоятельства передачи сочиненій, и само собой разумется, это несомнѣнно доказано даже въ деталяхъ, что школа перипатетиковъ съ самаго начала имѣла въ своемъ распоряженіи именно эти въ научномъ отношеніи самыя важныя сочиненія

¹⁾ Въ этомъ и въ меньшемъ значеніи записокъ, составленныхъ его слушателями, и заключается главная разница между такъ наз. «*Corpus Aristotelicum*» и той, въ общемъ довольно аналогичной, редакціей, въ которой мы имѣемъ рядъ лекцій Гегеля. По слѣдствію для этихъ лекцій не перерабатывалъ своихъ «тетрадей» въ учебники, тогда какъ у Аристотеля мы имеемъ этой переработкѣ объявы самими цѣнными частями сохранившихся сочиненій.

²⁾ Plutarch. Sulla 26; Strab. XIII 1, 54. Ср. E. Esser, Der Keller zu Skepsis (Stargard 1866).

своего основателя. Съ другой стороны, однако, довольно правдоподобно и то предположеніе, что открытіе вновь подлинныхъ рукописей явилось для Андроника не только побудительной причиною къ изданію, ставшему съ тѣхъ поръ образцомъ для всѣхъ послѣдующихъ, но и дало ему для него достовѣрную основу, которую онъ могъ противопоставить школьнымъ традиціямъ.

Такъ какъ научныя сочиненія составляютъ по своему содержанію одно законченное цѣлое, то вопросъ о порядкѣ ихъ происхожденія является неважнымъ и даже совершенно излишнимъ, если допустить, что главная часть ихъ писана одновременно въ теченіи 12-ти лѣтъ ея учительской дѣятельности автора, чередуясь вѣдѣствіе своего близкаго отношенія къ его повторяющимся лекціямъ. Впрочемъ, какъ кажется, Логика начата раньше остальныхъ сочиненій, а потому и является въ сравнительно болѣе законченномъ видѣ.

(Ср. о дальнѣйшемъ Zeller III, 67—103).

Сохранившіяся научныя сочиненія лучше всего распредѣляются на слѣдующія группы:

а) Сочиненія по логикѣ и риторикѣ: Категорія, очень сомнительное сочиненіе О предложеніи («Объ истолкованіи»), Аналитика и Топика со включеніемъ сюда послѣдней, относительно самостоятельной, книги О ложныхъ умозаключеніяхъ. Сюда же причислить и Риторику.

Соединеніе логическихъ сочиненій (приведенныхъ въ обыкновенномъ порядкѣ) подъ именемъ «Органонъ» произошло не ранѣе, какъ въ Византійскую эпоху.—Отдѣльное изданіе Th. Waitz'a (2 Bd. Leipz. 1844—46).—Подлинность сочиненія «Категорія» (κατηγορίαι) была оспариваема Прантлемъ (Prantl, Gesch. d. Log. I, 207 ff.); конецъ его (de postprädicamentis) во всякомъ случаѣ не можетъ быть приписанъ Аристотелю; да и остальная часть этого сочиненія только заимствована въ своихъ существенныхъ чертахъ изъ его черновыхъ набросковъ.—Подлинность сочиненія περί ἑρμηνείας (Объ истолкованіи) подлежитъ еще большому сомнію, и достовѣрность его была сомнительна еще Андроникомъ. Основнымъ и главнымъ сочиненіемъ по логикѣ является Аналитика въ 2-хъ частяхъ (ἀναλυτικὰ πρότερα и ὑστέρα), каждая изъ 2-хъ книгъ; въ ней излагается теорія умозаключеній и доказательствъ, причемъ 2-ая часть представляется не столь законченной, какъ 1-ая.—Къ ней присоединяется Топика, изъ всѣхъ сочиненій наиболѣе отдѣльное; она трактуетъ о теоріи вѣроятныхъ доказательствъ. Дополненіемъ къ ней, ея девятой книгой (Waitz) является трактатъ περί σοφιστικῶν ἐπιτηδίων (О софистическихъ доказательствахъ).—Кромѣ того сохранилось безчисленное множество заглавій статей логико-гносеологическаго содержанія, подлинность ихъ, однако, болѣе или менѣе сомнительна: περί εἰδῶν καὶ γένων (о видѣ и родѣ), περί τῶν ἀντικειμένων (о противоположеніи), περί κταρασεως, ἀλλοιοποιῶ, ὁριστικῶν (объ утвржденіи, умозаключенія, опредѣленія), περί τοῦ πρός τι (о видахъ понятій), περί ὁρίης (о мнѣніи), περί ἐπιστήμης (о знаніи) и т. д.

Первыя двѣ книги Риторики, несмотря на нѣкоторыя затрудненія (Spengel in Abh. der Münch. Akad. VI), должны быть признаны подлинными, подлинность же третьей сомнительна. Такъ-называемая «Риторика къ Александру»

всѣми считается подложной; но, вѣроятно, она принадлежит неаристотелевской школѣ. Кроме того упоминается Риторика Теодекта, которая, вѣроятно, была издана Теодектомъ еще при жизни Аристотеля по его лекціямъ или во всякомъ случаѣ въ ихъ духѣ.

б) Сочиненія, относящіяся къ теоретической наукѣ: Метафизика (по аристотелевскому обозначенію «первая философія» или теологія), затѣмъ, такъ какъ математическія сочиненія потеряны, слѣдуетъ Физика, Зоологія и Психологія съ менѣе значительными статьями, относящимися къ этимъ тремъ главнымъ трудамъ.

Метафизика (отдѣльн. изд. *Brandis'a*, Berlin 1823, *Schwegler'a* съ перевод. и коммент., Tübingen 1847, 48; *Bonitz'a*, Bonn 1848, 49) получила свое названіе по своему мѣсту въ древнемъ собраніи сочиненій (*μετὰ τὰ φυσικά*—послѣ физики). Названіе это съ тѣхъ поръ стало обычнымъ для обозначенія науки о первыхъ началахъ философіи. Ея 1, 3, 4, 6, 7, 8 и 9-ая книги представляютъ связное, но не законченное и не окончательное редактированное изслѣдованіе, къ которому относится и 10-ая книга; только между ними есть пропускъ. Пятая книга, приводимая самимъ Аристотелемъ подъ заглавіемъ: *περὶ τῶν ποσῶν* (о различныхъ значеніяхъ),—есть учебникъ терминологическаго характера. Первые восемь главъ 11-ой и первая половина 12-ой книги представляютъ или аристотелевскій набросокъ, служившій основой къ главному изслѣдованію, или школьный конспектъ такого изслѣдованія. Вторая половина 12-ой книги есть очеркъ ученія о божествѣ (конецъ 11-й книги есть, очевидно, поддѣльная компиляція изъ физики, а также и вся 2-ая книга, составленная изъ многихъ небольшихъ статей, не принадлежащихъ Аристотелю). Книги 13-ая и 14-ая являются, повидимому, древнѣйшей формою критики платоническаго ученія объ идеяхъ. Это дошедшее до насъ соединеніе книгъ представляется тѣмъ болѣе страннымъ, что, повидимому, оно было сдѣлано уже Эвдемомъ тотчасъ же послѣ смерти Аристотеля¹⁾.

Изъ цѣлаго ряда математическихъ сочиненій осталась только статья *περὶ ἀτόμων τριγώνων*—о недѣлимыхъ лиціяхъ; оно, по всей вѣроятности, подложно.

Изъ восьми книгъ «Лекцій по естествознанію» (*φυσικῆ ἀκρόασις*—по новѣйшему обозначенію было бы «о натурфилософіи») 5, 6 и 8 книги трактуютъ «о движеніяхъ» (*περὶ κινήσεως*), а первые четыре книги о первыхъ принципахъ объясненія природы (*περὶ ἀρχῶν*), 7-ая книга производитъ впечатлѣніе предварительныхъ набросковъ. Какъ изслѣдованія въ области астрономіи и собственно физикѣ являются слѣдующія сочиненія: *περὶ οὐρανοῦ* (о небѣ), *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (о возникновеніи и уничтоженіи), *μετεωρολογικά* (метеорологія). Нѣсколько отдѣльныхъ сочиненій потеряны, сохранившееся—*μηχανικά* (механика), точно также, какъ и *περὶ κλάσων* (космосъ) подложны.

Параллельное произведеніе къ статьѣ *περὶ τῆς ζῆα ἱστορία* (изслѣдованіе о животныхъ) (10-я книга которой, вѣроятно, подложна) потеряно; напротивъ того, нѣкоторые дополненія къ первому сохранились: *περὶ ζῶων μορίων* (о частяхъ животныхъ) *περὶ ζῶων γενέσεως* (о происхожденіи животныхъ) *περὶ ζῶων πορείας* (о движеніи животныхъ).

¹⁾ Ср. *Zeller III*, 83 f.

Къ наиболѣе вѣдѣмымъ его произведеніямъ относятся три книги: περί ψυχῆς (о душѣ) (изданіе *Barthélemy St. Hilaire*, Paris 1846; *A. Torstrick*, Berl. 1862; *A. Trendelenburg*, 2. Aufl. Berl. 1877; *E. Wallace*, Cambridge 1882). Къ нимъ примыкаетъ цѣлый рядъ отдѣльныхъ статей о фізіологической психологій: περί αἰσθητικῶς καὶ αἰσθητῶν; περί μνήμης καὶ ἀναμνήσεως; περί βίου καὶ ἐπιθυμιῶν; περί ἐνοπιῶν и περί τῆς κατ' βίον μαθητικῆς, περί παρρησιότητος καὶ βραχυβιότητος; περί ζωῆς καὶ θανάτου, περί ἀναπνοῆς (объ ощущеніяхъ и объ ощущаемыхъ предметахъ, о памяти и воспоминаніи, о снѣ и пробужденіи, о сновидѣніяхъ, о предѣщаніи на основаніи сновидѣній, о долгодѣтіи и краткодѣтіи, о жизни, о смерти и о дыханіи). Сочиненіе περί πνεύματος (о духѣ) обязано впервые Аристотелю елевской школы своимъ возникновеніемъ.

с) Сочиненія, относящіяся къ *практическимъ и поэтическимъ* наукамъ: Этика (въ обработкѣ Никомаха и Эвдема), Политика и Поэтика.

Изъ сохранившихся редакцій Этики такъ-называемая Большая Этика (Ἠθικὴ Μεγάλη) представляетъ лишь извлеченія изъ обѣихъ вышеназванныхъ редакцій, причемъ 10 книгъ Никомаховской этики (Ἠθικὴ Νικομάχεια) ближе всего стоятъ къ подлинному сочиненію Аристотеля, между тѣмъ какъ въ 7 книгахъ Эвдемовской этики (Ἠθικὴ Εὐδαιμια) болѣе прибавленій Эвдема. Тождество V—VII книги Никомаховской этики съ IV—VI книгами Эвдемовой, даетъ мѣсто ¹⁾ различнаго рода толкованіямъ относительно взаимнаго пополненія обѣихъ редакцій. Изъ болѣе мелкихъ этическихъ статей не сохранилось ни одной. Трактатъ περί ἀρετῶν καὶ κακῶν (о добродѣтеляхъ и порокахъ) подложенъ.

Восемь книгъ также недоконченной Политики (Изд. *Susemihl*, Leipz. 1870) представляютъ ослѣ затрудненія относительно порядка дошедшихъ до насъ книгъ, см. литературу у *Zeller*'а, III^а, 672 ff; не подлежитъ сомнѣнію, что книги 7-я и 8-я должны быть помѣщены послѣ 3-й, но перестановка 5-й и 6-й книгъ (*Barth. St. Hilaire*) еще оспаривается. Экономика подложна.

Отрывокъ περί ποιητικῆς (Поэтика) сохранился лишь съ большими пробѣлами и много уже разъ переработанный. Изданія *Susemihl* (Leipz. 1865) и *Vahlen* (Berl. 1867). *G. Teichmüller*, Aristotelische Forschungen (Halle 1867—69).

§ 40. Важнѣйшимъ пунктомъ аристотелевской философіи является его стремленіе *преобразовать сократо-платоновскую философію познанія въ теорію, объясняющую міръ явленій*. Онъ былъ убѣжденъ, что задача науки можетъ быть разрѣшена только посредствомъ намѣченнаго Сократомъ пути — посредствомъ познанія, состоящаго изъ понятій; это убѣжденіе составляло исходный пунктъ его философіи, въ силу котораго онъ и въ позднѣйшее время еще причислялъ себя къ платоновской школѣ. Преимущество же его передъ Платономъ состоитъ въ томъ, что онъ понималъ недостаточность ученія объ идеяхъ для объясненія

¹⁾ *Zeller* III^а, 102 f.

эмпирической дѣйствительности. Хотя подь конецъ Платонъ и не безъ торжественности провозгласилъ идеи, представлявшіяся ему первоначально только, какъ неизмѣнное бытіе, причиною (*aitia*) чувственнаго міра, по сему всетаки не удалось (на что и указываетъ Аристотель) согласовать эту мысль съ прежде установленнымъ понятіемъ о мірѣ идей. Ближайшую причину этой неудачи Аристотель совершенно справедливо видитъ въ томъ, что Платонъ съ самаго начала приписалъ идеямъ самостоятельное существованіе, отдѣльное отъ чувственнаго міра. Эта трансценденція идей, которая въ сущности ничто иное, какъ повтореніе эмпирическаго міра, должна быть отброшена; идеи не должны приниматься, какъ нѣчто отличное отъ вещей, доступныхъ воспріятію, какъ нѣчто существующее отдѣльно отъ этихъ вещей. Напротивъ того, ихъ слѣдуетъ считать такой сущностью, которая находится въ самыхъ вещахъ ихъ опредѣляющимъ содержаніемъ. Слабость Платона, какъ и его величіе, заключается именно въ его теоріи двухъ міровъ; основная же мысль Аристотеля та, что сверхчувственный міръ идей и міръ—тождественны.

Полемика Аристотеля *противъ ученія* объ идеяхъ (главнымъ образомъ въ 1-й, 7-й и 13-й книгахъ *Метафизики*) заслонила для прежнихъ изслѣдователей его зависимость отъ Платона, имѣвшую рѣшающее вліяніе на его дѣятельность. Самъ Аристотель только случайно упоминаетъ объ этой зависимости, само собою понятной для него самого и для его школы. Но его полемика направлена исключительно на *χωρισμός* (обособленность), типостазирваніе идей въ другой высшій міръ и на вытекающія отсюда затрудненія: онъ указываетъ на то, что идеи не объясняютъ намъ ни движенія, ни познанія, и что ихъ отношеніе къ чувственному міру не могло найти себѣ сколько-нибудь удовлетворительнаго и свободнаго отъ противорѣчій опредѣленія. Въ остальномъ же старинскій философъ вполне раздѣляетъ основныя воззрѣнія антическаго: онъ опредѣляетъ задачу философіи въ познаніи бытія ¹⁾, утверждаетъ невозможность получить это познаніе посредствомъ воспріятія ²⁾, и именно вслѣдствіе того, что всѣ чувственные вещи измѣнчивы и преходящи ³⁾. Поэтому и онъ обозначаетъ общее или понятіе, какъ содержаніе истиннаго познанія и влѣстѣ съ тѣмъ истинной дѣйствительности ⁴⁾. Но съ этимъ онтологическимъ интересомъ Аристотель связываетъ также и генетическій: онъ требуетъ отъ науки объясненій происхожденія явленій изъ бытія ⁵⁾. Поэтому онъ желаетъ, чтобы идеи, будучи истинной сущностью чувственныхъ вещей, въ то же время и объясняли ихъ. И если онъ не вполне разрѣшилъ эту задачу, то причину слѣдуетъ искать въ его постоянной зависимости отъ основныхъ опредѣленій платоновской философіи.

¹⁾ *Analyt. post.* II, 19.

²⁾ *Ibid.* I, 31.

³⁾ *Met.* VП, 15.

⁴⁾ *Ibid.* III, 4 п 6; XIII, 10.

⁵⁾ *De an.* I, 1.

Ср. *Ch. Weiss*, De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principis differentia (Leipzig 1828).—*M. Carrière*, De Ar. Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore (Göttingen 1837).—*Th. Waitz*, Platon u. Aristoteles (Cassel 1843).—*Fr. Michels*, De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario (Braunsberg 1864).—*W. Rosenkrantz*, Die Platonische Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles (Mainz 1869).—*G. Teichmüller*, Studien (1874), p. 226 ff.

Такимъ образомъ, основная задача аристотелевской философии, которая тоже вѣдь стремится познать сущность вещей посредствомъ ихъ родовыхъ понятій, есть опредѣленіе *отношенія общаго къ частному*; этотъ принципъ научнаго мышленія, признанный за основной подъ влияніемъ гениальной итундѣи еще Сократомъ, Аристотель сдѣлалъ предметомъ особаго предварительнаго изслѣдованія и создалъ, такимъ путемъ, *науку логики*. Онъ предпосылалъ ее¹⁾, какъ общую теорію научныхъ приемовъ, отдѣльнымъ фактическимъ изслѣдованіямъ. Въ этомъ *самопознаніи науки* совершенно сознательно закончился историческій процессъ развитія самостоятельности познанія. Какъ «отецъ логики», Аристотель представляетъ собой высшій расцвѣтъ развитія греческой науки.

Хотя Аристотель точнѣйшимъ образомъ разграничилъ отдѣльныя дисциплины науки и точно опредѣлилъ ихъ взаимноотношеніе, исходя, съ одной стороны, изъ педагогической точки зрѣнія восхожденія отъ даннаго къ его причинамъ (ср. ниже), съ другой—наоборотъ, вывода изъ принциповъ ихъ слѣдствій, тѣмъ не менѣе дошедшія до насъ научныя сочиненія не представляютъ общаго систематически проведеннаго подразделенія; въ нихъ то принимается²⁾ обычно въ Академіи раздѣленіе на логическія, физическія и этические изслѣдованія (см. стр. 190), то различаются³⁾ теоретическія, практическія и поэтическія науки. А въ первоначальной школѣ⁴⁾ было употребительно раздѣленіе на теоретическія и практическія науки. Достоверно, повидимому, только то, что Аристотель предпосылалъ логику (Аналитику и Толяку), какъ всеобщую формальную подготовительную науку (методологію), всѣмъ другимъ дисциплинамъ, такъ какъ онъ самъ не упоминаетъ⁵⁾ о ней въ числѣ «теоретическихъ» наукъ.

A. Trendelenburg, Elementa logicae Aristotelae (3. Aufl. Berl. 1876).—*Th. Gumpersch*, Über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles (Leipz. 1839).—*H. Heitner*, De logicae Aristotelicae speculativo principio (Halle 1843).—*C. Heyder*, Die Methodologie der arist. Philos. (Erlangen 1845).—*C. Prantl*, Gesch. d. Logik. I, 87 ff. (Ср. Abhand. der bayer. Akad. 1853).—*F. Kampfe*, Die Erkenntnistheorie der Ar. (Leipz. 1870).—*R. Eucken*, Die

¹⁾ Met., IV, 3.

²⁾ Top. I, 14.

³⁾ Met. VI, 1.

⁴⁾ Ср. уже Met. II, 1, Eth. Eud. I, 1.

⁵⁾ Met. IX, 7 считаетъ такими только физику, математику и теологию (т.-е. метафизику).

Methode der arist. Forschung (Berl. 1872).—R. Biese, Die Erkenntnislehre des Ar. und Kants (Berl. 1877).

Принципомъ аристотелевской логики является та мысль, что подобно тому, какъ въ природѣ вещей (*natura rerum*) общее, т. е. выражающаяся въ понятіи вещи ея сущность, является причиной и основаніемъ для опредѣленія частнаго, точно также и ближайшая задача объясняющей науки состоитъ въ томъ, чтобы выводить частное изъ общаго и, такимъ образомъ, понять необходимость эмпирически дѣйствительнаго міра ¹⁾. Научное же объясненіе состоитъ въ томъ, чтобы то, что *известно* намъ чрезъ воспріятіе, было понято изъ его причинъ, и чтобы процессъ познанія воспроизводилъ въ отношеніяхъ основанія къ слѣдствію реальное отношеніе между общей причиной и ея частнымъ дѣйствіемъ.

Но всякое познаніе состоитъ только въ соединеніи понятій (*λόγος* какъ *συνπλοκή* изъ *δύο* и *ῥῆμα*), а слѣдовательно въ предложеніи (*πρότασις*) или въ сужденіи (*ἀπόφανσις*); причемъ такое соединеніе выражаетъ (будучи утвердительнымъ сужденіемъ *κατάφασις*) реальную связь, или же (будучи отрицательнымъ *ἀπόφασις*) реальную отдѣлимость мыслимаго содержанія понятій ²⁾—подлежащаго и сказуемаго. Въ виду всего этого ближайшая задача всякаго научнаго познанія (*ἐπιστήμη*) состоитъ въ выводѣ (*ἀπόδειξις*) частныхъ сужденій изъ общихъ. Отсюда центръ аристотелевской логики составляетъ *ученіе объ умозаключеніяхъ и доказательствахъ*, которое онъ самъ называлъ *Аналитикой*.

Только по недоразумѣнію и вслѣдствіе злоупотребленій при школьномъ изложеніи въ позднѣйшее время получила аристотелевская Аналитика видъ абстрактно-формальной логики. Въ дѣйствительности же она задумана, какъ методологія, тѣсно связанная съ фактическими задачами науки, и потому вполне справедливо въ перипатетической школѣ логически сочиненія назывались «органическими». Именно поэтому-то она вся переполнена безчисленными множествомъ гносеологическихъ предположеній о бытіи и отношеніи къ нему мышленія; главное между ними—хотя Аристотель никогда этого точно не формулировалъ—тождество формъ мышленія, основаннаго на понятіяхъ, съ формами отношеній дѣйствительности ³⁾. Такимъ образомъ, этотъ первый систематическій очеркъ логики заключаетъ въ себѣ внутренно связанными три главныя точки зрѣнія, съ которыхъ впоследствии назавгади эту науку: формальную, методологическую и гносеологическую.

Вѣднѣе различіе между Платономъ и Аристотелемъ можно опредѣлить

¹⁾ *Analyt. Post.* I, 2 ff.

²⁾ *Met.* IX, 1. Ср. *De cat.* 4.

³⁾ Ср. *Met.* V, 7.

такимъ образомъ, что первый исходитъ изъ понятія, второй изъ сужденія. Истинное и ложное Аристотель ищетъ только въ соединеніи понятій ¹⁾, поскольку это соединеніе или утверждается, или отрицается. Если это выдвигало на первый планъ соображеніе о качествѣ сужденій, то силлогистика, какъ наука объ обоснованіи сужденій, требовала также и обоснованія ихъ количества, т. е. различенія общихъ и частныхъ сужденій (*καθόλου — ἐν μέρος*) ²⁾. Аристотель былъ еще далекъ отъ того, чтобы разсматривать сужденія съ точки зрѣнія ихъ относительности и модальности; если онъ и обозначаетъ ³⁾ содержаніе сужденія, какъ познаніе дѣйствительнаго или необходимаго, или возможнаго, то дѣлаетъ это съ точки зрѣнія метафизики (§ 41), и это не имѣетъ ничего общаго съ новѣйшимъ значеніемъ слова «модальность» (*Kant, Kritik der reinen Vernunft § 9 Kehr. 92 f.*). Но всѣ изслѣдованія, которыя производилъ Аристотель о различіи сужденій, опредѣляются отношеніемъ ихъ къ теоріи доказательства, то-есть, они опредѣляются тѣмъ значеніемъ, какое сужденія могутъ имѣть для доказательства. Какъ посредствующее звено между тѣми и другими изслѣдованіями онъ подробно разсмотрѣлъ теорію выводовъ. (*Anal. prior. I, 2 f.*)

Силлогистика Аристотеля есть изслѣдованіе о томъ, какіе выводы изъ данныхъ положеній могутъ быть сдѣланы съ полною достовѣрностію ⁴⁾. Въ ней приводится, въ качествѣ основной формы умозаключеній, обоснованіе частнаго положенія общимъ и подчиненіе перваго послѣднему (заключеніе чрезъ субалтернацію). Къ этой такъ-называемой 1-й фигурѣ силлогизма сводятся и 2 другія его формы (*συμμετα*), которыя характеризуются ⁵⁾ различной логической ⁶⁾ постановкой въ общихъ посылакахъ (*τέταρτα: ὑποθέσεις*) средняго термина (*μέσων*); вследствие этого мы получаемъ въ заключеніи различныя отношенія двухъ главныхъ понятій (*ἄκρα*). По мнѣнію Аристотеля, результатомъ силлогизма является всегда отвѣтъ на вопросъ, можно ли одно изъ этихъ понятій и въ какой мѣрѣ подчинить другому? насколько общее опредѣленіе послѣдняго можетъ служить основаніемъ для опредѣленія перваго?

Такимъ образомъ, по Аристотелю, силлогистика содержитъ въ себѣ систему правилъ, на основаніи которыхъ выводятся частныя сужденія изъ установленныхъ общихъ. Цель философа заключалась въ томъ, чтобы установить способъ, какимъ слѣдуетъ въ *завершенной* наукѣ выводить изъ самыхъ общихъ началъ всякое специальное знаніе и объявлять его содержаніе. Но этизи же самыи для практическихъ цѣлей далаась общія *схематизация доказательствъ*, которая научнымъ образомъ подвела итогъ дѣятельности софистики. напран-

¹⁾ De an III, 6. Срав. De interpr. I. Мысль эта была уже указана въ диалог. Sophist. 259 ff.

²⁾ Anal. prior. I, 1.

³⁾ Ibid. I, 2.

⁴⁾ Analyt. pr. I, 1.

⁵⁾ Cp. *Windelband, Log. Untersuchungen II², 341 ff.*

⁶⁾ Ibid. I, 23 ff.

ленной на искусство доказательств¹⁾. Ибо аристотелевская Аналитика съ полной достовѣрностью разрѣшила эту точно выраженную задачу: по какимъ правиламъ изъ признанныхъ положеній вытекають другія. Отсюда ясно, почему, съ одной стороны, во все продолженіе среднихъ вѣковъ, когда наука занималась только доказываніемъ, а не изслѣдованіемъ, Аналитика считалась высшимъ философскимъ руководствомъ и, съ другой стороны, почему въ періодъ Возрожденія, который весь былъ проникнутъ потребностью новаго знанія и старался найти «агя invenienda», она была заброшена, какъ-бы сочиненіе во вѣхъ отношеніяхъ несоостоятельное. Въ сущности ея задачи, какъ и ея значеніе опредѣляются тѣмъ, что она изучаетъ всѣ выводы съ точки зрѣнія отношенія понятій, подчиняемыхъ одно другому, и изслѣдуетъ ихъ съ абсолютной полнотою. Въ отдѣльности сравни. *Überweg, System der Logik* § 100 ff.

Доказательство и выводъ, будучи формой *готовой* науки, въ концѣ концовъ предполагають существованіе посылокъ, которыя сами уже не могутъ быть выводами изъ болѣе общихъ положеній, а суть *непосредственно достовѣрные* (*ἀξιώματα*)²⁾. Эти послѣднія (*ἀρχαὶ ἀποδείξεως*)³⁾—частію аксіомы, которымъ подчиняется всякое знаніе, и между которыми Аристотель особенно подчеркиваетъ законъ противорѣчія и законъ исключеннаго третьяго, частію же особыя положенія, встрѣчающіяся въ отдѣльныхъ отрасляхъ науки и пріобрѣтаемыя только при ближайшемъ знакомствѣ съ самимъ⁴⁾ предметомъ.

Такимъ образомъ, высшіе принципы объясняющей теоріи не нуждаются въ доказательствѣ; только должно быть подтверждено ихъ значеніе для вѣхъ частныхъ. Открываются же эти принципы *возникающей* наукой (изслѣдованіемъ въ отличіе отъ ἀποδείξεως). Этому открытію принциповъ и ихъ подтвержденію служитъ пріемъ индукціи (ἐπαγωγή—наведеніе), противоположный пріему вывода (дедукціи): задача индукціи заключается въ томъ, чтобы отъ фактовъ, добытыхъ путемъ опыта (ἐμπειρία), и отъ имѣющихся о нихъ мнѣній (ἐνδοξα—признанныя мнѣнія) восходить къ общимъ опредѣленіямъ понятій, посредствомъ которыхъ эти факты и мнѣнія могутъ быть объяснены. Эту дѣятельность изслѣдованія, направленную къ установленію общихъ принциповъ, Аристотель называетъ *диалектикой*⁵⁾. Методъ ея разработанъ въ *Топикъ*. Ея результаты сами по себѣ не логически достовѣрны, а только вѣроятны; но они принимаютъ характеръ

1) Этой потребности ствѣчали и изслѣдованія Аристотеля о противорѣчіи, о косвенномъ доказательствѣ, а также о вѣрномъ выводѣ и о ложномъ заключеніи.

2) Anal. post. I, 3.

3) Anal. post. I, 7.

4) Anal. pr. I, 30.

5) Met. IV, 2; Top. I, 2.

знанія въ той мѣрѣ, въ какой объясняютъ явленія. Съ другой же стороны, эта діалектика, занимающаяся вѣроятными доказательствами (*ἐπιδεικνύμετα*), вступивъ на практическую службу политическихъ интересовъ, является научной основой *реторики*.

Непосредственная достовѣрность — это чрезвычайно трудное, но и самое важное изъ научныхъ положеній аристотелевской теоріи познанія. Въ противоположность Платону, старинный философъ чрезвычайно плодотворно отдѣляетъ здѣсь логическую точку зрѣнія отъ психологической (см. ниже): послѣдніе принципы, на которыхъ построено все доказательство, логически недоказуемы, но это не значитъ, что они психологически приращены или приобрѣтены въ прежней жизни, — они скорѣе приобрѣтаются опытомъ, который, въ свою очередь ихъ не обосновываетъ, а только обнаруживаетъ ¹⁾. По Аристотелю не развѣтъ окончательно, каковы эти высшіе принципы; изъ (логическихъ) законовъ, обязательныхъ для всѣхъ наукъ, онъ приводитъ только названные выше, въ особенности же законъ противорѣчія, какъ самый общій и самый неизбѣжный изъ основныхъ законовъ ²⁾. Онъ вполне правильно подчеркиваетъ тотъ фактъ, что отдѣльныя науки должны имѣть и свои особія основныя положенія, но этихъ положеній въ отдѣльности онъ не развѣтъ.

Понятіе Аристотеля объ *индукціи* слѣдуетъ строго отдѣлять отъ современнаго значенія этого слова: подъ этимъ терминомъ онъ понималъ не отличный отъ силлогизма способъ доказательства, а скорѣе методъ изслѣдованія и изысканія. Поэтому-то во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда человѣческое познаніе не приводитъ къ абсолютно общему, онъ, примѣняя этотъ методъ, довольствуется относительно общимъ (*ἐκί τὸ πᾶσι* = «въ большинствѣ случаевъ»). Силлогистическое объясненіе всего единичнаго изъ самихъ общихъ принциповъ представляется ему окончательной цѣлью и идеаломъ каждой науки; но въ дѣйствительности матеріалъ, добытый путемъ опыта, очень часто (въ отдѣльныхъ наукахъ — всегда) достаточенъ только для приблизительно-общихъ опредѣленій, которыя удовлетворяютъ потребности объясненій лишь въ границахъ опыта. Въ этихъ вопросахъ, въ Аристотелѣ выступаетъ естествоиспытатель тамъ, гдѣ кончается роль философа.

Другая практическая точка зрѣнія, а именно политическая, замѣняетъ въ реторикѣ научную точность крайне вразумительною и опирающеюся тоже на общеобязательные принципы убѣдительною (*ἐπιδηκνύμετα*). Такимъ образомъ, реторика въ научной формѣ, данной ей впервые Аристотелемъ, хотя и является по своимъ задачамъ вспомогательной наукой для политики, но по содержанию и по техникѣ, которую она вырабатываетъ, — вѣтвью діалектики въ топки: такъ какъ все равно, будетъ-ли это рѣчь парламентская, судебная или эстетическая (*συμβουλευτικόν, δικαστικόν, ἐπιδεικτικόν γένος* — *Reti. I, Э*), во всякомъ случаѣ, она должна исходить изъ представлений слушателей (*κοινά* — общее), чтобы вести ихъ къ намѣченной цѣли. Только въ общихъ чертахъ можемъ мы указать здѣсь на тонкость практической психологіи, какая обнаруживается въ наставленіяхъ, даваемыхъ Аристотелемъ въ «Реторикѣ».

Если, такимъ образомъ, Аристотель смотритъ на выводъ

¹⁾ *Met. IV, 4 ff.*

| ²⁾ *Ibid. IV, 3.*

частнаго изъ общаго, какъ на послѣднюю задачу науки, и въ то же время думаетъ, что высшіе принципы, хотя и не доказываются, все-таки открываются и указываются индукціей, которая отправляется отъ фактовъ, то этотъ кажущійся кругъ объясняется его взглядомъ (тѣсно связаннымъ съ его міросозерцаніемъ вообще) на дѣятельность человѣческаго познанія и на отношеніе ея къ сущности вещей. Именно онъ полагалъ, что (временное и психологическое) развитіе человѣческаго знанія идетъ въ обратномъ порядкѣ сравнительно съ связью вещей (метафизической и логической), такъ какъ дѣятельность познанія, связанная съ чувственнымъ воспріятіемъ и изъ него возникающая, воспринимаетъ сперва явленія и уже отъ нихъ (путемъ индукціи) восходитъ къ пониманію истинной сущности вещей, отъ которой, какъ отъ первой причины, происходятъ воспринимаемыя вещи, и посредствомъ которой онѣ объясняются въ концѣ концовъ (путемъ дедуктивнымъ) въ законченной наукѣ.

Обратный параллелизмъ, въ которомъ у Аристотеля находится методъ вѣдѣній (Аналитика) и методъ изслѣдованія (Топика), объясняется этимъ различіемъ психологическихъ и логическихъ отношеній; то, что для насъ представляется первымъ (*πρῶτον πρὸς ἡμᾶς* = первичное для насъ) т. е. явленіемъ, по существу есть послѣднее (*ὑστέρων τῆ φύσει* = позднѣйшее, болѣе производное по своей природѣ); наоборотъ, первое по существу (*πρῶτον τῆ φύσει* = первичное по своей природѣ), сущность вещей, является въ развитіи нашихъ представленій—послѣднимъ (*ὑστέρων πρὸς ἡμᾶς* = позднѣйшимъ для насъ)¹⁾. Въ то время, какъ идеаломъ объясняющей, законченной науки является тожество отношенія причины и дѣянія съ отношеніемъ основанія и слѣдствія, при приобретеніи знанія это отношеніе дѣлается обратнымъ: при *ислѣдованіи* дѣйствіе (воспринимаемое чувственное и частное) служитъ основаніемъ познанія (воспринимаемой мыслиемъ и общей) причины. Стоитъ только, согласно этому объясненію философа, не сопоставлять идеальной задачи объясняющей науки и фактической хода, ведущаго къ ней изслѣдованія, чтобы исцелить всѣ кажущіяся различія и всѣ трудности его отдѣльныхъ выраженій. Чтобы представить психогенетическое развитіе воспріятія до высоты объясняющей теоріи, Аристотель прибѣгаетъ къ своему общему метафизическому понятію объ отношеніи возможности къ дѣйствительности (ср. § 41 f. и въ особенности Zeller III², 198 ff.), причѣмъ онъ принималъ, что въ чувственномъ представленіи содержится незнанное еще понятіе о сущности въ видѣ еще неразвитой возможности.

Самое важное здѣсь то, что на основаніи этого ученія человѣческое познаніе можетъ понять сущность и непреходящее только путемъ подробнаго и старательнаго изученія дѣйствительности: здѣсь мы видимъ теоретическое примиреніе платонизма съ эмпирической наукой. Аристотель ни въ какомъ случаѣ нельзя считать ни номиналистомъ, ни эмпирикомъ, хотя иногда и дѣла-

¹⁾ Anal. post. I, 2.

ются подобныя попытки; но онъ показываетъ, что задача, поставленная Платономъ, къ разрѣшенію которой стремится и онъ самъ, можетъ быть разрѣшена только послѣ самой широкой разработки фактическаго матеріала.

По мнѣнію Аристотеля, основной вопросъ философіи—относительно понятія о сущности бытія можетъ быть рѣшенъ не иначе какъ только въ методической связи съ объясненіемъ фактовъ. Логическая форма этихъ рѣшеній, къ которымъ, такимъ образомъ, стремится вся наука, есть опредѣленіе понятія—*definitio* ¹⁾ (ὁρισμός), въ которомъ для каждаго единичнаго явленія устанавливается его непреходящая сущность (οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι), какъ причина его сменяющихся состояній и дѣятельности (τὰ συμβεβηκότα), причемъ въ то же время указывается и зависимость его, какъ понятія, отъ другаго болѣе общаго: такимъ образомъ, дефиниція есть опредѣляющее сужденіе, въ которомъ субъектъ опредѣляется и посредствомъ своего болѣе общаго родоваго понятія, и посредствомъ своего отличительнаго признака. Но эти опредѣленія понятій, основанныя частью на дедукціи, частью на индукціи, оиять-таки предполагаютъ въ концѣ концовъ существованіе дефиницій самыхъ высшихъ родовыхъ понятій (γένεσις=роды) при чемъ уже эти дефиниціи не выводятся (изъ болѣе высшихъ), а только разъясняются.

Такимъ образомъ, здѣсь содержаніемъ непосредственнаго знанія служатъ понятія, и ихъ разложеніе (аналитическіи сужденія у Канта) приводитъ къ высшимъ аксіомамъ объясняющей теоріи (ср. Zeller III³, 190 f.). Въ этомъ-то и проявляется расширеніе сократо-платоновскаго принципа, необходимое для объясненія дѣятельности—M. Rasmussen, Ar. de notionis definitione doctrina (Berl. 1843). — C. Kahn, De notionis definitione qualem Arist. constituerit (Halle 1844).

Но система понятій у Аристотеля не заканчивается однимъ высшимъ понятіемъ, какъ у Платона — идеей добра; Аристотель, какъ мыслитель болѣе склонный къ фактическому изслѣдованію, вполне сознавалъ разнообразіе самостоятельныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, исходныхъ точекъ научной теоріи и даже требовалъ, чтобы каждая вѣтвь знанія исходила изъ такихъ особыхъ и свойственныхъ ей принциповъ. Но зато онъ и не пытался собирать эти *θεσπια ἀναγκόδεκτοι* (недоказуемыя положенія) и систематически ихъ излагать, также какъ не пытался

¹⁾ Ср. главнымъ образомъ 6-ю книгу Топики.

собирает и излагает вытекающія изъ нихъ *πρὸς τὰς ἀπορίας* (непосредственныя послылки).

Для логическаго изслѣдованія таковыми высшими родовыми понятіями, которыхъ уже нельзя свести¹⁾ на еще болѣе высшія, служатъ роды высказыванія, *категоріи*. Онѣ представляютъ тѣ точки зрѣнія, подчиняясь которымъ, различныя понятія могутъ посредствомъ ихъ реальнаго содержанія, сдѣлаться элементами предложенія или сужденія. Аристотель даетъ ихъ десять²⁾: *οὐσία* (сущность или субстанція), *ποσόν* (количество), *ποιόν* (качество), *πρὸς τί* (отношеніе), *πῶς* (мѣсто), *πότε* (время), *ποιεῖν* (дѣйствіе), *πάσχειν* (страданіе), *κεῖσθαι* (положеніе), *ἔχειν* (владѣніе). Изъ нихъ, однако, онъ впоследствии отбросилъ двѣ послѣднія³⁾.

A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre (Berl. 1846).—*H. Bonitz*, Arist. Studien, Heft VI.—*Fr. Brentano*, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist. (Freiburg i. Br. 1862).—*W. Schuppe*, Die arist. Kategorien (Gleiwitz 1866).—*Fr. Zelle*, Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Ar. u. Kant (Berl. 1870).—*St. Bauch*, Arist. Studien (Dobberan 1884).—*W. Lauth*, Die Arist. Kategorien (Kuhrtort 1874).

Въ ученіи о категоріяхъ у Аристотеля не больше метафизическихъ мотивовъ, чѣмъ и во всей его логикѣ, которая исходитъ изъ самаго общаго предположенія—тождества формъ мышленія съ формами бытія⁴⁾. Но главнымъ пунктомъ этого ученія, очевидно, является вопросъ о томъ, какое положеніе въ сужденіи свойственно элементамъ сужденія (*τὰ κατὰ μέρη τῶν συμπλοκῶν λέγουμενα*—то, что говорится внѣ всякой связи—Cat. 4). Они являются или тѣмъ, о чемъ говорится, что можетъ быть только подлежащимъ, *οὐσία* (сущность), *τί ἐστι* («Что» нашей мысли) или тѣмъ, что говорится о сущности, и что можетъ быть мыслимо дѣйствительно существующимъ только въ ней. Это противопоставленіе сущности (*οὐσία*) всему остальному мы находимъ у Аристотеля въ *Anal. post.* I, 22. Въ числѣ *σφαιζήματα* (принадлежностей) онъ въ *Met.* XIV, 2 отличаетъ только свойства и отношенія (*πᾶν, πρὸς τί*—состоянія, отношенія).—При подробномъ перечисленіи возможныхъ сказуемыхъ замѣчается несомнѣнный переходъ отъ количественной и качественной опредѣленности къ отношеніямъ пространства и времени и далѣе — къ причиннымъ отношеніямъ и зависимостямъ. Грамматическія различія имени существительнаго, прилагательнаго, нарѣчія и глагола, повидному, не оставались въ этомъ очеркѣ безъ вліянія на число десять или восемь. Позднѣе философъ считалъ излишними опредѣленія среднего залога (*κεῖσθαι* и *ἔχειν*) наравнѣ съ дѣйствительнымъ и страдательнымъ.

§ 41. Въ аристотелевской *метафизикѣ* и, главнымъ образомъ, въ ученіи о сущности (*οὐσία*) лежитъ стремленіе примирить

¹⁾ *Met.* XII, 4.

²⁾ *Top.* I, 9. *Soph. elench.* 22. *Ср.* *De cat.* 4.

³⁾ *Anal. post.* I, 22, *Phys.* V, 1. *Met.* V, 7.

⁴⁾ *Met.* V, 7: *ὁρατός λέγεται, τὰς ἄλλας τὸ εἶναι σημαίνει.*

ученіе объ идеяхъ съ эмпирическимъ міросозерцаніемъ. Увѣренность, что только общее, какъ понятіе, можетъ быть предметомъ истиннаго познанія — т. е. абсолютной дѣйствительностью. — не допускаетъ считать сущностью (*οὐσία*) содержаніе единичнаго, временнаго воспріятія; съ другой же стороны, убѣжденіе, что общему не можетъ быть приписано никакой, отдѣльной отъ чувственныхъ вещей, высшей дѣйствительности — не допускаетъ гипостазированія родовыхъ понятій, какъ это дѣлаетъ Платонъ. *Дѣйствительно существующее — это единичная вещь, которая мыслится въ понятіи въ противоположеніи своимъ изменяющимся состояніямъ и отношеніямъ* (*εἰς ἐξ ἑαυτῆος*) и притомъ такъ, что только въ ней одной осуществляется общее опредѣленіе (*εἶδος* = видъ). Окончательный объектъ научнаго познанія не есть ни единичный образъ воспріятія, ни схема абстракціи, но вещь, которая въ потокѣ своихъ чувственныхъ вѣдѣній сохраняетъ свою, выражаемую въ понятіи, сущность.

Въ понятіи сущности (*οὐσία*) объ противодѣйствующія тенденціи аристотелевскаго мышленія сталкиваются такимъ образомъ, что настолько же трудно, насколько и важно, точно опредѣлить, какъ онъ ее понимаетъ; притомъ эта задача не облегчается даже и терминологическимъ употребленіемъ этого слова въ имѣющихся у насъ (исключительнымъ образомъ) сочиненіяхъ Аристотеля. Платонъ устанавливаетъ это понятіе, какъ противоположность къ *γένεσις* (бываніе) и допускаетъ такую же противоположность между *λόγος* (мысленіемъ) и *αἴσθησις* (ощущеніемъ), и Аристотель вездѣ остается вѣренъ этому словопользованію; но онъ приписываетъ (объективно) понятію сущности (*οὐσία*) и (субъективно) понятію мышленія (*λόγος*) совершенно не то содержаніе, что Платонъ. Онъ самымъ пачтойчивымъ образомъ утверждаетъ, отвергая *χωρισμός* (обособленность идей), что только единичной вещи можно приписать полную метафизическую реальность ¹⁾. Родовыя же понятія (виды и роды *εἶδη* и *γένεσις*) всегда суть лишь качества вещей, общія многимъ вещамъ, въ которыхъ только и могутъ они существовать и о которыхъ только и могутъ они высказываться ²⁾. Они существуютъ не *παρὰ τὰ πολλὰ*, а *κατὰ πολλὰ* (не помимо многого, т. е. вещей, а вмѣстѣ съ многимъ, т. е. съ вещами) ³⁾. Благодаря этому пункту своего ученія, Аристотель въслѣдствіи выставился противникомъ реализма (въ схоластическомъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ признанія метафизическаго первенства родовыхъ понятій) и даже номиналистомъ. Это положеніе его ученія въ дошедшей до насъ редакціи его сочиненія *περὶ κατηγορημάτων* (о категоріяхъ) настолько сильно имъ подчеркивается ⁴⁾, что онъ называется единичными вещи *πρῶτοι οὐσίαι* (первичными сущностями), рядомъ съ которыми родовыя понятія (*γένεσις*) могутъ быть названы сущностями лишь производнымъ об-

¹⁾ Met. III. 6.

²⁾ Met. VII, 13. Analyt. post. I, 4.

³⁾ Anal. post. I. II.

⁴⁾ De cat. 5, Срав. Met. V, 8.

разомъ *ἐκθεταὶ οὐσίαι* (вторичными сущностями). Съ другой же стороны, Аристотель строго отделяетъ вещи, подлежащія временному воспріятію отъ сущностей, познаваемыхъ въ понятіяхъ (*ἢ κατὰ τὸν λόγον οὐσίαι*—сущность, согласная съ понятіемъ вещи)¹⁾, и утверждаетъ, что эти послѣднія, какъ непреходящія, въ противоположность явленіямъ, определяются *εἶδος* (видовымъ понятіемъ), которое и есть настоящая сущность: *τὸ τί ἦν εἶναι ἐλάττω καὶ τὸν πρῶτον τῆς οὐσίας* (форма каждой вещи и оя первичная сущность). Такимъ образомъ, «*οὐσία*» (сущность) онъ понимаетъ, какъ определенную общими и неизмѣнными качествами и чрезъ нихъ познаваемую сущность, которая дожить въ основѣ воспринимаемыхъ явленій. Поэтому у Аристотеля терминъ «*οὐσία*» (см. ниже) можетъ означать то сущность, то родъ, то форму, то матерію; Met. VII, 3 (см. также Zeller III², 341 ff.).

И такъ, метафизическую реальность надо искать въ серединѣ между родовымъ и чувственнымъ образомъ, значить—въ единичной вещи, опредѣленной чрезъ ея понятіе. Трудность такого способа представленія Аристотель старается разрѣшить посредствомъ такой общей формы отношенія, которая является господствующей во всѣхъ его изслѣдованіяхъ. Это—*отношеніе матеріи къ формѣ или возможности къ дѣйствительности*. Посредствующее звено между общей сущностью вещей, выражающей въ понятіи, и ихъ частнымъ воспринимаемымъ явленіемъ находитъ онъ въ *принципѣ развитія*: онъ смотритъ на бываніе (*γένεσις*) съ той точки зрѣнія, что въ немъ неизмѣнная первоначальная сущность вещей (*οὐσία*) переходитъ отъ состоянія чистой возможности (*δύναμις*) къ дѣйствительности (*ἐνέργεια*), причемъ этотъ процессъ совершается тогда, когда матерія (*ὑλη*), содержащая въ себѣ всѣ возможности, формируется въ принадлежащую ей въ видѣ задатка форму (*εἶδος μορφῆς*). Въ основѣ этой концепціи лежатъ аналогіи, заимствованныя частью изъ технической дѣятельности человѣка, частью изъ жизни органическихъ тѣлъ. Въ системѣ Аристотеля онѣ сдѣлались основными идеями міровоззрѣнія.

Эта основная мысль составляетъ ту общую точку зрѣнія, съ которой Аристотель разсматриваетъ всѣ вещи и старается рѣшить всѣ проблемы (иногда въ чрезчуръ схематическомъ видѣ). Если говорить о формализмѣ метода Аристотеля, то причину этого надо искать въ господствѣ этихъ относитель-

¹⁾ Met. I, 3.

²⁾ Met. VII, 7. Кажущееся терминологическое противорѣчіе между *ἐπιπέδη* и *De cat. B* не доказываетъ непремѣнно подложности «Категорій»; ибо его можно объяснить также и

тѣмъ, что, съ одной стороны, *οὐσία* означаетъ то вещь воспріятія (Met. III, 4. *οὐσία αἰσθητῆς* (чувствуемая сущность), *ibid.* VIII, 2), то «сущность», съ другой стороны, *εἶδος* то же означаетъ—то «видовое понятіе», то «форму».

ныхъ понятій, которыя фактически у философа вовсе не остаются одинаковыми. Это ясно видно уже въ ихъ приближеніи къ проблематическому основному отношенію частнаго къ общему. Именно, съ одной стороны, роль есть неопредѣленная возможность (*ἐπιπέδησις*, *ἀριστέων* = субстратъ, неопредѣленное), которая сама по себѣ недействительна, т. е. матерія, которая впервые формируется въ «сущности» (*οὐσία*) посредствомъ видовой разности (*ταύτησιν ἕκαστῶν*) и чрезъ это впервые становится дѣйствительностью¹⁾; съ другой стороны, и для Аристотеля общіе виды остаются формами, посредствомъ которыхъ и ради которыхъ можетъ быть объяснено все осуществленіе возможнаго²⁾. Несомнѣнно, что здѣсь значительную роль играетъ еще принятое имъ двойное значеніе слова *εἶδος* (форма — родовое понятіе), чрезъ которое неразрѣшимыя трудности вопроса.

Примѣры, которые приводитъ Аристотель для поясненія этого основнаго отношенія (Met. VII, 8; VIII, 2; IX, 6; Phys. I, 7 f.); домъ, статуя, ростъ растеній и проч. показываютъ, съ одной стороны, что главнымъ мотивомъ для созданія этого важнаго пункта ученія была необходимость объяснить возникновеніе и измѣненіе, съ другой же стороны, они доказываютъ что разъясненіе философа было направлено отчасти на изученіе того, какъ челоѣкъ перерабатываетъ представляющійся ему матеріалъ, отчасти же на изученіе процесса органическаго развитія, и что найденное тамъ подтвержденіе телеомитическаго предположенія онъ распространилъ на всякое бываніе, какъ общій принципъ объясненія. При составленіи такихъ основныхъ понятій, Аристотель несомнѣнно находится подъ вліяніемъ платоновскаго мышленія, и побѣда его собственной философіи совершенно оттѣснила на второй планъ механическое міровоззрѣніе Демокрита.

При этомъ Аристотель этими понятіями отношенія провелъ самый совершенный синтезъ прежнихъ принциповъ гераклитовскаго и элейскаго, какой только пережила древняя философія. Тѣ, кто принималъ неизмѣнимое бытіе, не могли (не исключая и Платона) объяснить быванія; тѣ, кому движеніе казалось очевиднымъ, или не могли ему найти основанія, или не могли его объяснить изъ понятія о сущности бытія. Аристотель опредѣляетъ понятіе бытія, какъ само себя реализующее, какъ субстанцію, готовую перейти отъ возможности къ дѣйствительности, и думаетъ, такимъ образомъ, удовлетворить какъ онтологическому, такъ и генетическому интересу науки. Онъ развиваетъ ту мысль³⁾, что послѣ того, какъ прежнія системы доказали, что бываніе не можетъ быть объяснено ни изъ бытія, ни изъ небытія, ни изъ соединенія обоихъ, остается одно—попытать самое бытіе, какъ быто по внутреннему существу своему готовое къ развитію; причѣмъ понятіе быванія надо формулировать, какъ переходное состояніе изъ уже несуществующаго въ еще несуществующемъ состояніи субстрата, для котораго этотъ переходъ составляетъ его существенную черту.

Ср. *J. C. Glaser*, Die Metaphysik des Arist. (Berl. 1841).—*F. Ravaisson*, Essai sur la métaphysique d'Arist. (Paris 1837—46).—*J. Barthélemy-St. Hilaire*, De la métaphysique (Paris 1879).—*G. v. Hertling*, Materie und Form (und die Definition der Seele) bei Aristoteles (Bonn 1871).

¹⁾ Met. VIII, 6.

²⁾ Именно по этой причинѣ Аристотель неоднократно употребляетъ *οὐσία* и *εἶδος*, какъ равнозначущія по-

нятія, тогда какъ въ болѣе строгихъ значеніяхъ *οὐσία* есть *ἐνὸν ἢ ἕν*; καὶ *εἶδος*.

³⁾ Phys. I, 6 ff.

Основное отношеніе между матеріей и формой Аристотель разсматриваетъ, съ одной стороны, примѣнительно къ единичнымъ вещамъ, съ другой—къ отношеніямъ ихъ другъ къ другу, и притомъ такимъ образомъ, что изъ этого должно вытекать разумѣніе сущности преходящаго.

Въ каждой единичной существующей вещи матерія и форма находится въ такомъ соотношеніи, что не существуетъ ни матеріи безъ формы, ни формы безъ матеріи. Но именно потому-то на ту и на другую и нельзя смотрѣть, какъ на отдѣльныя силы, которыя, существуя сперва сами по себѣ, соединяются только для образованія единичной вещи ¹⁾; напротивъ, одна и та же единая сущность этой вещи есть и *матерія*, поскольку она существуетъ еще какъ способность и разсматривается только какъ возможность, и *форма*, поскольку она есть готовая дѣйствительность. Поэтому нѣтъ ни чистой возможности, ни вообще осуществленныхъ формъ. Сущность (*ousia*) не есть простая возможность (*dynameis*) или чистая дѣйствительность (*energeia*): это скорѣе задатокъ, находящійся въ постоянномъ осуществленіи. Временное измѣненіе ея состояній опредѣляется смѣняющейся мѣрою этого осуществленія. Этотъ то, принадлежащій къ самой сущности единичной вещи и въ ней реализующійся, задатокъ Аристотель называетъ *εσχητόν ἔργον* ²⁾ (последнею матеріею).

Совершенно иначе, напротивъ, складывается это самое отношеніе между различными единичными вещами. Въ этомъ случаѣ, когда одна вещь представляетъ воспринимающую матерію, а другая — образующую форму, то хотя обѣ онѣ находятся въ отношеніи необходимаго взаимодѣйствія, но существуютъ и независимо другъ отъ друга; и, только соединившись, производятъ нѣчто новое, причѣмъ теперь одна изъ нихъ есть матерія, а другая — форма ³⁾. Во всѣхъ этихъ случаяхъ отношеніе матеріи къ формѣ лишь относительное, такъ какъ одно и то же въ одномъ отношеніи является формой, а въ другомъ—матеріею для образованія высшей формы.

Отсюда получается нѣчто вродѣ лѣстницы вещей, гдѣ каж-

¹⁾ Задатокъ дерева и готовое дерево не существуютъ независимо отъ растущаго дерева и раньше его: это только различныя пониманія образующейся въ немъ вещи.

²⁾ Met. V, 4.

³⁾ Такъ, существуютъ каждый самъ по себѣ какъ строительный матеріалъ такъ и идея дома (въ головѣ архитектора); и только изъ воздѣйствія этой формы на ту матерію возникаетъ домъ.

дая единичная вещь, будучи формою для низшей вещи, въ то же время является матеріею относительно вещи, стоящей выше ея. Эта система, однако, должна имѣть предѣлы своему развитію какъ внизу, такъ и вверху: внизу должна быть матерія, которая уже не можетъ быть формою, вверху — форма, которая не можетъ быть матеріею. Внизу — *первая матерія* (πρώτη ὑλη), вверху — *чистая форма* или *Божество* (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον = первичная форма). Но такъ какъ матерія есть лишь голая возможность, то она и не существуетъ сама по себѣ, а всегда въ соединеніи съ какой-либо формою, хотя она и представляетъ основаніе для реализаціи всякой отдѣльной формы. Понятіе чистѣйшей формы, какъ абсолютной дѣятельности, исключаетъ все матеріальное, все, что только возможно, и, такимъ образомъ, оно означаетъ совершенное бытіе.

Аристотель не вполне точно формулировалъ эти два различныя приращенія схемы возможности и дѣятельности, матеріи и формы (potentia и actus), но фактически пользовался ими вездѣ. Одно изъ нихъ соответствуетъ органическому развитію, другое же — технической функціи (см. выше). Только отсюда становятся понятнымъ, почему этотъ трудный пунктъ то представляется такимъ образомъ, что возможность (δύναμις) и дѣятельность (ἐνέργεια) по существу тождественны и являются лишь различными способами пониманія или различными фазами развитія одной и той же сущности (οὐσία), соединяющей въ себѣ и матерію (ὑλη), и форму (εἶδος), то матерія и форма являются раздѣльными дѣятельностями, влияющими другъ на друга. Нѣкотораго рода примиреніемъ этихъ двухъ способовъ представленія можетъ служить то обстоятельство, что и въ первомъ случаѣ обѣ стороны предмета, раздѣляемыя только въ отвлеченіи (in abstracto), рассматриваются тоже такъ, какъ если бы одна воздѣйствовала на другую ¹⁾; движущееся само собою (саморазвивающееся) изображается, какъ бы распадающимся на движущую форму и движимую матерію ²⁾.

Изображая, такимъ образомъ, матерію ³⁾, какъ нѣчто еще не ставшее дѣятельностью и въ то же время, какъ невозникшую и непреходящую ⁴⁾ основу (ὑποκείμενον = субстратъ) вѣхъ возникающихъ вещей, представляя систему послѣднихъ какъ непрерывный переходъ отъ возможнаго къ дѣятельному, наконецъ — определяя Божество, какъ чистую дѣятельность, исключающую изъ себя все, что есть лишь возможность, — философія Аристотеля, подобно платоновской, устанавливаетъ различныя ступени и виды метафизической реальности. Самый низшій видъ это — матерія, причесть, отвергнувъ демокрито-платоновскій терминъ μὴ ὄν (несущее), она признаетъ ея положительный характеръ и считаетъ ее στερησις (лишеніе отрицаніемъ) лишь настолько, насколько въ отвлеченіи она мыслится лишеною всякой формы; высшая ступень это — за-

¹⁾ Какъ именно это и происходитъ и und Würdigung des Begriffs der Materie bei A. (Potsdam 1873).

²⁾ Phys. III, 2 и 4.

⁴⁾ Met. VIII, 1 и 3.

³⁾ Cp. Joh. Scherler, Darstellung

конечная въ себѣ, неизмѣнимая форма, соответствующая платоновской идеѣ или причинѣ (αἰτία). Между матеріей и формой онъ поимѣняетъ цѣлый послѣдовательный рядъ вещей, которые переводятъ движенье съ низшей на высшую ступень дѣятельности. Также и у Аристотеля этия различныя ступени бытія соответствующя различныя степени познанія: матерія—какъ ἄμορφον (безформенное), ἀπειρον (безконечное) и ἀβίβητον (неизмѣнимое), составляетъ также и αἰδέεσθαι (непознаваемое) и ἀγνώστον (неопознаваемое)¹⁾; Божество же есть предметъ высшего и совершеннѣйшаго познанія, такъ всякое познаніе имѣть въ виду форму (εἶδος) и сущность (οὐσία), а Богъ есть чистѣйшая форма и первая сущность. Возникающія же вещи должны быть познаваемы путемъ развитія ихъ формы (εἶδος) изъ матеріи (ὑλη).

Переходъ изъ состоянія возможности въ дѣятельность, обуславливаемый частью сущностью самихъ единичныхъ вещей, частью же ихъ взаимнымъ соотношеніемъ, есть *движеніе*, возникновеніе и бываніе. Такимъ образомъ, оно принадлежитъ самой природѣ вещей, и оно вѣчно, безъ начала и безъ конца²⁾. И такъ, каждое движенье (κίνησις) предполагаетъ, съ одной стороны, движимую матерію (начало возможности), съ другой стороны, движущую форму (цѣль дѣятельности). (Поэтому *причиной движенья*, которую слѣдуетъ нескать въ бытіи³⁾, является прежде всего *форма*, и эта-то дѣятельность (ἐνέργεια), какъ порождающая процессъ осуществленія, называется у Аристотеля также *энтелехией* (ἐντελέχεια). Но, съ другой стороны, движенье, именно какъ переходъ, опредѣляется не только тѣмъ, что должно осуществляться и приводить въ дѣйствіе движущую силу, но также и тѣмъ, изъ чего оно должно осуществляться—*матерію*, предназначенной для измѣненія и носящей въ себѣ возможность этого измѣненія. Но хотя матерія и находится въ тѣсномъ соотношеніи со своей формой и поэтому имѣетъ стремленіе осуществить ее⁴⁾, вслѣдствіе чего она идетъ на встрѣчу дѣйствующей на нее дѣятельности, но, какъ всего лишь возможность, она составляетъ также и возможность къ осуществленію всякой другой формы; и въ этомъ отношеніи она содѣйствуетъ движенью, препятствуя полному осуществленію формы и производя постороннія дѣйствія, изъ этой формы не вытекающія. Въ этомъ смыслѣ: *матерія является причиной несовершенства и случайности въ природѣ*.

Итакъ, Аристотель при объясненіи движенья различаетъ

¹⁾ Phys. III, 6. Met. IV, 4; VII, 10.
De caelo III, 8.

²⁾ Phys. VIII, 1.

³⁾ Met. IX, 8.

⁴⁾ Phys. I, 9.

два рода причинъ ¹⁾: причины формальныя и матеріальныя. Первая суть телесологическія (ὅτι ἐνεκα=ради чего), вторая механическія (ἐξ ἀνάγκης=изъ необходимости). Цѣлесообразная дѣятельность и природная необходимость одинаково являются принципами быванія. Платоновское и демокритовское объясненіе природы паходятъ теперь примиреніе въ отношеніяхъ формы и матеріи.

Аристотель мимоходомъ ²⁾ пахъиваетъ четыре принципа (ἀρχαί) для объясненія движенія: ὄλη, εἶδος, ὅφ' οὗ, τέλος=матерія, форма, движущая причина и цѣль. Но всегда послѣднія три вѣдетъ противопоставляются первой, и если даже эти три принципа иногда выстунають отдѣльно въ области единичныхъ явленій, то тѣмъ не менше они гораздо чаще образуютъ одинъ принципъ (а именно въ органическихъ развитіи единичныхъ вещей), причеиъ сущность вещи (εἶδος) есть движущая сила (κίνησις), ведущая къ осуществленію (τέλος).

Въ этомъ то смыслъ причины—цѣль субстанціи или сущности вѣсть, слѣдовательно, энтелезія. Выраженія ἐνεργεῖα и ἐντελέχεια по большей части употребляются Аристотелеиъ промісене; определенное различіе между ними едва паиъчено, не говори уже о проведеніи его. Ср. Zeller III², 351 ff. Этимология этого слова (τέλος) неясна. Ср. R. Herzl. ἐντελέχεια и ἐντελέχεια, (Rhein. Museum 1884).

Реальность, которую Аристотель сообщаетъ матеріи, яснѣ всего проявляется въ томъ противодѣйствіи, которое онъ приписываетъ ей въ отношеніи къ конечной причинѣ. Что формы не вполнѣ реализуются, происходитъ именно отъ неопредѣленности матеріи (ὄλη) ³⁾. Въ этомъ отношеніи она является принципомъ *препятствованія*; въ связи съ этимъ находится и то обстоятельство, что для Аристотеля законы природы, происходящіе отъ мыслимыхъ въ понятіи формъ вещей, имѣють значеніе не всѣ безъ исключенія, а только ἐκ τοῦ πολλοῦ (въ большей части) ⁴⁾. Этимъ же путемъ объясняетъ онъ и такіа необыкновенныя явленія природы (τέρατα), какъ напр., уродонъ. Но еще болѣе проявляется реальность матеріи въ томъ, что она при движеніи, вследствие своей неопредѣленной возможности, производитъ ⁵⁾ *побочныя дѣйствія*, которыя не находятся въ связи ни съ сущностью, ни съ цѣлью ⁶⁾. Эти вѣднія Аристотель называетъ συμβεβηκότα (случайными); наступленіе ихъ онъ называетъ случаемъ (αὐτομάτων) ⁷⁾, а въ области сознательной дѣятельности—удачей (τύχη) ⁸⁾. Его понятіе случая является поэтому вполнѣ телесологическимъ и, поскольку цѣль поистиненна съ понятіемъ,—логическимъ. Ср. W. Windelband, Die Lehren vom Zufall (Berlin 1870).

Уже обозначеніе Аристотелеиъ дѣятельности матеріи словомъ ἀνάγκη (необходимость) указываетъ на его наиѣреніе удовлетворить механическому принципу Демокрита, тогда какъ цѣлесообразная дѣятельность формы, очевидно, есть

¹⁾ De part. an. I, 1.

²⁾ Met. I, 3; V, 2; Phys. II, 3 и въ друг. мѣст.

³⁾ De gen. an. IV, 10.

⁴⁾ De part. an. III, 2; De gen. an. IV, 4.

⁵⁾ Phys. II, 4 ff.

⁶⁾ Поэтому они происходятъ παρὰ φύσιν (Phys. II, 6; De gen. an. I, 18) причеиъ φύσις=ὁμοίως=εἶδος. Урав. выраженіе παρὰ φύσιν, Bih. Nik I, 4.

⁷⁾ Phys. II, 6.

⁸⁾ Ibid. 5.

только развитие платоновскаго понятія αἰτία (причина). Демокритъ считаетъ явленіе обусловленнымъ только тѣмъ, что ему предшествуетъ, а Платонъ только тѣмъ, что изъ него должно произойти. Аристотель же старается соединить эти противоположности, причежь онъ однихъ способъ опредѣленія относитъ къ матеріи, а другой — къ формѣ; поэтому его ученіе является послѣднимъ словомъ греческой философіи въ проблемѣ быванія (ср. § 13).

Очевидно, что какъ бы сильно ни склонялся Аристотель на сторону Демокрита, но при этомъ рѣшеніи вопроса преобладающее вліяніе оказываетъ на него платоновская мысль. Ибо не только конечной причинѣ самой по себѣ принадлежитъ высшая дѣятельность сравнительно съ матеріальной причиной, но и по своимъ воздѣйствіямъ онѣ отличаются въ томъ, что изъ первой происходитъ все болѣе цѣнное, а изъ послѣдней менѣе цѣнное. Матерія есть причина всего несовершеннаго, всего измѣчливаго и преходящаго ¹⁾; ея положительной способности задерживать и производить пасторошнія воздѣйствія приписываетъ Аристотель съ гораздо болѣе правомъ все тѣ послѣдствія, которыя Платонъ навязалъ несущему (αὐτῷ ὄν). Приверженность Аристотеля къ своему учителю проявляется здѣсь еще въ томъ, что онъ для механическихъ причинъ вводитъ ²⁾ названіе, употребленное для этого Платономъ въ «Федонѣ» и «Тимей», а именно σωματικόν (содѣствующее) или ὅτι οὐκ ἔστι (безъ чего не, conditio sine qua non)—этими самымъ онѣ тотчасъ же характеризуются, какъ второстепенныя, побочныя причины. Матерія сама по себѣ не можетъ двигаться, но, приводима въ движеніе формой, она содѣйствуетъ движенію, слѣдовательно, она во всѣхъ отношеніяхъ является вторичной причиной.

Благодаря такому противоположенію формы и матеріи, какъ двухъ реальностей, аристотелевское ученіе, не смотря на свою тенденцію привести все въ гармонію, принимаетъ ясно выраженный *дуалистическій* характеръ, который не могло преодолѣть античное мышленіе. Ибо эта самостоятельность и самодѣятельность, приписанная матеріи для объясненія природы, проходитъ черезъ всю систему, существуя наряду съ монистическимъ принципомъ, что матерія и форма въ сущности тождественны, и что матерія есть только стремленіе къ осуществленію формы. Всѣ эти противорѣчія сталкиваются, наконецъ, въ аристотелевскомъ ученіи о Божествѣ.

Такъ какъ каждое движеніе въ мірѣ имѣетъ свое (относительное) начало въ движущей формѣ, послѣдняя же вслѣдствіе своего соединенія съ матеріей сама опять является движимымъ, то рядъ причинъ не привелъ бы ни къ какому окончанію ³⁾, если бы не существовала, какъ абсолютное начало (ἀρχή) всякаго движенія, чистая форма, не причастная никакой возможности и поэтому также и никакому движенію—*Божество*. Оно, будучи само неподвижнымъ, есть причина всякаго движенія: первый двигатель (πρῶτος κινητῶν) ⁴⁾. Вѣчное, какъ само движе-

¹⁾ Met. VIII, 4; IX, 9.

²⁾ Phys. II, 9. Met. XII, 7.

³⁾ Met. XII, 10.

⁴⁾ Met. XII, 6.

ніе ¹⁾, единое и единственное, какъ связь всей міровой системы ²⁾, и неизмѣняемое ³⁾, производить Оно всѣ движенія вселенной, но не своею дѣятельностью,—ибо это было бы движеніемъ, котораго Оно, какъ лишенное матеріи ⁴⁾, не можетъ имѣть,—но тѣмъ, что всѣ вещи стремятся къ Нему и стараются по возможности (κατὰ τὸ δυνατόν) осуществить вѣчно реализованную въ Немъ форму. Какъ объектъ—то этого стремленія Оно и есть—причина всякаго движенія (κινεῖ ὡς ἐρῶμενον=движетъ, какъ предметъ стремленія) ⁵⁾.

Сущность Божества есть нематериальность ⁶⁾, лишѣнная безтѣлесность, чистая отвлеченность: умъ (νοῦς). Оно есть мышленіе, которое своимъ содержаніемъ (своей матеріей) можетъ имѣть только самого себя; Оно—мысль о мысли (νόησις νοήσεως) ⁷⁾. И это самосозерцаніе (θεωρία) и есть Его вѣчная блаженная жизнь ⁸⁾. Богъ ничего не желаетъ, Богъ ничего не творитъ ⁹⁾—Онъ есть абсолютное самосознаніе.

Въ понятіи Божества, какъ абсолютнаго духа, который самъ, оставаясь неподвижнымъ, приводитъ въ движеніе весь міръ, достигаетъ міросозерцанія Ар. такой высоты, что онъ самъ называетъ свою науку объ основныхъ принципахъ—теологіей. Научное обоснованіе монотеизма, которое со времени Ксенофана (см. стр. 40) составляетъ главную задачу греческой философіи, является здѣсь во всей своей законченности, какъ плодъ самая широкаго ея развитія: оно является по формѣ въ видѣ такъ-называемаго космологическаго доказательства, а своимъ содержаніемъ, заключающимъ понятіе о Божествѣ, какъ о чистой отвлеченности, она далеко превосходитъ всѣ прежнія попытки. Но и здѣсь руководствомъ для Аристотеля служили основныя мысли Платона. Аристотелевская система концентрируетъ ¹⁰⁾ въ одномъ Божествѣ всѣ тѣ сказуемыя, которыя Платонъ приписываетъ идеямъ, а способъ, которымъ Аристотель опредѣляетъ отношеніе Божества къ міру, есть только точное и мѣткое опредѣленіе телологическаго принципа, который намѣченъ Платономъ какъ αἰτία (причина). Поэтому то аристотелевское Божество, равно какъ и платоновская идея имѣютъ характеръ трансцендентности. Аристотель въ своей теологіи является завершителемъ платоновскаго имматериализма. Мышленіе нашло свое содержаніе въ самомъ себѣ и гипостазировало свое самосознаніе, какъ сущность Божества.

Самодовлѣніе аристотелевскаго Бога, для абсолютнаго совершенства котораго было необходимо, чтобы Онъ не имѣлъ никакихъ потребностей ¹¹⁾, и

¹⁾ Phys. VIII, 6.

²⁾ Met. XII, 8.

³⁾ ἀαλλοίωτος и ἀπαίτης; Met. II, 7.

⁴⁾ Eth. Nik. X, 8. Met. XIV, 4.

⁵⁾ Met. XII, 7.

⁶⁾ Met. XII, 8.

⁷⁾ Met. XII, 9.

⁸⁾ Met. XII, 7.

⁹⁾ De coelo II, 12.

¹⁰⁾ Отсюда, въ противоположность Спевантпу, цитата изъ Гомера въ духѣ монистическаго направленія: οὐκ ἀγαθὸν πολυκαρὰνιῆ' εἰς κοίρανος ἔστω. Met. XII, 10.

¹¹⁾ Онъ есть αὐτάρκης. Met. XIV, 4

дѣятельность котораго, обращенная только на самого себя и ни на что другое, не может ни производить, ни создавать что либо,—не удовлетворяло позитившимъ религиознымъ потребностямъ. Но въ связи съ системой это понятие есть именно правильное завершеніе ея; и вмѣстѣ съ тѣмъ это ученіе есть краснорѣчивое доказательство чисто теоретическаго характера аристотелевскаго ума.

Jul. Simon, De deo Aristotelis (Paris 1839).—A. L. Kym, Die Gotteslehre des Arist. und das Christentum (Zürich 1862).—L. F. Goetz, Der ar. Gottesbegriff, mit Bezug auf die christliche Gottesidee (Leipzig 1871).

§ 42. *Природа* для Аристотеля есть живая связь всѣхъ единичныхъ субстанцій, которыя въ своемъ движеніи осуществляютъ свою форму и при этомъ въ своей совокупности опредѣляются чистой формой, какъ высшей цѣлью. Поэтому, по мнѣнію Аристотеля, существуетъ только одинъ этотъ міръ¹⁾, который дѣйствуетъ съ постоянной цѣлесообразностью, какъ въ движеніяхъ единичныхъ вещей, такъ и въ ихъ отношеніяхъ²⁾. Осуществленіе цѣлей происходитъ всегда посредствомъ движенія матеріи (*κίνησις* или *μεταβολή*—движеніе или измѣненіе), а оно состоитъ³⁾ или въ перемѣнѣ мѣста (*κατὰ τὸ πῶς—φορά*), или въ измѣненіи свойствъ (*κατὰ τὸ ποῖόν—ἀλλοίωσις*), или въ ростѣ (*κατὰ τὸ πῶς—αὔξεισις καὶ φθίσις*).

Ch. Lévy, La physique d'Ar. et la science contemporaine (Paris 1863).

Хотя природа (*φύσις*) у Аристотеля не есть ни субстанція, ни единичное существо, но тѣмъ не менѣе она является чѣмъ-то единымъ, именно цѣлесообразной совокупной жизнью тѣлеснаго міра, и въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ о дѣятельностяхъ, о цѣляхъ и т. д. «природы». Въ составъ ученія о природѣ входитъ постою и душа, хотя она сама я не есть тѣло, но она, какъ форма, есть его движущее начало; напротивъ того, не входятъ въ это ученіе всѣ тѣ тѣла, которыя своей формой и движеніемъ обязаны не своему собственному существу, а человѣческой дѣятельности⁴⁾.

Телеология составляетъ у Аристотеля не только постулатъ, но и разработанную теорію, отнюдь не мистическое воззрѣніе, а существенный научный факторъ. Но и при этомъ платоновскій принципъ не исключаетъ демокритовскаго, а воспринимаетъ его въ себя, какъ посредствующій моментъ, причемъ обусловленное матеріей механическое движеніе является средствомъ для осуществленія формы.

Телеологическій принципъ, распредѣляющій явленія по ихъ мѣсту и значенію, господствуетъ и въ представленіи о трехъ родахъ движенія: перемѣна мѣста есть высшій родъ движенія, но она непрежѣнно сопровождается высшіе роды быванія, такъ какъ качественное измѣненіе совершается всегда чрезъ пространственное движеніе, какъ напр., сгущеніе или разрѣженіе⁵⁾. Съ другой же стороны, ростъ всегда обусловленъ⁶⁾ качественными процессами питанія и

¹⁾ De coelo I, 8. Met XII, 8.

²⁾ Phys. II, 2 и 8. De coelo I, 4; II, 8. Polit. I, 8 и проч.

³⁾ Phys. V, 2.

⁴⁾ Phys. II, 1.

⁵⁾ Phys. VIII, 7.

⁶⁾ Ibid и De gen. et corr. I, 5.

необходимымъ для этого пространственнымъ измѣненіемъ. Такимъ образомъ, это раздѣленіе обозначаетъ *последовательный рядъ механическихъ, химическихъ и органическихъ явленій*, причемъ всегда высшее заключаетъ въ себѣ низшее.

Подъ родовымъ понятіемъ *μεταβολή* (измѣненіе), которое, конечно, употребляется также часто ¹⁾ наравнѣ съ словомъ *κίνησις* (движеніе), Аристотель противопоставляетъ *κίνησις* (движенію въ болѣе тѣсномъ смыслѣ) возникновеніе и исчезновеніе (*γένεσις* и *φθορά*). Но этотъ родъ измѣненія относится только къ составной единичной вещи, такъ какъ абсолютнаго возникновенія и исчезновенія не существуетъ ²⁾, причемъ опять-таки дѣйствуетъ одинъ изъ трехъ родовъ движенія ³⁾.

Исслѣдуя основныя понятія механики, Аристотель доходитъ до воззрѣнія, что міръ представляетъ собою нѣчто *ограниченное въ пространствѣ, во времени же, напротивъ того, находится въ движеніи безъ начала и безъ конца*. Онъ отрицаетъ реальность пустаго пространства и дѣйствіе на разстояніи: движеніе возможно только чрезъ *соприкосновеніе* ⁴⁾.

Ограниченный міръ имѣетъ самую совершенную форму—*шарообразную*. Въ немъ существуетъ два главныхъ вида движенія—*круговое и прямолинейное* ⁵⁾. Первое, какъ въ себѣ самомъ замкнутое и объединенное, есть наиболѣе совершенное, между тѣмъ какъ послѣднее заключаетъ въ себѣ противоположность центростремительнаго и центробѣжнаго направленія. Первоначальная способность къ двумъ родамъ пространственнаго движенія распредѣляется поэтому между различными видами матеріи. Естественнымъ носителемъ круговаго движенія является *эфиръ*, изъ котораго образуются небесныя тѣла, а прямолинейное движеніе принадлежитъ *элементамъ* (*στοιχεῖα*) земнаго міра.

Поэтому вселенная распадается на двѣ существенно обособленныя системы: *небо* съ равномерными круговыми движеніями эфира и *земля* съ измѣнчивыми прямолинейными взаимно-противоположными движеніями элементовъ; первое—средоточіе всего совершеннаго, соразмѣрнаго и неизмѣннаго, послѣдняя же—измѣстилище несовершенства и вѣчноизмѣнчиваго разнообразія. Въ то время, какъ земныя единичныя существа возникаютъ и исчезаютъ, пріобрѣтаютъ и теряютъ качества, увеличиваются и убываютъ, созвѣздія не возникаютъ и не исчезаютъ; подобно небеснымъ богамъ, они не подвергаются никакому измѣненію и движутся

¹⁾ Phys. VIII, 7.

²⁾ De gen. et corr. I, 3. Meteor. IV, I.

³⁾ Phys. VIII, 7.

⁴⁾ Phys. III, 2.

⁵⁾ De coelo I, 2.

въ неизмѣнномъ вращеніи по разъ навсегда опредѣленнымъ путямъ.

При опредѣленіи пространства (τόπος), какъ «границы объемлющаго тѣла по отношенію къ объемлемому» ¹⁾ Аристотель исходить изъ относительнаго пространственнаго отношенія единичныхъ тѣлъ и поэтому не доходитъ до разсмотрѣнія самого пространства. Въ своихъ возраженіяхъ противъ «пустоты» онъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду Демокрита ²⁾, а реальность пространства оспариваетъ противъ Платона, противопоставляя его конструкціи элементовъ различія между математическимъ и физическимъ тѣломъ ³⁾. Въ опроверженіе мнѣнія о безконечности тѣлеснаго міра (ἄπειρον), онъ указываетъ ⁴⁾, что міръ можно себѣ представлять только какъ нѣчто готовое и законченное, совершенно устроенное. Время же, напротивъ того, какъ «міра движенія» ⁵⁾, которая сама по себѣ недействительна, а служитъ только для счисленія ⁶⁾, не имѣетъ ни начала, ни конца, какъ само движеніе, необходимо принадлежащее существу. Поэтому-то аристотелевская философія, въ противоположность всѣмъ прежнимъ, не заключаетъ въ себѣ никакого ученія о возникновеніи міра и импелло въ этомъ отношеніи опровергаетъ ученіе платоновскаго Тимея.

Но, съ другой стороны, это произведеніе имѣло значительное вліяніе на аристотелевскую философію. Ибо формулированное Аристотелемъ противоположеніе небеснаго и земнаго міра, служившее руководящимъ началомъ въ теченіи многихъ столѣтій, въ концѣ концовъ сводится къ тѣмъ точкамъ зрѣнія, которыя были развиты Платономъ при раздѣленіи имъ міровой системы (см. стр. 184), а чрезъ это — и къ тѣмъ дуалистическимъ соображеніямъ, которыя были уже присущи пифагорейцамъ (см. стр. 85). Аристотель развиваетъ и эти мотивы чисто теоретически (причемъ онъ, въ сравненіи съ чисто математическимъ изложеніемъ Платона, заканчиваетъ ихъ болѣе понятнымъ образомъ), но она и у него также же тотчасъ переходятъ въ опредѣленія дѣйности.

Подобное же опредѣленіе имѣетъ мѣсто и при противопоставленіи эфира четыремъ элементамъ, и здѣсь элейская равномерность, невозникновеніе и т. п. въ такой степени приравняются къ божеству ⁷⁾, что и Аристотель разсматриваетъ созвѣздія, какъ живыя существа, движимыя разумными духами высшего, сверхчеловѣческаго порядка ⁸⁾ (θεῖα σφαιράτα — божественныя тѣла) ⁹⁾. Для нихъ-то и слѣдуетъ предположить существованіе лучшей матеріи, эфира, которая соответствовала бы ихъ высшей формѣ.

Формулированіе особыхъ понятій, принимаемыхъ имъ въ соображеніе при механическомъ движеніи, не представляетъ никакихъ особенностей. Весьма антропоморфическое подраздѣленіе на вытлгиваніе, толканіе, пошеніе и верченіе ¹⁰⁾ не было далѣе развито Аристотелемъ. Равнымъ образомъ онъ не искалъ еще законовъ механики.

O. Ule, Die Raumtheorien des Ar. und Kant's (Halle 1850). — A. Torstrick, Über des Ar. Abhandlung von der Zeit (Philol. 1868). — H. Siebeck, Die

¹⁾ Phys. IV, 4.

²⁾ De coelo IV, 7. Phys. IV, 7.

³⁾ De coelo III, 1.

⁴⁾ Phys. III, 5 f.

⁵⁾ Phys. IV, 11.

⁶⁾ Phys. IV, 14.

⁷⁾ Meteor. I, 3.

⁸⁾ Eth. Nik. VI, 7.

⁹⁾ Met. XII, 8.

¹⁰⁾ Phys. VIII, 10.

Lehre des Ar. von der Ewigkeit der Welt (Unters. z. Ph. d. G. 1873).—
Th. Poselger, Ar. mechanische Probleme (Hannover 1881).

Астрономическія представленія Аристотеля состоятъ въ слѣдующемъ: вокругъ неподвижнаго земнаго шара концентрически вращаются шарообразныя сферы, въ которыхъ укрѣплены луна, солнце, пять планетъ и, наконецъ, неподвижныя звѣзды. Принимая въ соображеніе постоянно одинаковое взаимное положеніе этихъ звѣздъ, Аристотель предполагаетъ для нихъ только одну общую сферу. Это небо неподвижныхъ звѣздъ, помѣщающееся на крайней периферіи міра, приводится въ движеніе божествомъ ¹⁾, тогда какъ прочія сферы получаютъ свое движеніе отъ собственныхъ духовъ. При этомъ Аристотель слѣдовалъ предположеніямъ Эвдокса и его ученика Каллисса, приписывая, для объясненія уклоненія планетъ отъ правильнаго пути, каждой изъ нихъ множество сферъ, зависящихъ другъ отъ друга, причемъ данная планета всегда прикрѣплена къ низшей изъ этихъ сферъ. При развитіи этой теоріи Аристотель насчиталъ въ общемъ 55 сферъ. Движенію планетъ онъ приписывалъ вліяніе на движеніе элементовъ, а чрезъ это—на все земное бываніе.

Сферическая теорія, разработанная въ этомъ видѣ Аристотелемъ, вытѣснена, благодаря его авторитету, болѣе совершенными представленіями пифагорейцевъ и платоновцевъ, но позже она сама должна была уступить мѣсто гипотезѣ эллипциковъ (Ср. J. L. Heiler, Über Eudoxus (Abh. d. Berl. Akad. 1830).

Ученіе Аристотеля о низшихъ богахъ планетныхъ сферъ развилось позже въ демонологию, точно также, какъ его ученіе о зависимости земнаго существованія отъ созвѣздій дало начало астрологическому суевѣрію. Аристотель самъ ставитъ въ зависимость отъ смѣняющагося положенія солнца, луны и планетъ по отношенію къ землѣ тотъ характеръ вѣчной смѣны, которая въ земной жизни является противоположностью вѣчной равномѣрности «перваго неба» ²⁾.

Различіе земныхъ *элементовъ* выводитъ Аристотель прежде всего изъ противоположныхъ прямолинейныхъ направленій движенія. Огонь есть центробѣжный, а земля центростремительный элементъ; между ними воздухъ составляетъ относительно легкій, а вода—относительно тяжелый элементъ. Поэтому-то земля имѣетъ свое естественное мѣсто въ центрѣ міра; далѣе по направленію къ небесной окружности расположены—вода, воздухъ и огонь.

¹⁾ Но вышеизложеннымъ (стр. 224) |
образомъ: *κινῆται ὑπὸ θεοῦ*.

²⁾ De gen. et corr. II, 10.

Но къ механическимъ различіямъ элементовъ присоединяются и *качественныя*, которыя также первоначальны и въ особенности не могутъ быть выведены изъ математическихъ различій. Развивая ихъ ¹⁾, Аристотель пользуется тѣми же двумя парами противоположностей, которыя уже въ древнѣйшей натур-философіи, а потомъ у повднѣйшихъ физиологовъ, играли такую важную роль: холодное и теплое, сухое и влажное. Изъ этихъ 4-хъ основныхъ качествъ, познаваемыхъ осязаніемъ, онъ два первыхъ обозначаетъ, какъ дѣйствующія, два послѣднихъ—какъ страдательныя, и изъ 4-хъ возможныхъ комбинацій составляетъ качества 4-хъ элементовъ, изъ которыхъ каждый состоитъ изъ одного дѣйствующаго и одного страдательнаго качества ²⁾. Огонь теплый и сухъ, воздухъ теплый и влаженъ, земля холодна и суха, вода холодна и влажна. Ни одно изъ этихъ качествъ не встрѣчается въ единичныхъ вещахъ въ чистомъ видѣ; всё они перемѣшаны между собой.

Этими частью механическими, частью химическими качествами элементовъ объясняетъ Аристотель, широко пользуясь прежними теоріями, общія стихійныя и метеорологическія явленія. Но, кромѣ того, онъ подвергаетъ особенному изученію также и собственно химическіе процессы: онъ различаетъ тѣла «равночастныя» и неравночастныя, и изслѣдуетъ возникновеніе новыхъ качествъ вслѣдствіе смѣшенія простыхъ составныхъ тѣлъ.

О предшественникахъ Аристотеля въ ученіи объ элементахъ см. у *Zeller'a* III, 441, 2. Заимствованіе у Эмпедокла четверичнаго числа стоитъ въ связи съ тѣмъ, что Аристотель замѣтнымъ образомъ обращалъ вниманіе на этого философа. Свое утвержденіе о первоначальности качествъ Аристотель горячо отстаиваетъ противъ Демокрита и Платона. Этимъ самымъ онъ, уклоняясь отъ математическаго естествознанія, приближается къ антропоцентрическому изслѣдованію природы. Ибо подобно тому, какъ первыя качества элементовъ выводятся изъ ощущеній чувства осязанія, такъ и дальнѣйшія химическія изслѣдованія имѣютъ своимъ предметомъ, главнымъ образомъ, возникновеніе остальныхъ чувственныхъ качествъ, происходящее изъ смѣшенія; преимущественно же это касается возникновенія качествъ вкуса и обонянія, но также, впрочемъ, и—слуха и зрѣнія. Въ этомъ отношеніи изслѣдованія по физиологической психологіи (*De an II* и въ болѣе мелкихъ статьяхъ) дополняютъ спеціально химическія, которыя составляютъ предметъ *Meteor. IV*.

Противоположеніе активныхъ и пассивныхъ качествъ заключаетъ въ себя, съ одной стороны, мысль о внутренней жизненности всѣхъ тѣлъ, съ другой въ связи со всей системой оно указываетъ на роль вещества въ организмахъ.

¹⁾ Ibid. II, 2 f.

²⁾ Meteor. IV, 1.

Напротивъ того, выѣшнее подраздѣленіе химіи на органическую и неорганическую едва-ли можно повзывать, какъ противоположеніе *ὁμομερῆ* и *ἑτερομερῆ* (равночастныя и неравночастныя), хотя послѣднія и обозначались, какъ близко стоящія къ органической цѣлесообразности.

Но не слѣдуетъ ни преувеличивать, ни умалять значенія этой первой отдѣльной обработки химическихъ проблемъ, ссылаясь на то, что эти начатки химической науки располагають только спорадическими и неточными свѣдѣніями и ограничиваются ¹⁾ только такими грубыми средствами для эксперимента, какъ парка, жареніе и т. д.—Ср. *Ideler, Meteorologia veterum* (Berlin 1832).

Послѣдовательный рядъ живыхъ существъ опредѣляется различными родами *души*; послѣдняя, какъ «энтелехія тѣла» ²⁾, составляетъ форму, которая двигаетъ матерію, измѣняетъ и формируетъ ее. И между родами души господствуетъ такое отношеніе достоинства ³⁾, что низшія могутъ существовать безъ, высшія, высшія же существуютъ только въ соединеніи съ первыми. Самый низшій родъ души есть душа *растительная* (τὸ *φρεστικόν*—питающаяся), которая, будучи ограничена способностью питанія и воспроизведенія, присуща *растениямъ*. У *животныхъ* сюда присоединяется душа *чувствующая* (τὸ *αἰσθητικόν*), которая вмѣстѣ съ тѣмъ способна имѣть желаніе (*ὀρεστικόν*—стремящаяся), а отчасти также и двигаться (*κίνητικόν κατὰ τόπον*). Наконецъ у *человѣка* ко всему этому присоединяется *разумъ* (τὸ *διανοητικόν τε καὶ νοῦς*).

Дѣятельностью души объясняется цѣлесообразность организмовъ: изъ веществъ она устраиваетъ ⁴⁾ себѣ тѣло, какъ свой органъ или систему органовъ, и находитъ себѣ предѣлъ только въ противодѣйстви матеріи, естественная необходимость которой ведетъ при вѣкоторыхъ обстоятельствахъ къ безцѣльнымъ и противорѣчущимъ цѣли образованіямъ.

Въ разработкѣ органологіи и заключается значеніе Аристотеля, какъ естествоиспытателя. Исходя изъ своей телеологической точки зрѣнія онъ разсматривалъ вопросы систематики и морфологіи, анатоміи и физиологіи, а также и біологіи, столь исчерпывающимъ (для науки того времени) образомъ, что и остался руководителемъ въ этихъ вопросахъ въ теченіи многихъ столѣтій. При этомъ его основной философскій принципъ тотъ, что природа стремится въ непрерывной послѣдовательности

¹⁾ Ср. *Meteor.* IV, 2.

²⁾ *De an.* II, 1.

³⁾ *De an.* II, 3.

⁴⁾ *De part. an.* IV, 10.

отъ зачатковъ жизненности, проявляющихся уже въ неорганическихъ процессахъ, отъ самыхъ низшихъ образований, происшедшихъ путемъ произвольнаго зарожденія, къ высшей формѣ земной жизни, обнаруживающейся въ человѣкѣ.

Разсматривая душу, какъ принципъ самостоятельнаго движенія едничной вещи, Аристотель приписываетъ ей множество функций (въ особенности всѣ растительныя), которыя нынѣшней наукой считаются чисто физиологическими. При этомъ онъ считаетъ, что душа по своему существу, сама по себѣ безтѣлесна, тѣмъ не менѣе она связана съ матеріей, какъ съ возможностью своей дѣятельности, а потому и не можетъ являться чѣмъ-то независимымъ. Отсюда и мѣстопребываніе ея находится въ особомъ органическомъ веществѣ — пневмѣ (*Ферибѣ* или *квѣбѣ*), среднотъ эфиру, находящемся у животныхъ преимущественно въ крови (ср. страд. 92 прилѣж. 1-е). Это воззрѣніе ввело Аристотеля въ заблужденіе и, противно мнѣнію Алкмеона, Демокрита и Платона, онъ, согласно съ народнымъ представленіемъ, снова сталъ считать сердце главнымъ органомъ души, а мозгъ охлаждающимъ аппаратомъ для крови, клящей въ сердцѣ. Изъ его гипотезы развились «*spiritus animales*» позднѣйшей физиологической психологіи.

Три ступени въ развитіи жизни души въ общемъ подходятъ къ тремъ частямъ души у Платона, хотя сходство между ними весьма слабо. Во всякомъ случаѣ это ученіе у Аристотеля задумано и разработано съ гораздо большей опредѣленностью и ясностью въ понятіяхъ, чѣмъ у его предшественника (см. стр. 173).

Телеологическое предубѣжденіе отнюдь не помѣшало Аристотелю тщательно вести свои наблюденія и дѣлать сравненія въ области органическихъ наукъ, гдѣ самымъ блестящимъ образомъ обнаружилась его необычайная мощь въ разработкѣ фактическаго матеріала; скорѣе, напротивъ, оно въ высшей степени изоцирило его взгляды на анатомическое строеніе органовъ, ихъ морфологическія отношенія, ихъ физиологическія функціи и биологическое значеніе. Отдѣльными неудачными аналогіями и ошибочными разсужденіями, поставленными ему въ упрекъ новѣйшими изслѣдователями, тѣмъ менѣе могутъ умадить его славу, которой онъ, по справедливости, обязанъ именно этому направленію своихъ трудовъ, что эти аналогіи и разсужденія являются только недостатками и тѣневой стороной грандіознаго дѣла. По отдѣльнымъ вопросамъ онъ болѣе всего пользовался подготовительными работами Демокрита, которому его механическая теорія не помѣшала, однако, отнестись съ пониманіемъ и удивленіемъ къ тѣлесности организмовъ.

Ср. *J. B. Meyer*, *Arist. Tierkunde* (Berlin 1855).—*Th. Watzel*, *die Zoologie des Ar.* (Drei Hefte, Reichenberg 1878—80).

Въ психологіи Аристотеля слѣдуетъ различать двѣ части, которыя хотя и соединены въ одно цѣлое, тѣмъ не менѣе ясно обнаруживаютъ преобладающее вліяніе различныхъ точекъ зрѣнія: это — общая теорія животной души, ученіе о психическихъ процессахъ, общихъ животному и человѣку, хотя у послѣдняго они и получаютъ болѣе широкое и совершенное раз-

витіе, и ученіе *объ умъ* (*νοῦς*), какъ о способности, отличающей человѣка. Оба эти ученія можно обозначить, какъ *эмпирическую* и *спекулятивную* стороны аристотелевской психологіи: ибо въ первой, являясь по существу естествоиспытателемъ, онъ тщательно намѣчаетъ, систематизируетъ и объясняетъ факты; въ послѣдней же, напротивъ того, преобладаютъ общіе метафизическіе взгляды, въ особенностяхъ же интересы теоріи познанія и этики.

K. Ph. Fischer, De principiis Aristotelicae de anima doctrinae (Erlangen 1845).—*W. Volkmann*, Die Grundzüge der arist. Psychologie (Prag 1858).—*A. E. Chaignet*, Essai sur la psychologie d'Aristote (Paris 1883).—*H. Siebeck*, Gesch. der Psych. I, 2 p. 1—127 (Gotha 1884).

Для своей эмпирической психологіи, которая отчасти известна теперь подъ названіемъ физиологической психологіи, но, однако, ею не исчерпывается, Аристотель нашелъ подготовительныя работы частью у врачей и позднѣйшихъ натурфилософовъ (ср. § 25), частью у Демокрита, а также, конечно, и въ платоновскомъ Тимее. Въ ученіи же *объ умѣ* (*νοῦς*) онъ, какъ и всѣ прежніе философы, подчинился склонности устанавливать основныя пачала психологіи согласно съ гнессологическими и этическими воззрѣніями.

Животная душа отличается отъ растительной, главнымъ образомъ, своей объединяющей концентраціей (*μεσότης*)¹⁾, которой нѣтъ у послѣдней. Главная ея дѣятельность, по Аристотелю, состоитъ въ *ощущеніи* (*αἰσθησις*), которое онъ объясняетъ, чрезъ взаимодѣйствіе воспринимаемаго (активнаго, формирующаго) и воспринимающаго (пассивнаго, содержащаго возможность)²⁾, причемъ это взаимодѣйствіе для различныхъ чувствъ обусловливается различными посредствующими срединами. Самое первоначальное чувство, присущее всѣмъ животнымъ, есть чувство осязанія³⁾, которому Аристотель подчиняетъ также и вкусъ; самое же цѣнное чувство есть слухъ.

Дѣятельность отдѣльныхъ чувствъ ограничивается восприниманіемъ качествъ внѣшняго міра, которыя въ видѣ возможности свойственны имъ и присущи ихъ (подобночастной) матеріи; соединеніе же этихъ качествъ въ полныя воспріятія и усвоеніе отношеній вещей, познаваемыхъ при посредствѣ различныхъ чувствъ, т. е. ихъ числа, пространственныхъ временныхъ отношеній, ихъ движеній, все это производится центральнымъ чувственнымъ органомъ, *общимъ чувствомъ* (*αἰσθητικῶν κοινόν*—

1) De an. II, 12.

2) De an. II, 5.

3) Ср. стр. 138, прим. 2.

средоточіе чувствъ), которое находится въ сердцѣ. Въ этомъ центральномъ органѣ возникаетъ наше знаніе о нашей собственной дѣятельности ¹⁾; въ немъ же сохраняются эти представленія, какъ образы воображенія (*φαντασία*) и по прекращеніи внѣшняго возбужденія ²⁾. Всякій образъ *воображенія* становится *воспоминаніемъ* (*μνήμη*), какъ только въ немъ узнается отобразъ прежняго воспріятія. Возникновеніе представленій, удержанныхъ въ памяти, обусловлено той послѣдовательностью, которой они между собой связаны; именно эта ассоціація идей и дѣлаетъ возможнымъ для человѣка произвольное припоминаніе (*ἀναμνησκ*) ³⁾.

H. Beck, A. de sensuum actione (Berlin 1860).—*A. Gratacap*, A. de sensibus doctrina (Montpellier 1866).—*Cl. Baumker*, Des A. Lehre von dem äusseren und inneren Sinnesvermögen (Leipz. 1877).—*J. Neuhäuser*, A. Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen (Leipz. 1878).—*J. Freudenthal*, Über den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles (Göttingen 1867).—*Fr. Schieboldt*, De imaginatione disquisitio ex A. libris repetita (Leipzig 1882).—*J. Ziaja*, Die Aristotelische Lehre vom Gedächtnis und von der Association der Vorstellungen (Leobschütz 1882).

Возрѣнія Аристотеля на отдѣльные процессы ощущенія обусловлены его общими натурфилософскими представленіями, и они значительно разнятся отъ возрѣвій прежнихъ философовъ. Самое важное въ теоретической части животной психологіи, это—возрѣніе на *синтетическій* характеръ воспріятія, которое выражается въ гипотезѣ общаго чувства. Но Аристотель не развилъ далѣе той чрезвычайной важной мысли, что въ этомъ синтезѣ коренится также и сознаніе дѣятельности въ отличіе отъ ея предметовъ, т.-е. внутреннее воспріятіе (De an. III, 2). Въ своемъ ученіи объ ассоціаціи идей и о различіи между произвольнымъ и непроизвольнымъ припоминаніемъ онъ едва-ли идетъ далѣе платоновской науки.

Наряду съ представленіемъ и его различными степенями стоитъ вторая ⁴⁾ основная форма дѣятельности животной души, а именно *желаніе* (*ὄρεξις*). Основаніе ея надо видѣть въ *чувствѣ* удовольствія и неудовольствія (*ἡδὴ* и *λύπηρόν*), которое постольку зависить отъ представленій, поскольку содержаніе ихъ общаетъ или не общаетъ выполнение какой-нибудь цѣли. Отсюда вытекаетъ утвержденіе или отричаніе, которое въ качествѣ стремленія или отвращенія (*διώκειν—φεύγειν*) ⁵⁾ составляетъ сущность практической жизни души. Итакъ, причиной удовольствія

¹⁾ De an. III, 2.

²⁾ De an. III, 3.

³⁾ Ср. сочиненіе: περί μνήμης καὶ ἀναμνησκέως.

⁴⁾ De an. III, 10.

⁵⁾ De an. III, 7.

и желанія всегда служитъ ощущеніе пріятнаго, и наоборотъ, ощущеніе непріятнаго есть причина неудовольствія и отвращенія. Но желаніе, по Аристотелю, чрезъ согрѣваніе и охлажденіе, которое физиологически слѣдуетъ изъ живости чувства удовольствія или неудовольствія, вызываетъ ¹⁾ *цѣлесообразныя движенія органовъ*.

При основномъ раздѣленіи душевной дѣятельности на теоретическую и практическую ²⁾ Аристотель считаетъ, что чувство всегда сопровождаетъ желаніе, но, съ другой стороны, онъ учитъ (совершенно въ духѣ сократовской психологіи, ср. стр. 111), что каждое желаніе предполагаетъ и представленіе о своемъ предметѣ, какъ о предметѣ цѣнномъ. Онъ даже изображаетъ генезисъ желанія, какъ заключеніе, въ которомъ минутное содержаніе представленія подводится подъ болѣе общую мысль о цѣли ³⁾. Результатомъ является, какъ и при заключеніи, утвержденіе или отрицаніе, причѣмъ интересно то, что актъ согласія или несогласія въ этихъ практическихъ функціяхъ чувствованія и желанія Аристотель ⁴⁾ обозначаетъ, какъ и въ логикѣ, терминами утвердительнаго и отрицательнаго сужденія *κατάφασις* и *ἀπόφασις*. Это объясняется его склонностью—характеризующей не только его психологію, но и всѣ его сочиненія—подводить все практическое подъ заранее установленныя теоретическія опредѣленія.

Всѣ эти дѣятельности животной души образуютъ въ *человѣкѣ* матерію для развитія свойственной ему формы—*разума* (*νοῦς*). Послѣдній, являясь уже не формой тѣла, а скорѣе формой души, вполнѣ нематеріаленъ; онъ не смѣшивается съ тѣломъ, даже и какъ задатокъ; но, какъ чистая форма, разумъ простъ, неизмѣнимъ и не подверженъ страданію ⁵⁾. Разумъ (*νοῦς*) не возникаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, какъ животныя функціи души, онъ приходитъ извнѣ ⁶⁾, какъ нѣчто высшее, Божественное, и поэтому только онъ одинъ и переживаетъ смерть тѣла ⁷⁾.

Его основная дѣятельность есть *мысленіе* (*διανοεῖσθαι*) ⁸⁾, объектомъ котораго являются тѣ высшіе принципы (см. стр. 211), въ которыхъ непосредственно (*ἀμεσῶς*) познаются первыя основанія всякаго бытія и знанія. Лишь постольку, поскольку разумное усмотрѣніе можетъ стать также и причиной желанія (которое обозначается, какъ *βούλησις*—хотѣніе, и разсматривается, какъ высшій родъ *ὄρεσις*'а—стремленія), разумъ бываетъ также и *практическимъ* ⁹⁾.

¹⁾ De mot. an. 7.

²⁾ Которую онъ также соединяетъ въ одно, какъ *ψυχός*. Pol. VII, 7. (ср. P. Meuser, *ὁ ψυχός* apud Aristotolem Platonemque, Bonn 1876).

³⁾ Ibid. и Eth. Nik. VI, 5.

⁴⁾ Eth. Nik. VI, 2. De an. III, 7.

⁵⁾ De an. III, 4.

⁶⁾ De gen. et corr. II, 3.

⁷⁾ De an. III, 5.

⁸⁾ De an. III, 4.

⁹⁾ De an. III, 10.

Но въ человѣческомъ индивидуумѣ разумъ не есть чистая, а только развивающаяся форма: поэтому-то и слѣдуетъ въ человѣческомъ умѣ дѣлать различіе между его способностью и его дѣятельностью, его пассивной матеріей и активной формой. Вслѣдствіе этого Аристотель, обозначал ¹⁾ собственно умъ (*νοῦς*), какъ дѣятельный (*ποιεῖν*), противопоставляетъ ему, какъ его еще долженствующій осуществиться задатокъ, умъ страдательный (*νοῦς παθητικός*). Этотъ задатокъ уже заключается въ теоретическихкихъ функціяхъ ²⁾ животной души, однако только въ томъ смыслѣ, что у человѣка онѣ могутъ стать поводомъ для усмотрѣнія тѣхъ высшихъ непосредственно извѣстныхъ принциповъ. Отсюда постепенное развитіе разума заключается въ томъ, что у человѣка, вслѣдствіе постоянныхъ чувственныхъ впечатлѣній (*αἰσθή*) ³⁾, возникаютъ общія представленія (*τὸ πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κληρόλον*), а эти послѣднія путемъ индуктивнаго процесса становятся въ концѣ концовъ поводомъ къ тому, что на первоначальной *tabula rasa* ⁴⁾ страдательнаго разума (*νοῦς παθητικός*) появляются познанія разума дѣятельнаго. Такимъ образомъ, осуществленіе разума связано съ животной функціей представленія и остается связаннымъ съ ней въ томъ отношеніи, что сверхчувственное познаніе мышленія сопровождается всегда чувственными образами (*φαντασίαι*) ⁵⁾.

Jul. Wolf, De intellectu agente et patiente doctrina (Berlin 1844).—*W. Dielz*, Über den Begriff des νοῦς bei Arist. (Linz 1864).—*F. Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός (Mainz 1867).—*A. Bullinger*, Aristoteles Nus-Lehre (Büdingen 1882, München 1884).—*E. Zeller*, Über die Lehre des Arist. von der Ewigkeit des Geistes (Sitzber. der Berl. Akad. 1882).

Трудности ученія Аристотеля объ умѣ (*νοῦς*) заключаются прежде всего въ томъ, что «разумъ», согласно съ обычнымъ способомъ выраженія, разсматривается и обсуждается, какъ особенность человѣческой «души», но при этомъ опредѣляется такимъ образомъ, что онъ не можетъ болѣе подойти подъ родовое понятіе души, какъ «*ἐντελεχίαι* тѣла». Настоящее отношеніе разума и души по Аристотелю скорѣе таково: умъ (*νοῦς*) находится въ такомъ же отношеніи къ человѣческой душѣ (*ψυχῇ*) (по скольку она подобна животной), въ какомъ животная душа (*ψυχῇ*) находится вообще къ тѣлу. Въ нѣкоторомъ отношеніи и на нѣмецкомъ языкѣ замѣчается такое же различіе между «*Geist*» (духъ) и «*Seele*»

¹⁾ De an. III, 5.

²⁾ Этими функціями человѣкъ обладаетъ наравнѣ съ животными; но у послѣдняго онѣ потому не составляютъ разумной способности, что у него нѣтъ активнаго принципа ума: это обстоя-

тельство устраняетъ мысли, которыя развиваеъ *Zeller* (III², 576 ff).

³⁾ Anal. post. II, 19.

⁴⁾ De an. III, 4.

⁵⁾ De an. III, 8.

(душа), также и въ средніе вѣка и въ эпоху Возрожденія отличали подобнымъ же образомъ *spiritus* или *spiraculum* отъ *anima*. Поэтому-то разумъ самъ по себѣ мыслится, какъ чистая дѣйствительность, независимая отъ тѣла; онъ входитъ въ него извнѣ и переживаетъ его. А его «возможность» есть, напротивъ того, животная душа (*ψυχή*), и поэтому-то страдательный разумъ (*νοῦς παθητικός*) смертенъ (*φθαρτός*)¹⁾. Съ другой стороны, животная душа (*ψυχή*) переходитъ въ страдательный разумъ (*νοῦς παθητικός*) только вследствие того, что дѣятельный разумъ на нее влияетъ; сама же по себѣ она чужда разумнаго познаванія и представляетъ только поводъ къ осуществленію страдательнаго разума.

Поэтому-то Аристотелевскія сочиненія очень неопредѣленно отвѣчаютъ на вопросъ объ индивидуальномъ бессмертіи, по поводу котораго и возгорѣлась борьба между комментаторами, продолжавшаяся²⁾ вплоть до эпохи Возрожденія. Ибо несомнѣнно, что по аристотелевскому опредѣленію къ страдательному разуму (*νοῦς παθητικός*), проходящему внѣтъ съ тѣломъ, относится все то психическое содержаніе, которое составляетъ сущность индивидуума; между тѣмъ какъ чистое общее разумное познаніе дѣятельнаго разума (*νοῦς ποιητικός*) имѣетъ въ себѣ уже такъ мало индивидуальнаго, что собственно и невозможно указать различіе между нимъ и Божественнымъ духомъ даже по тѣмъ признакамъ (чистая дѣятельность, неизмѣняемость, вѣчность), которые ему приписываются. Теперь уже нельзя опредѣлять, пытался-ли самъ Аристотель разрѣшить эту проблему и какииъ именно путемъ.

Но во всякомъ случаѣ его спекулятивная психологія носитъ на себѣ слѣды большой зависимости отъ платоновской и именно въ томъ періодѣ развитія послѣдней, въ какомъ она является въ Тимеѣ. Здѣсь и тамъ къ различію между разумной и неразумной частями³⁾ «души» присоединяется предположеніе, что первая бессмертна, послѣдняя же умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ.

Напоминать Платона и то психологическо-гносеологическое воззрѣніе, которое развиваетъ Аристотель о временномъ осуществленіи разума (*νοῦς*) въ человѣкѣ, ибо если индуктивный путь воспоминанія (*μνήμη*) и опыта (*ἐμπειρία*) ведетъ къ высшимъ принципамъ, то все же достовѣрность этихъ послѣднихъ основана лишь на непосредственной интуиціи ума (*νοῦς*), и если естественный ходъ отъ перваго, какъ явленія (*πρότερον πρὸς ἕρᾶς*), къ первому по существу (*πρότερον τῆ φύσει*) заключаетъ въ себѣ не обоснованія высшихъ мыслей, а только лишь поводъ къ вступленію непосредственной интуиціи, то въ такомъ случаѣ эта теорія есть ничто иное, какъ платоновское ученіе о воспоминаніи (*ἀνάμνησις*) только въ болѣе разработанномъ и отдѣланномъ видѣ (ср. стр. 163).

Разумное познаніе (*διάνοια*) подраздѣляется Аристотелемъ на два вида: теоретическій и практическій (*ἐπιστημονικόν* и *λογιστικόν*)⁴⁾. Первый, какъ мудрость (*σοφία*), ведетъ къ знанію (*ἐπιστήμη*), послѣдній, какъ практичность (*φρόνησις*) — къ искусству (*τέχνη*). Но и практическій разумъ самъ по себѣ есть только теоретическая дѣятельность, усмотрѣніе истинныхъ принциповъ поступковъ; и отъ свободнаго рѣшенія индивидуума зависитъ, желаетъ-ли онъ имъ слѣдовать или нѣтъ.

¹⁾ De an. III, 5.

²⁾ Сравни. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I (Leipzig 1878) p. 15 f.

³⁾ Eth. Nik. I, 13. (Относительно

Платона ср. стр. 172 с. И у Аристотеля есть *νοῦς ὑπερστικός*: de an. III, 5.

⁴⁾ Eth. Nik. VI, 2.

L. Schneider, Die Unsterblichkeitslehre des Ar. (Passau 1867).—K. Schlottmann, Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Ar. (Halle 1873).

W. Schrader, Arist. de voluntate doctrina (Brandenburg 1847).—J. Walter, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griech. Philos. (Jena 1874).

§ 43. На этихъ общихъ теоретическихъ основаніяхъ зиждется и *практическая философія* Аристотеля. Цѣлью всякаго человѣческаго поступка является благо, осуществляемое посредствомъ дѣятельности (*πρᾶκτὸν ἀγαθόν*); само же оно есть всегда только средство для достиженія высшей цѣли—*блаженства*, ради котораго именно жолается и все остальное. Къ совершенной эвдемоніи (*εὐδαιμονία*) принадлежать, правда, и тѣлесныя блага, блага внѣшняго міра и счастья, но всего только, какъ побочныя условія, отсутствіе которыхъ могло бы лишь препятствовать полнотѣ блаженства ¹⁾. Напротивъ того, существеннымъ условіемъ является дѣятельность и именно дѣятельность, присущая человѣку, т.-е. дѣятельность разума ²⁾.

Свойство (*ἕξις*), при помощи котораго человѣкъ наисовершеннѣйшимъ образомъ отправляетъ присущую ему дѣятельность, есть *добродѣтель* ³⁾. Она уже заключена въ нѣкоторыхъ тѣлесныхъ качествахъ, какъ естественное предрасположеніе, изъ котораго она развивается лишь при помощи разумнаго сознанія ⁴⁾. Изъ ея примѣненія вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе совершенной дѣятельности,—*удовольствіе* ⁵⁾.

Но задача разума двойная; съ одной стороны, она состоитъ въ познаніи, съ другой—въ управленіи желаніями и поступками посредствомъ этого самаго познанія. Сообразно съ этимъ, Аристотель различаетъ *дианоэтическія* и *этическія добродѣтели* ⁶⁾, первыя суть высшія, въ нихъ раскрывается разумъ (*νοῦς*), какъ чистая дѣятельность формы; онѣ доставляютъ самое благородное и совершенное удовольствіе; чрезъ нихъ человѣкъ получаетъ доступное для него участіе въ божественномъ блаженствѣ.

K. L. Michelet, Die Ethik des Aristoteles (Berl. 1827).—G. Hartenstein, Über den wissenschaftlichen Wert der Arist. Ethik (in Hist.—philos. Abh., Leipzig 1870).—R. Eucken, Über die Methode und die Grundlagen der arist. Ethik (Frankfurt a. M. 1870).—P. Paul, An analysis of Aristotles

¹⁾ Eth. Nik. VII, 14.

²⁾ Ibid. I, 6.

³⁾ Ibid. II, 4.

⁴⁾ Ibid. VI, 13.

⁵⁾ Ibid. X, 4.

⁶⁾ Ibid. I, 13.

Ethics (London 1874).—L. Olé-Laprune, De Aristoteleae ethices fundamento (Paris 1880).

О высшемъ благѣ: G. Teichmüller, Die Einheit der aristotelischen Eudämonie (in Bulletin de la classe des sciences hist. etc. de l'acad. de St.-Petersbourg XVI, 305 ff.).

О диалогическихъ добродѣтеляхъ ср. C. Prantl (München 1852, Glückw.-Schr. an Thiersch) и A. Kühn (Berl. 1860).

Пониманіе дѣятельности, обработка фактическаго матеріала и склонность принимать во вниманіе его цѣнность проявляется въ практической философіи Аристотеля чуть-ли не больше, чѣмъ въ теоретической. Никомаховская этика беретъ своимъ исходнымъ пунктомъ не абстрактную идею блага, но само благо, поскольку оно есть объектъ человѣческой дѣятельности (I, 1). И въ опредѣленіи понятія блаженства (которое для него, разумѣется, есть высшее благо) включастъ Аристотель также обладаніе земными и завѣщаніями отъ условій жизни благами, но, конечно, только въ томъ смыслѣ, что они должны присоединяться къ дѣятельности разума, чтобы этотъ послѣдній вполне и безпрепятственно развивался. Только эта потенциальная цѣнность даетъ имъ мѣсто въ этикѣ. Точно также съ гениальной простотой завершаетъ Аристотель діалектику, развившуюся послѣ Сократа и имѣющую своимъ предметомъ отношеніе добродѣтели къ удовольствію: опровергая различныя одностороннія теорія объ этомъ, онъ учитъ, что удовольствіе никогда не является цѣлью, а лишь только слѣдствіемъ добродѣтели; отсюда дѣятельность разума, получающая свое развитіе въ добродѣтели, является мѣриломъ для опредѣленія цѣнности различныя удовольствій (Eth. Nik. X).

Давая психологическую характеристику добродѣтели, Аристотель старается, съ одной стороны, представить ее, не какъ единичное состояніе, но какъ постоянное свойство, съ другой—найти *δυνάμεις* (способности) къ ней въ тѣлесныхъ качествахъ; здѣсь онъ имѣетъ въ виду признаки нрава: темпераментъ, склонности, способъ чувствованія. Эти признаки встрѣчаются также у дѣтей и у животныхъ, но они не находятся у нихъ подъ властью разума.

Діалогическія добродѣтели касаются какъ практическаго, такъ и теоретическаго уразумѣнія. Последнее есть или *τέχνη* (искусство), какъ познаніе правильности, нужное для художественнаго произведенія, или *φρόνησις* (практичность), какъ познаніе правильности, необходимое въ поступкахъ какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни (Ethik. Nik. VI). Практичность (*φρόνησις*), въ свою очередь, распадается на *σοφία* (разсудительность), пониманіе предметовъ и отношеній, съ которыми приходится имѣть дѣло, и на *εὐβουλία* (здравый смыслъ), умѣніе поступать цѣлесообразно. Гораздо выше стоитъ *σοφία* (мудрость), знаніе, не имѣющее никакой дѣли, къ которому стремится ради него самого, содержаніе котораго составляютъ высшая дѣятельность и конечныя причины. Примѣненія ея въ отдѣльныхъ областяхъ и дисциплинахъ есть *ἐπιστήμη* (знаніе), ея сознаніе въ самой себѣ есть *διάνοια* или *νοῦς* разумъ, какъ чистая форма. Это и есть та *θεωρία* (мудрость), въ которой состоитъ высшее удовольствіе (Met. XII. 7) человѣка и совершенство Божества: *ἡ θεωρία τὸ ἕνδιαιτόν καὶ ἀριστόν*—мудрость есть самое пріятное и самое лучшее,—это какъ въ этическомъ, такъ и въ метафизическомъ смыслѣ основная мысль аристотелевской философіи, коренящаяся въ его личности; это—выраженіе той чистой радости передъ знаніемъ, которая служитъ основаніемъ для вселюбящей науки и условіемъ ея самостоятельности. Въ аристотелевской логикѣ гре-

ческая наука познаетъ и формулируетъ свою сущность, въ этикѣ — свою цѣнность.

Какъ діагностическія добродѣтели имѣютъ свое начало въ умѣ, такъ этические — въ волю. Ибо, какъ учить опытъ, одного разумнаго усмотрѣнія недостаточно для того, чтобы поступать правильно; къ нему должна присоединиться сила воли (*ἐκράτεια*)¹⁾, чтобы противопоставить это усмотрѣніе аффектамъ и страстямъ²⁾, что возможно только при томъ условіи, если воля въ своемъ свободномъ выборѣ избираетъ это, какъ то, что признано благомъ.

Слѣдовательно, *этическая добродѣтель* есть то постоянное свойство воли, благодаря которому практической разумъ господствуетъ надъ желаніями. Для выработки ея, кромѣ задатковъ къ ней и разумнаго усмотрѣнія, нужно и упражненіе³⁾, причемъ направленіе воли должно утвердиться посредствомъ привычки; изъ *ἔθος* (обычай) развивается *ἦθος* (нравъ).

Укрощеніе страстей разумомъ состоитъ только въ томъ, что между крайностями, къ которымъ стремятся необузданныя страсти, выбирается *правильная середина*⁴⁾. Это ужъ дѣло практическаго усмотрѣнія опредѣлить на основаніи пониманія предметовъ и человѣческой природы эту истинную середину въ единичныхъ случаяхъ; а дѣло добродѣтели поступать согласно съ этимъ усмотрѣніемъ (*ὀρθὸς λόγος* — правильное пониманіе).

Изъ этого принципа съ тонкимъ знаніемъ жизни и людей выводитъ Аристотель отдѣльные этические добродѣтели въ восходящемъ порядкѣ, который однако, повидимому, не имѣетъ притязанія на систематическое обоснованіе, разграниченіе и законченность⁵⁾. При этомъ чисто греческимъ принципомъ является цѣнность правильной мѣры.

A. Trendelenburg, Das Ebenmass, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und griech. Philosophie (Berlin 1865).

Хотя Аристотель и рассматриваетъ правильное усмотрѣніе какъ *conditio sine qua non* правильнаго образа дѣйствія, тѣмъ не менѣе онъ сознаетъ, что въ концѣ концовъ дѣло воли слѣдуетъ правильному усмотрѣнію, и что воля обладаетъ свободой поступать несправедливо, наперекоръ правильному усмотрѣнію.

1) Которая сама по себѣ не причисляется къ добродѣтелямъ; Eth. Nik. IV въ концѣ.

2) Ср. полемику противъ ученія Сократа Eth. Nik. VII, 3 ff.

3) Eth. Nik. II, 1.

4) Eth. Nik. II, 5.

5) Ср. однако F. Hückler, Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der nikomachischen Ethik (Berlin 1863) Th. Ziegler, Gesch. der Ethik I, 116.

Отъ насъ зависитъ (ἐφ' ἡμῶν), желаемъ-ли мы поступать хорошо или дурно ¹⁾. Философъ не далъ намъ ²⁾ болѣе точнаго психологическаго анализа этого утвержденія о свободѣ (ἐκούσιον) воли, вытекающаго изъ мысли объ отвѣтственности.

Строгая законченность, отличающая платоновскую систему добродѣтели, не достигнута Аристотелемъ; но за то ояъ вознаграждаетъ насъ тѣмъ, что глубоко и съ полнымъ пониманіемъ дѣла вникаетъ въ самыя разнообразныя жизненныя отношенія. Имъ рассмотрѣны слѣдующія добродѣтели: храбрость (ἀνδρεία), какъ μέσότης (середина) между трусостью и отвагой; самоограниченіе (σωφροσύνη), среднее между страстью къ наслажденіямъ и чувственной тупостью; щедрость (ἐλευθεριότης), а въ увеличенномъ видѣ — бластательность (μεγαλοπρέπεια), среднее между скупостью и мотовствомъ; великодушіе (μεγαλοφύχια) и въ менѣе важныхъ случаяхъ гражданская гордость — среднее между высокоуміемъ и самоуничиженіемъ; мягкость (πρότης) — среднее между вспыльчивостью и равнодушіемъ; дружеская любезность (называемая также φιλία) — среднее между страстью правиться и неостесанностью; правдивость (ἀλήθεια) — среднее между хвастовствомъ и застычивостью, вѣжливость (ἐπιεικεία) — среднее между шутствомъ и брюзгливостью ³⁾, наконецъ справедливость (δικαιοσύνη), которая состоитъ въ томъ, чтобы присудить своему ближнему не слишкомъ мало и не слишкомъ много. На рассмотрѣніи этой послѣдней добродѣтели Аристотель останавливается подробнѣе (Eth. Nik. V) отчасти потому, что она въ извѣстномъ смыслѣ соединяетъ ⁴⁾ въ себѣ всѣ добродѣтели по отношенію къ ближнему, отчасти же потому, что она является основаніемъ политическаго общежитія. Ея основной принципъ есть равенство ⁵⁾, причемъ равенство можетъ быть или пропорціональнымъ заслугамъ, или же принципомъ абсолютнаго равенства законныхъ правъ. Поэтому-то Аристотель и различаетъ справедливость распределяющую (τὸ ἐν ταῖς διαφοραῖς или τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) и уравнивающую (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι или τὸ διορθωτικὸν δίκαιον) ⁶⁾. Оба эти изслѣдованія заключаютъ въ себѣ много интересныхъ государственно-экономическихъ и правовыхъ подробности.

Такъ какъ формальная середина (μέσότης) этихъ добродѣтелей повсюду одинакова, то приходится искать принципъ ихъ послѣдовательности только въ содержаніи; заключается ояъ, конечно, въ постепенномъ восхожденіи отъ индивидуальныхъ отношеній къ общественнымъ, а въ этихъ послѣднихъ опять-таки въ переходѣ отъ высшихъ отношеній къ болѣе духовнымъ, жизненнымъ. Въ началѣ стоитъ храбрость, добродѣтель самосохраненія индивидуума, — въ концѣ справедливость, этическое основаніе государства.

Наконецъ, переходомъ къ *обсужденію* вопросовъ, касающихся человѣческаго общежитія, слѣдуетъ прехосходное изображеніе дружбы (φιλία) ⁷⁾, идеалъ которой философъ находитъ во всеобщемъ стремленіи къ прекрасному и доброму.

¹⁾ Eth. Nik. III, 7.

²⁾ Ср. еще De gen. et corr. II, 11 и De interpr. 9.

³⁾ Въ томъ же рядѣ добродѣтелей упоминаетъ Аристотель также стыдливость (αἰδώς) и состраданіе (σπένδα), называя ихъ, однако, добродѣтелями темперамента (Eth. Nik. II, 7) слѣдовательно, какъ φύσιν ἀρετῶν.

⁴⁾ Eth. Nik. V, 3.

⁵⁾ Ibid. 5.

⁶⁾ Тѣмъ, гдѣ послѣдняя, будучи требуема законнымъ образомъ, не удовлетворена бы этической потребности и вмѣсто нея поступаетъ первая, господствуетъ добродѣтель правосудности (τὸ ἐπιεικές).

Этот же масштаб онъ затѣмъ прилагаетъ къ нѣкоторымъ отношеніямъ, подобнымъ дружбѣ, къ дружескимъ и общественнымъ ассоціаціямъ, причѣмъ эти ассоціаціи, имѣющія утилитарное происхожденіе, постоянно возвышаются и къ и обращаются въ средства къ этическому облагораживанію. Совершенно то же самое можно сказать въ концѣ концовъ и о государствѣ.—Ср. *Uind. Eusken*, *Ar. Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern* (Berl. 1884).

Но человѣкъ, какъ существо уже отъ природы предназначенное для социальной жизни (*ζῷον πολιτικόν*)¹⁾, можетъ развить свою «совершенную дѣятельность» только въ *общезжитіи* (*κοινωνία*)²⁾. Естественная первоначальная форма этого общезжитія есть *семья* (*οἶκία*), наиболѣе совершенная же—*государство*. Поэтому, какъ съ одной стороны этическая добродѣтель человѣка можетъ исполнѣ развиваться только въ государственной жизни³⁾, такъ съ другой—государство, хотя бы оно и возникло изъ потребностей пользы⁴⁾, есть, однако, по своему существу и понятію осуществленіе высшаго блага для дѣйствующаго человѣка (*τὰνθραῖπινον ἀγαθόν*).

Это представляется Аристотелю настолько естественнымъ, что онъ въ началѣ *Этики* обозначаетъ всю практическую философію⁵⁾, какъ *политикῆ* (политику), распадающуюся на этику, какъ ученіе о дѣйствіяхъ индивидуума, и на собственно политику, какъ ученіе о дѣйствіяхъ цѣлаго общества. Но это отклоненіе не слѣдуетъ понимать такимъ образомъ, будто этика устанавливаетъ идеалъ совершеннаго человѣка—индивидуума, а политика показываетъ, какъ осуществить его при помощи государственнаго общезжитія; но какъ вообще цѣлое болѣе цѣнно и по своему существу явилось раньше, чѣмъ его часть, такъ и въ государственномъ общезжитіи главная особенность человѣка, какъ дѣятельнаго существа, осуществляется совершеннѣе, чѣмъ въ частной жизни (*Eth. Nik. I, 1*).

Такимъ образомъ, Аристотель раздѣляетъ этико-телеологическое воззрѣніе на государство съ Платономъ (и съ авторомъ діалога *политикῆς*), но какъ и воздѣ, такъ и здѣсь его телеологія не трансцендентна, а имманентна. Его государство не есть воспитательное заведеніе для неземной жизни, а завершеніе земной; оно есть полное осуществленіе природныхъ способностей человѣческой природы. Съ другой стороны, Аристотель далекъ отъ того, чтобы дать человѣку такъ уничтожиться въ государствѣ, какъ это сдѣлалъ Платонъ. Участіе въ божественномъ блаженствѣ—мудрости (*θεωρία*), остается самостоятельнымъ наслажденіемъ индивидуума, хотя государственное воспитаніе и должно научить его какъ діагностической, такъ и этической добродѣтели. И вообще Аристотель сохраняетъ во всѣхъ отношеніяхъ за гражданиномъ, при всемъ подчи-

¹⁾ Pol. I, 2.

²⁾ Уже въ разсужденіи о дружбѣ Ар. охотно употребляетъ также выраженіе (*σύνου*—жить вмѣстѣ), ср. *Eth. Nik. IX, 12*.

³⁾ Ср. конецъ *Этики* и начало *Политики*.

⁴⁾ Pol. I, 2.

⁵⁾ Которую онъ также называетъ (*Eth. Nik. X, 10*) философской антропологіей (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*).

ненія его общинѣ, большій, чѣмъ у Платона, кругъ самостоятельной дѣятельности въ частной жизни ¹⁾, такъ онъ особенно сильно опросергаетъ платоновскую общность жень, дѣтей и имущества ²⁾. Такимъ образомъ, его ученіе о государствѣ составляетъ золотую середину между платоновской социальной этикой и индивидуальной этикой остальныхъ школъ, почему оно и сдѣлалось идеальнымъ выраженіемъ греческой жизни.

Такую относительную самостоятельность приписываетъ Аристотель также и семьѣ, этой естественной формѣ общежитія, на которой зиждется государство, причѣмъ въ отношеніяхъ хозяина дома къ женѣ, родителей къ дѣтямъ и рабамъ она уже является первообразомъ ³⁾ государственной формы жизни. Воззрѣніе Аристотеля на бракъ стоитъ на такой высотѣ, которую не переступила древность. Онъ видитъ въ бракѣ этическое отношеніе между равно стоящими людьми, въ которомъ, только вслѣдствіе естественныхъ задатковъ, мужъ образуетъ опредѣляющій элементъ, а жена опредѣляемый. Рабство, которое, по его мнѣнію, требуетъ самаго гуманнаго отношенія къ себѣ, разсматривается и имъ также, какъ неизбежное основаніе и для домашней, и для государственной жизни, причѣмъ онъ оправдываетъ рабство — въ смыслѣ его фактическаго значенія для Греціи — тѣмъ, что только благодаря ему, граждане могутъ пользоваться благодѣтельнымъ досугомъ (*σχολή*) ⁴⁾, который необходимо предполагается для выработки ихъ добродѣтелей. Онъ полагаетъ также, что различныя природныя способности предназначили одному быть рабомъ, другому — свободнымъ гражданиномъ ⁵⁾.

Ср. *W. Oncken*, Die Staatslehre des Ar. (Leipzig 1870). — *C. Bradley*, Über die Staatslehre des Ar., deutsch von *Smelmann* (Berl. 1884). — *P. Janet*, Histoire de la science politique (Paris 1887), I, 195 ff.

Оживленная и совершенная добродѣтель всѣхъ гражданъ есть цѣль государства; но она можетъ реализироваться ⁶⁾ только въ зависимости отъ того, каковъ народъ, естественно и исторически его составляющій, и отъ вѣншихъ отношеній, опредѣляемыхъ мѣстомъ его поселенія. Поэтому, хотя почти невозможно установить одну норму государственнаго устройства, пригодную для всѣхъ государствъ, но все же при всякихъ обстоятельствахъ дѣйствительное государственное устройство должно всегда соответствовать общимъ цѣлямъ государства, сообразно съ этимъ должна быть опредѣляема и цѣнность этого устрой-

¹⁾ Онъ настойчиво утверждаетъ, что государство состоитъ изъ такихъ членовъ, которые въ извѣстныхъ отношеніяхъ равны, а въ другихъ неравны. Pol. IV, 11.

²⁾ Pol. II, 2 ff.

³⁾ Eth. Nik. VIII, 12.

⁴⁾ О цѣнности послѣдняго Eth. Nik. X, 7.

⁵⁾ Pol. I, 4 f. Въ этомъ отношеніи Аристотель явно повторяетъ платоновскія мысли въ его же собственныхъ

выраженіяхъ и приѣмаетъ ихъ также къ отношенію эллиновъ къ варварамъ, изъ которыхъ первые предназначены быть властителями. Pol. I, 2. До извѣстной степени ядѣсь сказывается принципъ тѣхъ политическихъ тенденцій, которыя извѣстны подъ названіемъ «эллинизма», и провозглашеніе которыхъ приписывается царственикому воспитанику философа.

⁶⁾ Pol. VII, 4.

ства, т.-е., обсуждаемо, правильно-ли (*ορθή*) оно или ложно (*ἑμάρτημένη*). Государственное устройство есть такой порядокъ, въ которомъ господство исходить отъ власти, законно установленной. Поэтому цѣнность государства будетъ зависеть отъ того, имѣеть ли въ виду господствующая власть общую государственную (то *κοινόν συμφέρον*—общая польза) цѣль, или нѣтъ. Но такъ какъ господство можетъ принадлежать одному, немногимъ или множеству¹⁾, то и существуетъ²⁾ шесть основныхъ формъ дѣйствительнаго государственнаго устройства, изъ которыхъ три суть правильныя, а три ложныя: монархія (*βασιλεία*), аристократія, тимократія (*πολιτεία*)³⁾ и деспотія (*τυραννίς*), олигархія, демократія (*δημοκρατία*)⁴⁾. Съ тонкимъ анализомъ наблюдательнаго государственнаго человѣка изслѣдуетъ Аристотель сущность этихъ различныхъ формъ государственнаго устройства, ихъ условія, ихъ возникновеніе и паденіе, ихъ закономѣрный переходъ изъ одной въ другую, и въ качествѣ философа смѣло извлекаетъ изъ «понятія» о государствѣ основанія для критики ихъ. При этомъ изъ правильныхъ формъ государственнаго устройства онъ считаетъ монархію и аристократію, какъ господство лучшаго или лучшихъ (въ этическомъ значеніи годности человѣка), наиболѣе совершенными, а между ними монархія заслуживала бы предпочтенія, если бы можно было надѣяться, что когда-нибудь она можетъ соответствовать своему опредѣленію, какъ господство одного человѣка, превосходящаго добродѣтельною всѣхъ остальныхъ людей⁵⁾; въ дѣйствительности же аристократія представляетъ болѣшія гарантіи. Изъ формъ ложныхъ господство массы является наиболѣе сносной, а тираннія наиболѣе гнусной формой правленія.

Предполагая выполненіе всѣхъ условій, которые нужны для осуществленія государственной цѣли, можно было бы начертать идею лучшаго государства; Аристотель началъ-было это, но не довелъ до конца⁶⁾. Такое государство должно было имѣть основную форму народнаго господства, но при этомъ управленіе общественными дѣлами должно было бы быть вручено, по об-

¹⁾ Эту нѣсколько вѣтшиую причину раздѣленія числа господствующихъ, Аристотель обосновываетъ тѣмъ, что сводятъ ее на различія въ народномъ характерѣ. Pol. III, 17.

²⁾ Pol. III, 7.

³⁾ Что называется здѣсь Аристотель

политеія (въ узкомъ смыслѣ), обозначалось позже, какъ *δημοκρατία*; для аристотелевской демократіи у Полибія есть лучшее названіе — *οὐλοκρατία* (господство толпы).

⁴⁾ Pol. V, 10.

⁶⁾ Pol. VII, 4 ff.

разцу аристократіи, наиболѣе способнымъ лицамъ ¹⁾). Это было бы государство мира, а не войны ²⁾, и его главная задача состояла бы въ правильномъ воспитаніи всѣхъ гражданъ, которые должны были бы сдѣлаться годными не только къ практической дѣятельности, но быть также воспримчивыми къ прекрасному и наконецъ способными къ высшему наслажденію—познанію ³⁾.

Покажу, ни одно изъ сочиненій Аристотеля не возбуждаетъ такого сожалѣнія по поводу своей неоконченности, какъ его Политика. Остовъ этого произведенія обнаруживаетъ достойную уваженія разработку и философское проникновеніе въ общую государственную дѣятельность эллинской исторіи, самое тонкое пониманіе условій и развитія политической жизни; все это заставляетъ еще болѣе сожалѣть о томъ, что идеальная картина осуществленія государственной идеи только набросана, но не разработана. Точно также и ученіе о воспитаніи Аристотеля обрывается на очеркѣ элементарнаго преподаванія, богатомъ цѣнными точками зрѣнія; но въ немъ уже можно прослѣдить основную мысль Аристотеля, желавшаго путемъ эстетическаго образованія (рисованіе и прежде всего музыка) достигнуть этического и теоретическаго развитія человѣческаго существа.

Къ практической философіи у Аристотеля присоединяется и поэтическая, т.-е. наука о творческой дѣятельности человѣка. Но она, въ сохранившихся научныхъ сочиненіяхъ, разработана въ «Поэтикѣ» только по отношенію къ изящнымъ искусствамъ и въ особенности къ поэзіи.

J. Bernays, Zwei Abhandl. über die arist. Theorie des Dramas (Berl. 1880).—A. Döring, Die Kunstlehre des arist. (Jena 1876).—Болѣе подробная обширная литература у Döring'a, p. 263 ff. и Überweg'a *Heinze* I, 225.

Всякое искусство, по Аристотелю, есть подражаніе; поэтому различныя искусства отличаются другъ отъ друга частью по средствамъ, частью по предметамъ подражанія ⁴⁾. Средства поэзіи суть: рѣчь, ритмъ и гармонія ⁵⁾; предметы ея — люди и ихъ поступки ⁶⁾. Трагедія (анализъ которой и составляетъ, главнымъ образомъ, дошедшій до насъ отрывокъ Поэтики) изображаетъ намъ въ прекрасныхъ рѣчахъ

¹⁾ Аристотель различаетъ: τὸ βουλεύμενον περὶ τῶν κοινῶν καὶ περὶ τὰς ἀρχάς, τὸ δικάζον—совѣщаніе о дѣлахъ общественныхъ, о правленіи и совѣщаніе, творящее судъ; это хотя и не совѣтъ соответствуетъ новейшему ученію о трехъ властяхъ, но довольно близко къ нему подходит. Pol. IV, 14.
²⁾ Pol. VII, 14 f.
³⁾ Pol. VIII, 2 f.
⁴⁾ Poet. I f.
⁵⁾ Poet. 4.
⁶⁾ Poet. 2 f.

какое-нибудь значительное и законченное дѣяніе въ непосредственномъ исполненіи различныхъ дѣйствующихъ лицъ ¹⁾).

Цѣль же искусства возбудить аффекты человѣка до такой степени, чтобы онъ, именно благодаря этому возбужденію и возвышенію, освобождался отъ ихъ власти и очищался (*κάθαρσις*). А это возможно только потому, что искусство изображаетъ не эмпирическую дѣйствительность, а лишь то, что могло бы быть возможнымъ само по себѣ ²⁾, а также и потому, что оно возводитъ конкретное въ общее.

Этическое дѣйствіе трагедіи—очищеніе отъ аффектовъ (хотя бы *κάθαρσις* было употреблено при этомъ въ медицинской, религіозной или какой-либо другой аналогіи) идетъ рука объ руку съ ея интеллектуальнымъ значеніемъ: искусство, подобно философіи (ср. Поэтика 9), изображаетъ дѣйствительность въ ея идеальной чистотѣ; оно стоитъ выше голой передачи единичныхъ фактовъ, какъ это дѣлаетъ *ἱστορία* (исторія). Это пониманіе всеобщаго значенія уничтожаетъ аффекты страха и сожалѣнія, черезъ которые должно было пройти дѣйствіе трагедіи.

Долгій споръ о смыслѣ аристотелевскаго опредѣленія трагедіи все болѣе и болѣе приводилъ къ тому рѣшенію, что оздоровленіе, которое очищеніе должно принести съ собой (*κάθαρσις*), основывается на этомъ идеализмѣ эстетическаго дѣйствія, на этомъ возвышеніи до созерцанія всеобщаго.

Такимъ образомъ, и въ этой области относительно величайшихъ поэтическихъ произведеній своей націи также выполняетъ Аристотель задачу своей философіи, которая есть ничто иное, какъ *самосознаніе эллинской культуры*.

В. Эллинско-римская философія.

§ 44. Хотя въ философіи Аристотеля и воплотилась сущность элленизма, но воплощеніе это совершилось наканунѣ его паденія; это было завѣщаніе умирающаго элленизма всѣмъ грядущимъ поколѣніямъ человѣчества.

Внутреннее разложеніе, охватившее духовную сущность греческаго народа въ эпоху просвѣщенія, продолжало все болѣе и болѣе разрастаться и привело также и къ распаденію внѣшнему. Уже съ самаго исхода пелопонесской войны, навсегда сломившей жизненные силы греческаго культурнаго государства — Афинъ, вліяніе персидскаго могущества стало рѣшающимъ въ политикѣ эллинскихъ государствъ, и только подчиненіе Маке-

¹⁾ Знаменитое многооспариваемое опредѣленіе трагедіи помѣщено въ Poet. 6.

²⁾ οἷα ἂν γένοιτο: Poet. 9.

доніи вывело ихъ изъ этого печальнаго положенія. Но равнымъ образомъ и въ послѣдующее время Греція колебалась туда и сюда въ зависимости отъ судебъ эллинскихъ государствъ, преимущественно Македоніи, проявляя лишь разъединенныя безплодныя стремленія къ самостоятельности, пока наконецъ, войдя въ составъ всемірной римской монархіи, она не потеряла окончательно своей политической самостоятельности, удержавши лишь кое-гдѣ ея жалкую тѣнь.

Но именно своимъ политическимъ паденіемъ исполнилъ греческій міръ свою культурную задачу въ высшемъ значеніи этого слова. Царственный питомецъ наиболѣе зрѣлаго греческаго философа внесъ силою своего побѣдоноснаго оружія господство греческой культуры въ отдаленныя страны востока, и, вслѣдствіе гигантскаго смѣшенія народовъ, начало которому было положено его завоевательнымъ походомъ, а развитіе ускорено перемежающейся борьбой его преемниковъ, — *греческое образованіе сдѣлалось общимъ достояніемъ античнаго міра*, а въ концѣ концовъ стало также господствующей духовной силой въ римскомъ государствѣ и всеобщимъ достояніемъ человѣчества.

Поэтому вслѣдъ за творческимъ періодомъ греческой философіи слѣдовали въ древности столѣтія переработки, усвоенія, приспособленія и передѣлки. Этотъ второй отдѣлъ исторіи античной мысли, гораздо болѣе продолжительный по времени, въ отношеніи философскаго содержанія несравненно бѣднѣе предъидущаго. Съ юношескою геніальностью создала греческая наука построенныя на понятіяхъ основныя формы пониманія и обсужденія дѣйствительности, а *эпиконамъ* осталось только ориентироваться съ помощью ихъ въ своемъ запутанномъ тревожномъ мірѣ, примѣнить всюду найденныя точки зрѣнія, вновь скомбинировать унаслѣдованный запасъ мыслей и сдѣлать его плодотворнымъ для новыхъ условій жизни.

Та же, во всѣхъ отношеніяхъ замѣчательно незначительная, степень самостоятельности, какою отличается эллино-римская философія сравнительно съ греческой, характеризуетъ даже крупнѣйшее по своимъ мыслямъ явленіе ея — *новоплатонизмъ*, который, не смотря на всю свою самостоятельность, сообщенную ему его основною релігіозною мыслью, не можетъ выпутаться изъ круга воззрѣній Аристотеля и Платона.

Поэтому эллино-римская философія, рассматриваемая съ критической точки зрѣнія, которой мы руководимся при размѣщеніи содержанія этого обзора, является только осадкомъ греческой; это лишь «воздѣйствіе» (Brandis) греческой философіи въ эллинизмѣ и во всемірномъ римскомъ государствѣ. Къ

подобнымъ воздѣйствіямъ греческой философіи причисляются здѣсь также и такія большія системы, какъ стоическая и эпикурейская; и это—не только потому, что ихъ происхожденіе и расцвѣтъ относятся къ тому времени, когда граница между эллинизмомъ и варварствомъ начала ступеневаться, но въ особенности—также и потому, что, при всей тщательности въ выработкѣ частныхъ, оцѣ въ главномъ даютъ лишь новыя сочетанія тѣхъ принциповъ, которые уже были добыты оригинальнымъ развитіемъ греческой мысли до Аристотеля; наконецъ—и потому, что эта переработка была совершена съ характерной для нихъ новой точки зрѣнія индивидуальной житейской мудрости.

Поэтому въ общемъ этотъ второй отдѣлъ представляетъ гораздо менѣе философскаго интереса, чѣмъ культурно- и литературно-историческаго. Послѣдній поддерживается именно тѣмъ, что хотя источники его отнюдь не достоверны, но зато текутъ они гораздо обильнѣе. Но если въ силу этого обстоятельства эта область и необычайно богата интересными, трудными и многими еще не разрѣшенными отдѣльными вопросами, то все же приписывать ей вкладъ философскихъ принциповъ и основнѣхъ понятій отъносительно малъ.

Въ связи съ этимъ относительнымъ недостаткомъ въ оригинальности находится и то, что въ послѣаристотелевской философіи гораздо больше выступаютъ на видъ большіе *школьные союзы* съ ихъ коллективной научной дѣятельностью, чѣмъ отдѣльныя личности. Правда, детальное изслѣдованіе позволяетъ и здѣсь различать (часто, конечно, съ трудомъ и безъ полной достовѣрности) индивидуальныя отгѣнки въ разработкѣ отдѣльныхъ ученій, но послѣднія различія по цѣнности и значенію много уступаютъ главнымъ общимъ противоположностямъ школьныхъ системъ. Эти же противоположности касаются опять-таки не столько научнаго познанія, сколько воззрѣній на жизнь и руководства жизнью.

Поэтому послѣаристотелевская философія представляетъ то своеобразное явленіе, что школы приходятъ въ рѣзкое столкновеніе въ области практическихъ убѣжденій, тогда какъ ихъ чисто научныя различія все болѣе и болѣе сглаживаются. Научная дѣятельность обращается къ спеціальнымъ изысканіямъ и находитъ частью въ изслѣдованіи природы, частью въ исторіи (въ особенности въ исторіи литературы) нейтральныя области, въ которыхъ съ извѣстной общностью основнѣхъ воззрѣній и методовъ соперничаютъ представители различныхъ школъ. Это ревностное культивированіе отдѣльныхъ наукъ строится на самыхъ общихъ выводахъ греческой философіи, какъ на общепризнанномъ теперь основаніи, и все болѣе и болѣе отстраняетъ на задній планъ интересъ къ метафизическимъ вопросамъ. *Ученость* вытѣсняетъ спекулятивную мысль: *спеціальныя науки* становятся самостоятельными.

Начало этого раздѣленія научнаго труда встрѣчается уже въ демокритовской, платоновской и въ особенности въ аристотелевской школѣ; въ эллинскій же періодъ оно тѣмъ поразительнѣе, что чувствуется недостатокъ въ великихъ опредѣляющихъ личностяхъ и въ организаторскихъ основныхъ идеяхъ. Притомъ это множество разработокъ подраздѣленныхъ наукъ не ограничивается Аеіями или Греціей. Родосъ, Пергамъ и Александрія становятся научными центрами, въ которыхъ ученый трудъ при помощи большихъ библиотекъ и коллекцій систематически двигается впередъ; позднѣе вступаетъ въ соперничество Римъ, а въ концѣ концовъ и Византія.

То обстоятельство, что противоположность школъ изъ теоретической области перешла въ практическую, находилось въ зависимости не только отъ того, что Аристотель положилъ конецъ спекулятивному направленію, но также отъ измѣнившихся условій времени и отъ измѣнившихся требованій, предъявляемыхъ философій. Чѣмъ болѣе въ общемъ смѣшеніи народовъ и ихъ судьбъ падали національная жизнь и національные интересы, тѣмъ болѣе отдѣльная личность, удаляясь отъ превратностей внѣшнихъ вліяній, сосредоточивалась сама въ себя и старалась спасти изъ этого великаго водоворота возможно болѣе внутренней устойчивости и незыблемаго счастья въ типичнѣ своей личной жизни. И вотъ чего ожидаютъ отъ философій въ періодъ эллинизма: она должна быть путеводительницей въ жизни, она должна научать человѣка, какъ ему освободиться отъ міра и, ни отъ кого не завися, опереться на самого себя. Опредѣляющей исходной точкой зрѣнія этой философій становится точка зрѣнія *жителіеюй мудрости*.

Склонность къ этому повороту представляетъ уже эпоха греческаго просвѣщенія въ ученіяхъ циниковъ и киренцевъ, возведшихъ въ принципъ атомистическую раздробленность греческаго общества (ср. § 29 f.); въ противоположность этому великія системы греческой науки, въ особенности же Платонъ и Аристотель, въ силу главной политической тенденціи своей этики, поддерживали болѣе возвышенную мысль. Постаристотелевская же философія, даже въ школахъ этихъ обонхъ учителей, тотчасъ вступила на путь *индивидуальной этики*, и тѣ контрасты, которые она при этомъ развивала, представляютъ въ сущности лишь утопчесія и осложненныя преобразования тѣхъ простыхъ типовъ, которые создалъ періодъ расцвѣта греческой жизни.

Итакъ, въ то время, когда сущность греческой философій была направлена постоянно на объединяющее познаніе міра посредствомъ понятій, — наука слѣдующихъ столѣтій распадается на спеціальныя работы по отдѣльнымъ дисциплинамъ, для которыхъ твердо установлены методическія основы, и на философію, подчиняющую всякое знаніе искусству жить и заботящуюся единственно о выработкѣ идеала законченнаго въ самомъ себѣ, свободнаго и счастливаго человѣка. На это искусство жить переходить теперь имя философій,

и теперь придется слѣдить только за этой стороной научной жизни древности ¹⁾.

Индивидуальная этика, которую послѣаристотелевскія школы сдѣлали главнымъ содержаніемъ своей философіи, должна была главнымъ образомъ замѣнить образованному міру древности религію, утраченную имъ подъ вліяніемъ греческаго просвѣщенія: именно поэтому ея основной задачей было освобожденіе человѣка отъ власти внѣшняго міра и отъ вліяній окружающей жизни ²⁾. Но добродѣтель, которой учили стоики и эпикурейцы, оказалась недоросшей до этой задачи; поэтому также и философія была вовлечена въ то великое, всеобщее религіозное движеніе, охватившее народы римскаго государства, въ то движеніе, въ которомъ уstraшенные умы хватались за всевозможные религіозные образы и культы и пламенно стремились къ какому-нибудь спасительному убѣжденію. Но чѣмъ болѣе направленіе это овладѣвало философіей, чѣмъ болѣе въ ней получали преобладаніе интересы *религіозные* надъ этическими, тѣмъ рѣшительнѣе выступала въ ней на первый планъ специфическая религіозная форма греческой философіи—*платонизмъ*. Его трансцендентная метафизика, разграниченіе міра сверхчувственнаго и чувственнаго, телеологическій принципъ, учившій смотрѣть на жизнь природы и человѣка съ точки зрѣнія божественной мировой цѣли, дѣлали его какъ бы призваннымъ къ тому, чтобы придать научную форму процессу ассимиляціи религій. Его міръ понятій былъ въ состояніи принять въ себя религіозныя представленія востока: онъ далъ тотъ философскій матеріалъ, при помощи котораго новая религія—христіанство сложилось въ научную систему; наконецъ, исходя изъ него, пытался эллинизмъ создать и собственную религію, основанную на наукѣ.

Этотъ постепенный переходъ этического интереса въ религіозный раздѣляетъ элинско-римскую философію на два отдѣла (сравни стр. 4), изъ которыхъ въ одномъ господствуетъ болѣе интересъ этический, въ другомъ—религіозный; посредствующимъ звеномъ служитъ синкретическій платонизмъ. Ему предшествуетъ борьба школъ и ихъ сліяніе въ скептицизмъ и эклек-

¹⁾ О развитіи специальныхъ наукъ со времени Аристотеля смотр. соответственные отдѣлы книги: «Handbuch der klassischen Altertums-wissenschaft; fünfter Band, 1 Abteilung.

²⁾ Сравни: K. Fischer, Geschichte der neueren Philos. I (2. Auflage, Mannheim 1865), p. 33 ff.

тизмъ; за нимъ слѣдуетъ, съ одной стороны, патристика, съ другой—новоплатонизмъ.

1. Борьба школъ.

§ 45. Развитіе *перипатетической школы* пошло такимъ же путемъ, какъ и развитіе Академіи (ср. § 38). Правда, въ началѣ у нея было крупное средоточіе въ лицѣ *Теофраста*, долготѣлннго друга и сотрудника ея основателя. Этотъ схолярхъ умѣлъ и поддерживать единство въ трудахъ ея членовъ, и содѣйствовать выполненію системы наукъ совершенно въ духѣ учителя, и своими блестящими лекціями сохранилъ за Лицеємъ его высокое положеніе въ духовной жизни Аѳинъ. Однако уже и въ его собственныхъ преобразованіяхъ и дополненіяхъ аристотелевскаго ученія эмпирической интересъ преобладаетъ надъ философскимъ; еще болѣе это замѣтно у большинства его сотоварищей, и тенденція къ спеціализаціи научной работы становится въ этой школѣ все болѣе и болѣе замѣтной. Такъ, *Теофрастъ* работалъ преимущественно надъ ботаникой, *Аристоксенъ* разрабатывалъ теорію музыки, *Дикеархъ*—историческія науки. Последнія занимали, по видимому, самое значительное мѣсто въ научной дѣятельности Лицея: *историко-литературныя* и *научно-историческія труды* этого и слѣдующихъ поколѣній перипатетической школы упоминаются въ такомъ множествѣ, что школа эта можетъ разсматриваться, какъ спеціальныи очагъ этой очень ученой, но лишь въ малой степени творческой дѣятельности.

Также и этические вопросы разсматриваются этими перипатетиками, въ особенности же *Эвдемомъ*, преимущественно съ эмпирической стороны, причемъ принималась во вниманіе популярная мораль, а сверхъ того, вопросы эти подчиняются *теологическому* интересу, на которомъ, по видимому, сосредоточивались ихъ метафизическія потребности. При этомъ у Эвдема преобладаетъ, вѣроятно не безъ вліянія ученій Платона и Пифагора, склонность сохранить трансцендентность божественной сущности, а также и спекулятивную психологію Аристотеля съ ея ученіемъ о трансцендентности (*χωρὸς*—обособленность) ума. Въ разрѣзъ съ этими попытками идетъ, начиная уже съ *Теофраста*, другое направленіе, которое какъ въ метафизическомъ, такъ и въ психологическомъ отношеніи, гораздо послѣдовательнѣе проводитъ прин-

ципъ имманентности, и въ лицѣ *Стратона*, который, какъ глава школы (287—269), былъ преемникомъ Теофраста, доходить до чисто натуралистическихъ и пантеистическихъ воззрѣній.

Признавая какъ въ метафизическомъ, такъ и въ психологическомъ отношеніи понятіе чистой формы излишнимъ и настолько же невозможнымъ, какъ и понятіе чистой матеріи, онъ отождествлялъ, съ одной стороны, божество и міръ, съ другой—мышленіе и воспріятіе. Потому-то всю міровую систему и каждое отдѣльное явленіе онъ объяснялъ по принципу естественной необходимости только свойствами и дѣятельными силами вещей, причѣмъ самой важной изъ этихъ силъ, какъ въ макрокосмѣ, такъ и въ микрокосмѣ, представлялось ему тепло. Душу разсматривалъ онъ, какъ единичную силу разума (*ἡγεμονικόν*), имѣющую своими органами чувства, такъ что дѣятельность послѣднихъ никогда не совершается безъ мышленія, но я мышленіе, въ свою очередь, ограничивается даннымъ въ воспріятіи содержаніемъ.

Такимъ образомъ, въ общемъ *стратонизмъ* является побѣдою демокритовскаго элемента въ аристотелевскомъ ученіи, отдѣльными же своими положеніями онъ сильно приближается къ стоической философій.

W. Lyngg, Die peripatetische Schule (in philosoph. Studien, Christiania 1878).

Теофрастъ изъ города Эреся на Лесбосѣ, былъ дѣтъ на 12 моложе Аристотеля, съ которымъ онъ познакомился ¹⁾, вѣроятно, еще въ Академіи и остался другомъ всю жизнь. Онъ жилъ вмѣстѣ со своимъ другомъ послѣ удаленія этого послѣдняго отъ македонскаго двора и былъ ему вѣрнымъ пособникомъ въ управленіи Лицеемъ, которое онъ затѣмъ взялъ на себя и велъ съ величайшимъ успѣхомъ. Попытка изгнать философскія школы изъ Аѳинъ (въ 306 г.) не удалась, поидиному, главнымъ образомъ въ виду уваженія къ нему. (Ср. *Р. А. Hoffmann*, De lege contra philosophos imprimis Theophrastum auctore Sophocle Athenis lata. Karlsruhe 1842). Изъ его многочисленныхъ произведеній (перечень ихъ смотри *Diog. Laert.* V. 42 ff.) сохранились два труда по ботаникѣ *περί φυτόν ἱστορίας* (ислѣдованія о растеніяхъ) и *περί φυτόν αἰτίων* (о значеніи растеній) (тѣмъ болѣе важное, что соотвѣтствующее ему сочиненіе Аристотеля потеряно), и наряду съ нѣсколькими болѣе мелкими статьями — отрывки изъ метафизики и исторіи физики; *ἠθικά χαρακτήρες* (нравственные типы), описаніе нравственныхъ недостатковъ, основанное на обширномъ наблюденіи, есть извлеченіе изъ его этическихъ произведеній.— Изданія *J. G. Schneider'a* (Leipzig 1818), *Fr. Wimmer'a* (Breslau 1842—62);

¹⁾ *Diog. Laert.* V, 36.

отрывокъ изъ метафизики въ отдѣльномъ изданіи аристотелевской метафизики *Chr. Brandis'a* (Berlin 1823) p. 308 ff.; характеры — *Düdner'a* (Paris 1842) и *E. Petersen'a* (Leipzig 1859). — *Philippson*, *Ἡ ἀνθρώπινη* (Berl. 1831). — *H. Usener*, *Analecta Theophrastea* (Bonn 1858; это же въ XVI т. *Rhein. Mus.*) — *Jac. Bernays*, *Th. 's Schrift über die Frömmigkeit* (Berlin 1866). — *H. Diels*, *Dox. Gr.* p. 475 ff. — *E. Meyer*, *Geschichte der Botanik*, p. 164 ff.

Натуралистическое направленіе, котораго придерживался уже Теофрастъ, выражается, повидимому, въ томъ, что и онъ подводилъ мышленіе подъ понятіе *κίνησις* (движенія), хотя и не материализировалъ его на подобіе Демокрита. Критическія слѣдствія, вытекающія отсюда для аристотелевскаго понятія о Богѣ, были впервые опредѣленно выведены Стратономъ.

Значеніе Теофраста лежитъ главнымъ образомъ въ области естествознанія, и приходится пожалѣть, что сохранились лишь ничтожные отрывки его исторіи естествознанія (*φυσική ἱστορία*). Въ общемъ онъ ограничивался всесторонней разработкой аристотелевской системы и остался, можно сказать, наиболѣе полнымъ ся представителемъ. Также и въ логикѣ дополненія, сдѣланныя имъ и Эвдемомъ относительно модальности сужденій и ученія о гипотетическихъ умозаключеніяхъ, касаются лишь второстепенныхъ вопросовъ.

Уже менѣе значительнымъ является Эвдемъ изъ Родоса, хотя и онъ обладалъ энциклопедическими познаніями и написалъ объемистыя, внослѣдствіи сильно распространенныя, произведенія по исторіи геометріи, арифметики и астрономіи; отрывки собраны *Spengel'емъ* (Berlin 1870); сравл. *A. Th. H. Fritzsche*, *De Eudemi Rhodii vita et scriptis* (Regensburg 1851, въ одномъ изданіи съ этикой). Его теологическое направленіе обнаруживается отчасти и въ его обработкѣ аристотелевской этики (см. выше стр. 206), а уклоненіе отъ ея основной политической мысли — въ помѣщеніи Экономіки между Этикой и Политикой.

Аристоксенъ изъ Тарента, увлекавшійся пифагорейскимъ ученіемъ, которому онъ слѣдовалъ, между прочимъ, въ области психологіи и этики, прославился, главнымъ образомъ, какъ теоретикъ и историкъ музыки. Кромѣ отрывковъ, сохранилось его сочиненіе *περί ἀρμονικῶν στοιχείων* (о музыкальныхъ элементахъ), изданное *P. Marquardt'омъ* (Berlin 1868), переведенное и комментированное *R. Westphal'емъ* (Leipzig. 1883). Сравл. *W. L. Mahne*, *De Aristoxeno* (Amsterdam 1793). С. v. *Jan* (Gym. Prog., Landsberg a. W. 1870).

Отрывки историческихъ произведеній перипатетиковъ см. вообще у *C. Müller'a*, *Fragm. histor. graec.* II (Paris 1848).

Удаленіе отъ теоретическихъ идеаловъ Аристотеля обнаруживается уже у *Декларха* изъ Мессены въ его предпочтеніи практической жизни, которая, конечно, касалась его очень близко, какъ историка и государственнаго теоретика. Изъ его многочисленныхъ произведеній по политической исторіи и по исторіи литературы, среди которыхъ *Βίος Ἑλλάδος* (быть гресковъ) было наиболѣе значительнымъ, равно какъ и отъ его *Τριπολιτικὸς* (о тройственной политикѣ) сохранилось лишь немногое: *M. Fuhr*, *Dicaearchi quae supersunt* (Darmstadt 1841). — *F. Ossann*, *Beiträge* II (Kassel 1839).

Болѣе оригинальнымъ является *Стратонъ* изъ Лапсеака, носившій прозвище «физика», котораго дѣйствительно вѣрно опредѣляетъ его самостоятельность по отношенію къ Аристотелю. Все, что удержалось у Аристотеля отъ платоновскаго имматериализма: и чистая духовность божества, и сверхчувственность

происхожденія и характера человѣческаго ума, все это выбрасывается тутъ за бортъ. Если при этомъ и устранилась вершина аристотелевской телеологіи, то, съ другой стороны, Стратонъ вооружается и противъ демокритовской механики атомовъ. Принципъ объясненія міра находилъ онъ въ первоначальныхъ свойствахъ и силахъ (*δυνάμεις*) единичныхъ вещей; основными силами (*ἀρχαί*) считалъ онъ тепло и холодъ, причемъ первому изъ нихъ выпадала на долю важнѣйшая творческая роль. Черезъ это совершилось въ перипатетической школѣ то самое возрожденіе древне-іонійскихъ представленій, которое одновременно проявилось и въ стоической физикѣ,—характерное для времени эпигоновъ движеніе вспять.

Въ послѣдующихъ поколѣніяхъ перипатетическая школа совершенно разбрасывается, насколько намъ извѣстно, въ детальныя изслѣдованія александрійскаго ученаго міра, среди котораго именно ея представители играли выдающуюся роль. Философскую сосредоточенность пріобрѣтаетъ она только при Андроникѣ Родосскомъ, одиннадцатомъ преемникѣ основателя школы: его изданіе аристотелевскихъ произведеній кладетъ начало систематическому воспроизведенію, истолкованію и защитѣ первоначальнаго ученія. Эта дѣятельность продолжается въ теченіе слѣдующихъ столѣтій, находитъ въ Александрѣ Афродизскомъ (ок. 200 г. по Р. X.) наиболѣе значительнаго своего представителя и удерживается еще и въ позднѣйшее время, когда перипатетическая школа слилась съ новоплатонизмомъ.

Уже изъ окружавшей Теофраста и Стратона среды, потомъ изъ числа ближайшихъ и дальнѣйшихъ учениковъ послѣдняго къ намъ дошла масса именъ перипатетическихъ философовъ, но являющихъ для насъ по большей части никакого дальнѣйшаго значенія: Клеархъ изъ Солъ (*M. Weber, Breslau 1880*), Пасикъ изъ Родоса, вѣроятно авторъ 2-ой книги Метафизики, Фавій изъ Эреса (*A. Voisin, Gant. 1824*), Деметрій Фалерейскій (*Ch. Ostermann, Hershfeld 1847* и *Fulda 1857*), Гиппархъ изъ Стагира, Дурядъ изъ Самоса, Хамелеонтъ изъ Гераклеи (*Körke, Berlin 1846*); далѣе Ликонъ изъ Троады, бывшій главою школы послѣ Стратона (269—226), его преемникъ Аристонъ изъ Кеоса; далѣе Аристонъ изъ Коса и Критолоай изъ Фаселиды, который принималъ участіе въ посольствѣ въ Римъ 155 г. до Р. X. ¹⁾, наконецъ Дюдоръ Тирскій.

Въ дѣятельности перипатетиковъ по исторіи литературы и специально по исторіи философіи слѣдуетъ отнѣтити *Vioi* (жизнеописанія) Гермиппа и Сатира (ок. 200 д. Р. X.), *Διαβοχαί τῶν φιλοσόφων* (предмета философскихъ ученій) Сотіона и извлеченіе изъ него Гераклида Лембоса. Изъ этихъ сборниковъ черпали позднѣйшіе писатели, являющіеся нашими второстепенными источниками (см. стр. 8).

Почтенная дѣятельность Андроника была ближайшимъ образомъ продолжена его ученикомъ Ботомъ Сидонскимъ, однако, уже въ духѣ, приближаю-

¹⁾ Cic. Acad. II, 45, 137. Сравни *Wiseman* (Hershfeld. 1867).

щелся къ стратонизму. Слѣдующіе экзегеты, какъ Николай Дамасскій, позднѣе Аспазій, Адрасть, Гермивъ и Сосигенъ придерживались преимущественно логическихъ произведеній учителя, полное же, съ философской стороны вполнѣ компетентное, изложеніе ч оцѣнку нашло его ученіе впервые лишь въ комментаріяхъ *Александра Афродизскаго*, «Экзегета». Сохранились его комментаріи къ Перв. Аналитикѣ, Топикѣ и Метеорологіи, къ сочиненію «De sensu» а гласнымъ образомъ къ Метафизикѣ (послед. въ изданіи *Donitz'a*, Berlin 1847); срав. *J. Freudenthal*, Abhandl. d. Berl. Acad. d. Wiss. 1885. Въ своихъ собственныхъ сочиненіяхъ: περί ψυχῆς; (о душѣ)—περί σμάρτην; (о рокахъ)—φοσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀπορικῶν καὶ λόγων β. δ. (сомнѣнія въ области физики и этики и ихъ рѣшенія) оцѣ защищать, преимущественно противъ стоиковъ, свое натуралистическое пониманіе аристотелевскаго ученія.

§ 46. Самой значительной научной системой, созданной перерабатывающею и преобразующею дѣятельностью греческихъ эпигоновъ, является *стоицизмъ*. Основатель его—*Зенонъ изъ Китія* на Кипрѣ, человѣкъ семитическаго или полусемитическаго происхожденія, который въ Афинахъ, увлекшись, но не удовлетворившись циникомъ Кратетомъ, слушалъ также мегарца Стильпона и послѣдователей Платона—Ксенократа и Полемона; затѣмъ послѣ долгаго приготовленія оцѣ открылъ въ послѣднемъ десятилѣтіи IV ст. собственную школу въ Στοῶν ποικίλη (узорный портикъ), отъ котораго она и получила свое названіе. Среди его учениковъ упоминаются его соотечественникъ Персей, *Клеантъ* изъ Ассъ, его преемникъ по схолархату, Аристонтъ Хіоскій, Гериллъ Карфагенскій, Сфезръ изъ Босфора, стоящіе, впрочемъ, въ философскомъ отношеніи гораздо ниже третьей главы школы *Хризиппа* изъ *Солъ* въ Сициліи, главнаго представителя школы въ литературѣ. Послѣ него выступаютъ среди многочисленныхъ приверженцевъ стоицизма: Зенонъ Тарсійскій, Диогенъ изъ Селевкии (Д. Вавилонскій, въ 155 г. въ Римѣ) и Антипатръ изъ Тарса. Изъ великихъ ученыхъ александрійскаго періода въ связи со стоической школой находились особенно Эратосѣенъ и Апполоноръ.

По исторіи стоицизма вообще: *J. Lipsius*, Manuductio ad St. philos. (Antwerpen 1604).—*Dietr. Tiedemann*, System der stoisch. Philosoph. (3 Bde., Leipz. 1776).—*F. Rannisson*, Essai sur le St. (Paris. 1856).—*R. Hirzel*, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, 2 Bde (Leip. 1882). *G. P. Weygoldt*, Die Philos. der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen (Leipzig 1883).—*P. Ogereau*, Essai sur le système philos. des St. (Paris. 1885).—Главный источникъ для древнѣйшаго стоицизма, оригинальная литература котораго почти вся утрачена, составляетъ сочиненіе Diog. Laert. VII (обрывающееся въ серединѣ изложенія о Хризиппѣ), показанія котораго основыва-

ются въ главномъ на Антигонѣ Каристскомъ (срав. относительно этого послѣдняго К. v. *Wilamowitz-Möllendorf*, Berlin 1881).

Стоицизмъ является типической философiей элленизма въ силу того, что онъ былъ созданъ и разработанъ въ Афинахъ изъ основныхъ мыслей античной философiи людьми, происходившими изъ среды смѣшаннаго населенiя востока; а настолько же важно для общаго хода всемирно-историческаго движенiя то обстоятельство, что именно это ученiе въ своемъ могучемъ развитiи распространялось *всѣмъ* по всему римскому государству.

Зенонъ изъ Китiа, сынъ Мназелъ (ок. 340 — 265; относительно запутанной хронологiи срав. *E. Rhode* и *Th. Gomperz*, Rhein. Mus. 1878 f.), можетъ быть, юная въ Афинахъ въ качествѣ купца, во всякомъ случаѣ онъ получилъ образованiе въ различныхъ школахъ и тщательно скомбинировалъ ихъ ученiя: сочиненiя его (ихъ перечень у Diog. Laert. VII, 4) касались разнообразнѣйшихъ предметовъ, но они не славятся формой. Срав. *Ed. Weilmann*, Die Philos. des St. Z. (Leipzig 1873).—*C. Wachsmuth*, Commentationes I: II de Z. C. et Cleanth. Assio (Göttingen 1874).

N. Saal, De Aristone Chio et Herillo Carth. commentatio (Köln 1852).

Клеантъ, который, говорятъ, исполняя по ночамъ самую нудную работу, чтобы днемъ слушать Зенона, представляетъ своею простотою, выдержкой и нравственною строгостью типъ циклическаго мудреца, но какъ философъ былъ незначителенъ. Сохранился его гимнъ Зенсу, изданный *Sturz-Merzdorfomъ* (Leipzig 1835). Срав. *Fr. Mohrke*, K. d. St. (Greifswald 1814).

Научнымъ систематизаторомъ стоическаго ученiя былъ *Хризиппъ* (280—206), плодовитый писатель, обладавшiй большою диалектической силой: главныя его сочиненiя указаны у Diog. Laert. VII, 189 ff. Срав. *F. N. G. Baguet*, De Chr. vita doctrina et reliquiis (Loewen 1822).—*A. Gercke*, *Chrisippea* (Jahrb. f. Philol. 1885).

Имена дальнѣйшихъ стоиковъ II-го и III-го в. у *Zeller'a* IV^a, 39. 44. 47 f.

О жившемъ во времена Хризиппа моралистѣ-проповѣдникѣ *Телектѣ* ср. К. v. *Wilamowitz-Möllendorf*, Philol. Untersuch. IV, 292 ff.

Второй періодъ стоической философiи, въ который она болѣе приближается къ перипатетическому, а также и къ платоновскому ученiю, начинается въ половинѣ втораго столѣтiя до Р. X. съ *Панэциемъ* Родосскаго, утвердившаго стоицизмъ въ Римѣ. Наряду съ нимъ дѣйствовалъ въ подобномъ же духѣ *Возтъ Сидонскiй*, а послѣ него его ученикъ *Посидонiй* изъ Анаменъ въ Сирiи, стоявшiй съ большимъ успѣхомъ во главѣ родосской школы.

Панэций (180—110) приобрѣлъ въ Римѣ расположенiе такихъ людей, какъ *Лалiй* и *Сикстiонъ Африканскiй младшiй*; онъ сопровождалъ послѣдняго въ 145 г. въ его посольскомъ путешествiи въ Александрiю и достигъ потомъ скарлатна въ афинской школѣ. Онъ возвысилъ стоическую школу въ общественномъ мнѣнiи и доложилъ начало ея успѣху въ Римѣ; при этомъ ему помогло то, что смѣщенiемъ рѣзкости первоначальнаго ученiя и приравленiемъ его къ другимъ великимъ системамъ, а также умѣлымъ и изящнымъ изложенiемъ, онъ преобразовалъ стоицизмъ въ нѣкотораго рода философiю общаго образо-

ванія для всемірнаго римскаго государства. Главнымъ его сочиненіемъ было (по свидѣтельству Цицерона) *peri тоб καθήκοντος* (о надлежномъ). Срав. о немъ *F. G. van Lynden* (Leyden 1802).

Его современникъ ¹⁾ Вокъ Сидонскій въ области теологіи и психологіи уже отчасти слѣдовалъ ученію Аристотеля. Еще рельефнѣе выступилъ электическое направленіе у *Посидонія* (ок. 135—50), котораго особенно охотно слушала знатная римская молодежь въ Родосѣ, гдѣ онъ поселился послѣ долгихъ странствованій, какъ глава школы. Срав. *J. Bake*; *P. Rh. reliquiae doctrinae* (Leyden 1810).—*P. Törpelmann*, *De P. Rh. rerum scriptore* (Bonn 1867).—*K. Chappig*, *De P. A. rerum gentium terrarum scriptore* (Berlin 1870).—*P. Corssen*, *De P. Rh. M. T. Ciceronis in libr. I Tusc. auctore* (Bonn 1878). Перечень сочинковъ этого періода у *Zeller'a* IV², 585 ff., время имперіи тамъ же 587 ff.

Во времена имперіи стоицизмъ превратился въ популярную морализирующую философію, но въ этомъ видѣ онъ сконцентрировалъ въ себѣ самыя благородныя убѣжденія древности, выразивъ ихъ наиболее убѣдительною формою и въ соответствующей формѣ, и придавъ нравственному чувству религиозное направленіе. Главными представителями являются здѣсь: *Сенека*, *Эпиктетъ* и *Маркъ Аврелій*.

Луцій Анней Сенека былъ сынъ ратора Марка Аннея Сенеки. Родился онъ ок. 4 г. д. Р. X., получилъ образованіе въ Римѣ, былъ призванъ къ разнообразнымъ государственнымъ должностямъ, былъ преподавателемъ Нерона, осудившаго его на смерть въ 65 г.; онъ наиболее пространно выразилъ поучительный характеръ этого воздвигшаго стоицизма въ своихъ сенативныхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ собственно отсутствуетъ характеръ научнаго изслѣдованія. Кромѣ его незначительныхъ *Quaestiones naturales* сохранились: *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *De consolatione*, *De bravitate vitae*, *De otio*, *De vita beata*, *De tranquillitate animi*, *De clementia*, *De beneficiis* и *Epistolae morales*. И въ своихъ крайне напыщенныхъ трагедіяхъ онъ выразилъ то-же самое міровоззрѣніе. Полное собраніе его сочиненій—*Fickert'a* (3 Bde., Leipzig 1842—45) и *Naase* (3 Bde., Leipzig 1852 f.); нѣмецкій переводъ *Moser'a* и *Pauly* (17 Bde., Stuttgart 1828—55); ср. *Holzherr*, *Der Philos. L. A. S.* (Tübingen 1858 f.).—*Alfred Martens*, *De L. A. S. vita et de tempore qua scripta eius philosophica composita sint* (Altona 1871).—*H. Siedler* *De L. A. S. philosophia morali* (Jena 1878)—Волѣ подробныя указанія смотри въ исторіяхъ римской литературы и у *Ueberweg'a* 244 f., а именно приведенныя тамъ сочиненія объ его отношеніи къ христіанству, изъ которыхъ самое значительное *F. Chr. Baur*, *S. und Paulus* (1858) напечатанное въ трехъ статьяхъ, издано *Zeller'омъ*, Leipzig 1875.

Изъ многихъ именъ стоиковъ упоминаемъ *Персилъ*,—поэта сатирика, ученаго *Гераклита*, далѣе *Л. Ан. Корнута*, который въ своемъ телеологическомъ сочиненіи систематически проводилъ аллегорическое толкованіе мифовъ, пси-

¹⁾ Срав. *Zeller* IV², 46, 1.

бенно же *К. Музоніи Руфа*, который еще болѣе ограничивался практическимъ ученіемъ о добродѣтели.

Его ученикомъ былъ знаменитый рабъ одного вольноотпущенника Нерона — Эпиктетъ, который, получивши самъ впоследствии свободу, былъ во время изгнанія при Домиціанѣ учителемъ философіи въ Никополи въ Эпирѣ. Его чтенія были язданы Арріаномъ какъ *Διατριβαί* (бесѣды) и *Ἐγχειρίδιον* (руководство), а въ новѣйшее время *Schweighhäuser* оныхъ (Leipz. 1799 и, какъ приложение къ нимъ, комментарий Симплиція къ Эпихейридиону 1800). Ср. *J. Spangenberg*, Die Lehre des Epiktet (Hann. 1849). — *E. M. Schranka*, Der Stoiker Ep. und seine philosophie (Frankf. a./O. 1885).

Послѣднее болѣе значительное явленіе стоической литературы составляютъ замѣтки одного изъ благороднѣйшихъ римскихъ императоровъ, — *τὰ εἰς εαυτὸν* (къ самому себѣ) Марка Аврелія Антонина (121—180). Изданіе *J. Stieh'a* (Leipz. 1852); переводъ *Wittstock'a* (Leipzig 1879). Срав. *N. Bach*, De M. A. imperatore philosophante (Leipzig 1826). — *M. E. de Suckau*, Etude sur M. A. sa vie et sa doctrine (Paris 1858). — *A. Braune*, M. Aureli's Meditationen (Altenburg 1878). — *P. V. Watson*, M. A. A. (London 1884).

Чѣмъ одностороннѣе становился стоицизмъ, ограничивался лишь морализованіемъ, тѣмъ сильнѣе выступало въ немъ пробаданіе унаслѣдованнаго циническаго элемента, и такимъ образомъ I и II вѣкъ по Р. X. увидѣли *возрожденіе цинизма* въ тѣхъ странствующихъ проповѣдникахъ, которые въ рядѣ философовъ, съ навязчивой безцеремонностью и съ бьющимъ на эффектъ ничинствомъ ходили изъ города въ городъ, — удивительное явленіе, имѣющее болѣе культурно-историческій, чѣмъ научный интересъ. Главными типами являются: Деметрій, современникъ Сенеки, Эномай Галарскій (при Адрианѣ) въ особенности же Демонактъ (о которомъ даетъ свидѣнія сочиненіе, дошедшее подъ именемъ Лукіана; срав. также *H. V. Fritzsche*, De fragm. D. philos., Rostock und Leipzig 1866) и Перегринъ Протей (странную смерть котораго описалъ Лукіанъ). Срав. *J. Bernays*, Lucian und die Kyniker (Berl. 1879).

Хотя вначалѣ, въ особенности у Хризиппа, стоицизмъ и представляется совершенно законченной научной системой, которая лишь мало-по-малу начинаетъ утрачивать опредѣленность своихъ отдѣльныхъ ученій и подъ конецъ вырождается въ безцвѣтное съ философской стороны морализованіе, но уже съ самаго начала въ немъ отсутствуетъ та органическая связь всѣхъ частей, какую представляютъ заключительныя системы греческой философіи. Въ ученіи Зенона и Хризиппа тѣсно связаны между собою нѣкоторые элементы древнѣйшей науки; но связь эта логически не необходима и не неизбѣжна. Поэтому *электическое развитіе*, какое получила стоическая школа, не есть что-то пришедшее извнѣ, но исходъ обусловленный уже изначала ея собственною сущностью.

Какъ бы ни были многочисленны аналогическія отношенія между различными частями стоической системы, все же нельзя не признать, что ея этическое философія.

ское учение о подчиненіи міровому закону по крайней мѣрѣ такъ же хорошо могло бы согласоваться и съ идеалистической метафизикой, какъ и съ ея материализмомъ; и точно также ясно, что ея основное антропологическое представление о тождествѣ человѣческой души съ мировымъ разумомъ могло бы съ такимъ же правомъ быть положено въ основаніе рационалистической теоріи познанія, какъ и въ основаніе ея сенсуализма и номинализма. Дѣло въ томъ, что ученія стоицизма не созданы органически, а пригнаны, правда съ большой способностью къ комбинаціи и съ тонкимъ искусствомъ; они образуютъ хорошо согласованную систему, но она не составляетъ единого цѣлаго: поэтому-то впоследствии они и могли быть раздѣлены относительно легко.

Школьное раздѣленіе философскихъ изслѣдованій на логику, физику и этику особенно рѣзко проводится и у стоиковъ, но центръ тяжести ихъ ученія находится всегда въ *этикѣ*. Учить добродѣтели, т.-е. искусству жить, составляетъ для всѣхъ ихъ цѣль и сущность философій, причемъ всѣ они сплошь понимаютъ добродѣтель въ практическомъ смыслѣ правильнаго поведенія. И лишь поскольку послѣднее считается ими, по принципу Сократа, тождественнымъ съ правильнымъ познаніемъ, ихъ этика нуждается въ двухъ другихъ наукахъ, какъ въ своемъ обоснованіи.

Однако, установленному такимъ образомъ общему взаимоотношенію частей философій ихъ отдѣльная разработка соответствуетъ такъ мало, и отдѣльныя физическія и логическія ученія Стои находятся въ столь слабой связи съ ея этикой, что воплѣтъ понятно, если уже вначалѣ членъ школы, такъ близко стоявшій къ чистому цинизму, какъ Аристонъ, считалъ эти побочныя науки бесполезными, и если позднѣе первоначальныя физическія и логическія ученія Стои, заимчившись сперва другія, были, наконецъ, совсѣмъ оставлены въ сторонѣ. Тщательность, съ которой въ древнѣйшей Стои наряду съ общей этической цѣлью разрабатывались физика и логика, доказываетъ скорѣе, что она еще не воплѣтъ утратила научный интересъ; это направленіе, выразившееся также въ многочисленныхъ, и именно спеціально историческихъ трудахъ школы, формулировалъ Герилль, объявивъ (въ духѣ Аристотеля) науку высшимъ благомъ.

G. J. Diehl, Zur Ethik des Stoikers Zeno, (Mainz 1877).—F. Ravaisson, De la morale des St. (Paris 1850).—M. Heinze, St. ethika ad origines suas relata (Naumburg 1862).—Küster, Grundzüge der stoischen Tugendlehre (Berl. 1864).—Th. Ziegler, Geschichte der Ethik I, 167 ff.

Центральнымъ пунктомъ стоическаго ученія служитъ *идеаль мудреца*: оно рисуетъ его совершенно по образцу Сократа и Антисоева. При этомъ основнымъ мотивомъ является стремленіе изобразить совершеннаго человѣка, абсолютно свободнаго отъ вліяній окружающей жизни. Этотъ идеаль опредѣляется поэтому прежде всего *отрицательно*, т.-е. какъ независимость хотѣнія и

поступковъ отъ аффектовъ. Эта *анатія* мудреца состоитъ въ томъ, что онъ отказывается въ своемъ согласіи (*συγκατάθεσις*), (которое такимъ образомъ составляетъ сужденіе о цѣнности, а вслѣдствіе этого и волевою функцію) переходящимъ надлежащую мѣру естественнымъ влеченіямъ, изъ которыхъ возникаютъ аффекты. Слѣдовательно мудрецъ испытываетъ влеченіе, но не даетъ ему сдѣлаться аффектомъ, и достигаетъ этого тѣмъ путемъ, что не считаетъ предмета этого влеченія ни благомъ, ни зломъ. Ибо для него — совершенно въ духѣ цинизма — добродѣтель не только высшее, но и единственное благо.

M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina (Berlin. 1861). — *O. Apelt*, Die stoischen Definitionen der Affecte und Poseidonius (Jahrb. f. Philos. 1885).

Интеллектуализмъ этической психологіи, бывшій уже у Сократа необходимымъ сопутствующимъ элементомъ эдемизма, особенно рѣзко проявляется у стоиковъ вслѣдствіе того, что они ищутъ сущность аффекта въ оценивающимъ сужденіи, причѣмъ это послѣднее для нихъ непосредственно тождественно съ состояніемъ воли и чувства. Желать чего-нибудь и считать что-нибудь благомъ — лишь два выраженія для одного и того же понятія. Чрезмѣрность стремленія (*ὄραυ, πλεονάζουσα* — чрезмѣрное влеченіе) увлекаетъ силы души (*ἡγεμονικόν* — господствующая часть) къ неправильному сужденію и тѣмъ самымъ къ противоразумному и противосестественному возбужденію (*ἀλογος καὶ παρά φύσιν ψυχή: κίνησις* — безразсудное и противное природѣ души движеніе), именно въ этомъ и состоитъ *παθος* (*perturbatio*). Какъ основные виды его, Стоя опредѣляютъ: удовольствіе и неудовольствіе, желаніе и страхъ; къ нимъ и къ ихъ многочисленнымъ подраздѣленіямъ она относится, какъ къ чему-то болѣзненному, отъ чего должень освободиться мудрецъ, являющійся такимъ образомъ истинно здоровымъ.

Подобно тому, какъ аффектъ состоитъ въ ложномъ сужденіи и въ связанномъ съ нимъ душевномъ разстройствѣ, добродѣтель мудреца, опредѣляемая со своей *положительной* стороны, заключается въ усмотрѣніи разума и въ вытекающей отсюда силѣ воли: добродѣтель есть разумъ, самъ себя опредѣляющій и теоретически, и практически (*recta ratio*). Дастъ-ли человѣкъ распоряжаться собою этому разуму или аффектамъ, зависитъ отъ него самого, т.-е. это опредѣляется не извнѣ, но вліяніями окружающей жизни, а его собственной внутренней сущностью.

Содержаніемъ того усмотрѣнія, въ слѣдованіи которому состоитъ добродѣтель, служитъ «природа» (*φύσις*), тождественная съ разумомъ (*λόγος*) по основной мысли стоиковъ. Именно подъ природой они подразумѣваютъ часть общую природу вещей, частью же человѣческую природу. Въ то время, какъ аффектъ

противенъ и природѣ, и разуму, мудрецъ поступаетъ сообразно и съ той, и съ другимъ, когда приводитъ свою волю въ согласіе съ общимъ закономъ природы и подчиняется ему, вслѣдствіе чего онъ дѣйствуетъ только такъ, какъ того требуетъ разумная природа человѣка. *Повиновеніе міровому закону* составляетъ этической принципъ Стои, которая чрезъ это получаетъ уже съ самаго начала *религиозную окраску*.

Этический дуализмъ стойковъ своимъ противопоставленіемъ естественнаго противоестественному, а также и своимъ отождествленіемъ естественнаго съ разумнымъ возвращается къ основной мысли софистическаго просвѣщенія (стр. 103), но уклоняется отъ рѣзкаго заключенія дилеммы объ антитезѣ природы и цивилизаціи; этотъ дуализмъ объясняетъ противоестественное преимущественно перевѣсомъ индивидуальныхъ побужденій въ жизни, естественное же, напротивъ того, — присущимъ каждому и во всѣхъ одинаковымъ разумомъ. Последняя мысль, ведущая къ нравственно-религиозному принципу подчиненія міровому разуму, есть явное возобновленіе гераклитоваго ученія о логосѣ (см. стр. 46—49). Сравни. *M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philos.* (Oldenburg 1872).

Но въ метафизическомъ развитіи этого ученія нисколько образомъ нельзя соединить возможность явленій противоразумныхъ и противоестественныхъ, какія будто бы встрѣчаются въ аффектахъ, съ представленіями стойковъ о рокѣ и провидѣніи: этический дуализмъ и метафизическій монизмъ находятся въ неразрѣшимомъ противорѣчій. Оно было сознано стойками въ видѣ вопроса о свободѣ воли и отвѣтственности, — этихъ этическихъ постулатовъ, соединеніе которыхъ съ естественною необходимостью всего бывающаго представило намъ съ самаго начала такія затрудненія, которыя можно рѣшить лишь кажущимся образомъ.

Если положительнымъ содержаніемъ добродѣтели считалось *βιολογικόνος τῆ φύσεως ζῆν* (жить согласно съ природой), причѣмъ подѣ «природой» разумѣлась всеобщая законѣрность вселенной, то здѣсь еще не доставало принципа нравственности, который имѣлъ бы свое особое, собственное содержаніе; въ виду этого въ стоической школѣ, съ одной стороны, понимали подѣ *φύσις*: чловѣческую природу, конечно, принимая во вниманіе ея единство съ міровымъ разумомъ (по Спевзиппу), съ другой же стороны, подчеркивали чисто формальный характеръ послѣдовательности и согласованія разума съ самимъ собой (просто *βιολογικόνος* — согласно). Въ этомъ смыслѣ (приближающемся къ категорическому императиву) держались стоицизма желѣзные государственные мужи Рима. Во всякомъ случаѣ положеніе о подчиненіи міровому разуму въ связи со стоической метафизикой осталось лишь пустою формой, нашедшей свое живое содержаніе только въ христіанскомъ принципѣ любви.

Какъ ни мало, такимъ образомъ, могли стоики теоретически выяснить противоположность разумнаго и противоестественнаго, все же за ними остается та заслуга, что, подчеркивая эту противоположность и опредѣлявъ добродѣтель, какъ подчиненіе міровымъ законамъ, они внесли въ этику принципъ *долга*, и болѣе энергично подчеркивали противоположность между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть. Въ связи съ этимъ находится и то *нессимистическое*

воззрѣніе, которое по большей части было у стоиковъ относительно громаднаго большинства людей и даннаго положенія вещей.

Сократовское понятіе стоиковъ о добродѣтели сосредоточиваетъ въ практической разсудительности (φρόνησις) всю совокупность нравственной жизни и допускаетъ многообразіе добродѣтелей лишь въ смыслѣ прихвѣнія этой единичной основной добродѣтели — разсудительности къ различнымъ предметамъ: такимъ образомъ у нихъ выводились, наиримѣрь, четыре платоновскія основныя добродѣтели; при этомъ, однако, слѣдовало твердо держаться мысли объ единствѣ добродѣтели и принимать, что всѣ эти единичныя видоизмѣненія ея въ своей неразрывной связи не только составляютъ постоянное свойство (διδασκία) мудреца, но и участвуютъ въ каждомъ изъ его поступковъ.

Единство и совершенство, которыя стоики (развивая дальше мегарскія и циническія мысли) признавали существенными признаками понятія о добродѣтели и идеала мудреца, привели ихъ въ первомъ основномъ очеркѣ ихъ системы къ ученію о томъ, что этотъ идеаль или достигается вполнѣ, или же совсѣмъ не достигается, но что ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ нѣтъ различныхъ степеней этической цѣнности. Люди или добродѣтельны, (σπουδαῖοι) или порочны (φαῦλοι), и къ послѣднимъ принадлежатъ всѣ тѣ, которые не достигли идеала мудрости, все равно — стоятъ-ли они къ нему ближе или они дальше отъ него. Всѣ они глупцы и дуневнобольные. Точно также всѣ добродѣтельные поступки (κατορθώματα), считались древними стоиками равноцѣнными между собой въ этическомъ отношеніи, равно какъ и всѣ грѣхи (ἀμαρτήματα). И съ тѣмъ же ригоризмомъ объявляютъ они добродѣтель единственнымъ благомъ, порокъ единственнымъ зломъ, все же лежащее между ними — ἀδιάφορα (безразличнымъ).

Послѣднее опредѣленіе приподило въ прикладной морали къ разнымъ опаснымъ выводамъ, въ которыхъ стояки — конечно, больше въ теоріи, чѣмъ на практикѣ — сходились съ циниками. Такъ какъ этической оцѣнкѣ они подвергали только настроеніе, то они и дѣлали мудреца въ принципѣ равнодушнымъ къ требуемымъ обичаямъ внѣшнимъ формамъ поведенія. Также и въ ученіи о благахъ они полемизировали противъ эрицатетическаго живннц о томъ значеніи, которое будто бы имѣютъ дары судьбы для совершеннаго блаженства. Особенно характерно ихъ отношеніе къ жизни, какъ къ ἀδιάφορον (къ безразличному) которое и теоретически, и практически выставило самоубійство, какъ позволительное для мудреца.

Однако, этотъ строгій дуализмъ не могъ удержаться на продолжительное время, и мало-по-малу школа стала ставить между мудрецомъ и глупцомъ стремящагося человека (προσέκτετον), между добродѣтельнымъ поступкомъ и грѣхомъ — надле-

жащій постунокъ (τὸ καθήκον) и въ громадномъ промежуткѣ, раздѣляющемъ высшее благо отъ зла, стала различать προῦρμενα (предпочтительное) и ἀποπροῦρμενα (достойное быть отвергнутымъ).

Въ принципѣ стоики—самые рѣшительные доктринеры, какихъ только видѣлъ древній міръ, и въ этомъ отношеніи Стоя была, правда, школой выработки характера, но также и школой ни на что незыряющаго упорства (Жалость); на практикѣ, однако, выступаютъ, смотря по личности, самые разнообразныя отѣпки и примѣненія къ потребностямъ дѣйствительной жизни, которое идетъ рука объ руку съ приближеніемъ школы къ перипатетическому и академическому учению. Этимъ устранивается мало-по-малу тотъ совершенно непедагогическій характеръ, который первоначально имѣла постановка идеала мудреца; его мѣсто заступаетъ у позднѣйшихъ моралистовъ какъ разъ обратное—увѣщательное разсмотрѣніе того, какъ можно сдѣлаться мудрецомъ.

Κατόρθωμα (дѣятельность мудреца, вытекающая изъ правильнаго настроенія) и Καθήκον (соотвѣтствующее высшимъ требованіямъ поведенія обывленнаго стремящагося человѣка) находятся, приблизительно, въ томъ соотношеніи, которое новѣйшая нравственная философія опредѣляетъ, какъ противоположность правдивности и законности; постановка этого различія есть также признакъ того, что мысль осуществить идеалъ мудреца, съ теченіемъ времени, уступаетъ мѣсто болѣе скромному стремленію—всего лишь приблизиться къ этому идеалу.

Индивидуалистическая тенденція, высказывающаяся въ обрисовкѣ идеала самодовлѣющаго мудреца, уравнивается въ стоической этикѣ понятіемъ о подчиненіи міровому закону и подразумевается въ этомъ понятіи общностью всѣхъ разумныхъ существъ. Поэтому стоики признаютъ стремленіе человѣка къ жизни въ обществѣ естественнымъ и разумнымъ влеченіемъ; но они видятъ осуществленіе его только въ дружественной связи отдѣльныхъ мудрецовъ, съ одной стороны, и въ разумномъ общеніи всѣхъ людей—съ другой. Все же не совпадающее ни съ той, ни съ другимъ—національная жизнь съ ея своеобразными политическими формами—считается стоикомъ болѣе или менѣе историческимъ ἀδιόφορον (безразлично), которому мудрецъ долженъ покориться, какъ факту, навязанному ему со стороны окружающей жизни, но отъ котораго онъ долженъ держаться возможно дальше. Историко-національныя различія исчезаютъ передъ разумомъ, который всѣмъ даетъ одинаковый законъ и одинаковое право: точка зрѣнія стоическаго мудреца—*космополитизмъ*.

Въ замѣчательномъ синтезѣ индивидуализма и универсализма, которыми отличается стоицизмъ, характерно то, что въ своей соціальной теоріи онъ

отъ индивидуума непосредственно переходить къ самому обширному обществу. Правда, позднѣйшіе эллистическіе стоики усердно занимались теоріей государственнаго права, причемъ во многихъ случаяхъ слѣдовали мыслямъ Аристотеля; но идеаломъ школы все-же остается всемірное гражданство, братство всѣхъ людей, этико-правовое уравненіе сословныхъ и національныхъ различій. Изъ этихъ мыслей произошли начатки естественнаго права или рациональнаго права, которое позднѣе было положено въ основаніе научной теоріи римскаго права¹⁾; эти мысли отражаютъ въ теоретической формѣ то уравненіе историческихъ различій, которое совершалось среди античнаго человечества въ началѣ нашей эры, и дѣлаютъ стоицизмъ какъ бы *философией идеаловъ римскаго государства*.

Съ этими этическими ученіями очень своеобразно связывается у стоиковъ совершенно *материалистическая метафизика*. *Монистическое* направленіе послѣдней находится въ связи съ ихъ этическимъ принципомъ и развивается въ явной полемикѣ противъ аристотелевскаго дуализма. Но, неспособные къ творчеству, стоики возвращаются къ наивному материализму досократовской натурфилософіи, усвоенной ими въ формѣ гераклитовскаго ученія, и рѣшительно утверждаютъ, что ничто не дѣйствительно, кромѣ тѣла. При этомъ они, конечно, признаютъ въ отношеніяхъ отдѣльныхъ вещей аристотелевскій дуализмъ страдательнаго и дѣятельнаго принципа, — движимаго вещества и движущей силы (*πάθος* и *κίνησις* — страдающее и творящее), и придаютъ единой мировой силѣ всѣ признаки гераклитовскаго *λόγος*'а (разума) и анаксагоровскаго *νοῦς*'а (ума); но они особенно рѣзко выставляютъ на видъ матеріальность этой разумной мировой силы.

Въ своемъ сознательномъ материализмѣ стоики дошли до того почти ребяческаго заключенія, что стали признавать свойства, силы и дѣятельности тѣла опитъ-таки тѣлами, пространственно проникающими (*κράσις δι' ἑλάνου* — смѣшеніе въ лѣдомъ) въ первыя: это до нѣкоторой степени напоминаетъ гомеомеріи Анаксагора. Точно также стоики считали величина времени и тому подобнае «тѣлами»; но утверженія эти не доказываютъ ничего другаго, кромѣ доктринерскаго упрямства ихъ авторовъ.

H. Siebeck, *Der Zusammenhang der aristotelischen und stoischen Naturphilosophie* (in den Untersuchungen, Halle 1873).

Единую мировую силу, которая есть Богъ и которая по своему собственному внутреннему закону разума превращается въ міръ, стоики ищутъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ въ *огни*. По-

¹⁾ Сравни M. Voigt, *Die Lehre* (Leipzig, 1856) особ. p. 81 ff. von *jus naturale* etc. bei den Römern |

слѣдній они вполнѣ сознательно представляютъ себѣ, какъ нѣчто тождественное съ матеріальнымъ первоначествомъ и съ разумнымъ духомъ, и такимъ образомъ они возвращаются отъ рефлектирующаго обособленія, характеризующее время эпигоновъ, къ наивно смутному монизму былыхъ временъ. Такимъ образомъ, ихъ огонь, съ одной стороны, есть первоначество (*ἀρχή* — первоначало въ смыслѣ милетскихъ философовъ), съ другой — духовная первосущность, міровая душа, вседвижущій и образующій разумъ, который, какъ божественное дыханіе жизни (*πνεῦμα*), проникаетъ весь, происшедшій изъ него же, міръ единичныхъ вещей и властвуетъ надъ нимъ: это рождающій міровой разумъ — *λόγος* *ἐκπαιρητικός*.

Въ началѣ міра огонь произвелъ изъ себя воздухъ, воду и землю, такъ что послѣдніе болѣе легкіе элементы противостоятъ въ качествѣ дѣйтельнаго и созидающаго принципа двумъ другимъ болѣе коснымъ, какъ матеріи; но въ жизненномъ процессѣ вселенной первоогонь долженъ снова постепенно принять въ себя міръ единичныхъ вещей и, наконецъ, поглотить его въ себя при общей катастрофѣ (*ἐκπύρωσις* — воспламененія). Весь этотъ ходъ міровыхъ событій настолько обусловленъ во всѣхъ своихъ частностяхъ божественной первосущностью, что періодически повторяется совершенно одинаковымъ образомъ. Поскольку божество, какъ тѣло, дѣйствуетъ съ естественной необходимостью, оно составляетъ безусловное опредѣленіе всѣхъ единичныхъ вещей и ихъ движеній, ихъ судьбу (*εἰραρμένην*); поскольку же оно, какъ духъ, дѣйствуетъ цѣлесообразно, оно есть провидѣніе (*πρόνοια*). При такомъ отождествленіи, для стоика было понятно само собой, что естественные процессы могутъ приводить лишь къ совершеннымъ и цѣлесообразнымъ образованіямъ и отношеніямъ.

Во всѣхъ этихъ ученіяхъ мы не находимъ ни новыхъ понятій, ни новыхъ точекъ зрѣнія: основное воззрѣніе Гераклита дополнено аристотелевскими и платоновскими понятіями, не сдѣлавшись черезъ это болѣе пригоднымъ въ научномъ отношеніи. Поэтому нечего искать у стоиковъ достойнаго упоминанія развитія познанія природы: въ частностяхъ, напр., въ астрономіи, они примыкаютъ главнымъ образомъ къ перипатетикамъ; въ общемъ же разработка ими этихъ вопросовъ, по сравненію съ детальнымъ изслѣдованіемъ Аристотеля, является какъ возвратъ къ древнѣйшему метафизическому направленію.

Пантактическій характеръ этого воззрѣнія на природу приводитъ стоиковъ къ *естественной религіи*, которая въ то же время есть и религія разума.

Характернымъ ея памятникомъ является гимнъ Зевсу Клеанов (сохранился у Stob. Ecl. I, 30). Въ ея духѣ дѣлали они самое широкое употребленіе аллегорическаго истолкованія мифовъ. Въ связи съ этимъ находится ихъ *телеология*, которую они, однако, съ мелочнымъ антропоморфизмомъ сводили къ восхваленію явленій природы, какъ полезныхъ человѣку для удовлетворенія его потребностей; и въ этомъ отношеніи они какъ бы предупредили безвкусицу философіи просвѣщенія 18 в. Великіе этические принципы платоновской и аристотелевской телеологии сводятся у стоиковъ къ жалкимъ утилитарнымъ соображеніямъ, которыя тѣмъ характернѣе, чѣмъ меньше находятъ онѣ опорныхъ точекъ въ стоическомъ ученіи о благахъ.

Пантеистскій детерминизмъ стоической метафизики находится въ неразрѣшимомъ противорѣчій съ ея этическимъ дуализмомъ: насколько одинъ оптимистиченъ, настолько другой пессимистиченъ. Что все зло совершается *παρὰ φύσιν* (помимо природы), это разсматривается, какъ основной этической фактъ, тогда какъ по метафизическому принципу это невозможно. Это противорѣчіе было, повидимому, до известной степени сознано нѣкоторыми стоиками, и послужило поводомъ къ отступленіямъ въ область разсужденій о соединимости зла въ мірѣ со всемогуществомъ Божиимъ, которыя впоследствии стали называться *теодицеями*.

Общимъ физическимъ предположеніямъ соответствуетъ и стоическая *антропология*. Тѣло, иѣлесообразно составленное изъ болѣе грубыхъ элементовъ, проникнуто на всемъ своемъ протяженіи и опредѣляется во всѣхъ своихъ функціяхъ душою—теплымъ дыханіемъ (*πνεῦμα ἔνθερμον*), которое, какъ истечение божественной міровой души, составляетъ единую, направляющую жизненную силу человѣка (*τὸ ἡγεμονικόν*)—его разумъ; онъ есть причина физиологическихъ функцій, языка, представленій и желаній; главное мѣсто его пребыванія находится въ груди.

Indw. Stein, Die Psychologie der Stoa (2 Bde. Berlin 1886—88).

Равенство сущностей человѣческой и божественной души (которое подобнымъ же образомъ проповѣдывалось и досократовской философией) было разсматриваемо стоиками съ этической и съ религіозной стороны: ему соответствуетъ аналогія между отношеніемъ человѣческой души къ ея тѣлу и отношеніемъ божественнаго разума къ вселенной.

Совершенно послѣдовательно приписывали стоики душѣ человѣка не абсолютное безсмертіе, но — самое большее — продолженіе ея существованія до *ἐκπύρωσις* (воспламененія), до возвращенія всѣхъ вещей въ божественную перво-душу; но и это послѣднее преимущество нѣкоторые стоики сохраняли лишь за душами мудрецовъ, тогда какъ души *φάρμακ* (ничтожныя) распадаются, по ихъ мнѣнію, вмѣстѣ съ тѣлами.

При этомъ основное противорѣчіе въ стоической антропологии (какъ и во всей ихъ системѣ) состоитъ въ томъ, что ихъ теоретическое ученіе представляетъ естественно необходимой ту самую разумность, которая по этическому постулату можетъ составлять только идеалъ, такъ что фактическая неосуше-

ствимость послѣдняго становится непонятной. Это противорѣчіе объясняется тѣмъ, что вся теоретическая философія Стои была начертана только съ точки зрѣнія той разсудительности, которая должна руководить совершеннымъ мудрецомъ въ его дѣйствіяхъ. То же противорѣчіе проявляется и въ области ученія о познаніи, гдѣ этотъ *ἐμφυτός πνεῦμα* (врожденный духъ), истечение божественнаго разума, представляется, какъ *tabula rasa*, которая не обладаетъ своимъ разумнымъ содержаніемъ съ самаго начала, какъ бы можно было ожидать согласно этому ученію, но приобретаетъ его постепенно черезъ воздѣйствіе чувствъ.

Традиціей цинизма и его оппозіціей противъ Академіи слѣдуетъ объяснять то, что стоики связывали со своимъ ученіемъ о міровомъ разумѣ *сенсуалистическую и номиналистическую теоріи познанія*, причемъ въ этой послѣдней—также механически, какъ и въ своей этикѣ—пытались присоединить къ основному принципу обособленія личности мысль о существованіи чего-то общеобязательнаго; этого они также мало могли избѣжать тутъ, (какъ и тамъ. Душа, учить Стоя, первоначально подобна неисписанной навоощенной дощечкѣ, на которой представленія (*φαντασίαι*) вызываются лишь воздѣйствіемъ вещей. Каждое первоначальное представленіе есть отпечатокъ (*τύπωσις*) въ душѣ или какъ сказалъ Хризиппъ, чтобы смягчить грубую матеріальность этого воззрѣнія) измѣненіе (*ἐτεροίωσις*) души, и относится поэтому всегда къ единичнымъ вещамъ или состояніямъ. И лишь въ силу воспоминанія и возможныхъ, благодаря ему, умозаключеній, возникаютъ—какъ чисто субъективные образы—понятія (*ἐννοιαί*), поэтому имъ не соответствуетъ ничего дѣйствительнаго въ томъ смыслѣ, какъ—воспріятіямъ; остается неяснымъ, почему же, однако, Стоя ищетъ въ нихъ сущность всякаго научнаго познанія ¹⁾).

Понятія образуются изъ воспріятій, частью ненамѣренно посредствомъ естественно необходимаго механизма представляванія, частью же путемъ сознательнаго размышленія. Первые считаются столками естественными продуктами, которые поэтому возникаютъ (*χαίρει ἐννοιαί* — обидія понятія) у всѣхъ одинаково и вслѣдствіе этого должны быть разсматриваемы, какъ нормы разумнаго познанія, какъ обязательное предположеніе (*πρόληψις*). Въ этомъ смыслѣ *consensus gentium*, какъ обладаніе понятіями, достигаемое всѣми людьми съ есте-

¹⁾ Справ. Zeller, IV², 77 ff.

ественною необходимостью, играло важную роль въ стоической аргументаціи—именно въ области этики и религіи.

Что же касается до научнаго образованія понятій, то стоики трудились много и большею частью съ совершенно безплоднымъ формализмомъ надъ детальною разработкою аристотелевской логики, которую они слѣвали съ грамматическими изысканіями. Но въ виду гипотетическаго характера логической истины, особенно подчеркиваемаго ими въ ученіи объ умозаключеніяхъ, нуждались они въ *критеріи истины* для тѣхъ первоначальныхъ представленій, отъ которыхъ должна отправляться логическая работа мышленія, и нашлп его въ той *непосредственной очевидности*, съ которой нѣкоторыя представленія, въ противоположность другимъ, навязываются душѣ и съ естественною необходимостью вынуждаютъ ея согласіе (*συγκτάδωσις*). Такое представленіе они называли *φαντασία καταληπτική* (постигнутое представленіе); они находили его частью въ ясныхъ и несомнѣнныхъ воспріятіяхъ, частью же въ *λογισμῶν ἐνομοίῳ* (общія понятія).

В. Hirzel, De logica stoicorum (Berlin 1879).

Подъ общимъ именемъ логики, употребленнымъ ими впервые, какъ терминъ, стоики понимали также и грамматическія, и риторическія изслѣдованія. Въ грамматикѣ они, особенно же Хризпій, своими фактическими и терминологическими положеніями имѣли опредѣляющее вліяніе далеко за предѣлами древности. Справ. *Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten* (Bonn 1841). — *Schömann, Die Lehre von den Redeteilen nach den Alten dargestellt und beurteilt* (Berlin 1862). — *Steinhilf, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* (Berlin 1863).

О формальной логикѣ (диалектикѣ) стоиковъ. Ср. *C. Irantl, Gesch. d. Log.* I, 401 ff. Отдѣльна изслѣдованіе о критеріи истины отъ изслѣдованія о правильномъ умозаключеніи, они преобразовывали аристотелевскую логику въ чисто формальную науку, но тѣмъ самымъ впади въ неизбежное, при такой узкой точкѣ зрѣнія, измелъчаніе, въ разработку разныхъ, лишенныхъ всякаго содержанія, тонкостей. Аристотелевская аналитика является всегда тѣми рамками, въ которыя она съ ненужными терминологическими измѣненіями включала свою искусственную систему. Въ принципиальномъ отношеніи они не внесли туда ничего важнаго. Также и въ упрощеніи ученія о категоріяхъ [они признавали только слѣдующіе четыре категоріи: *ὁμοειρέτων* (субстратъ), *ποιόν* (качества), *πὸς ἕχον* (качество принадлежности), *πρὸς τι πὸς ἕχον* (кач. принадлежности, зависящей отъ отношенія къ другому)] они имѣютъ уже предшественника въ лицѣ самаго Аристотеля (ср. стр. 215). Справ. *A. Trendelenburg, Geschich. der Kategorienlehre* (Berlin 1846) p. 217 ff.

Различеніе общихъ представленій, невольна возникающихъ подъ вліяніемъ механизма представлванія, отъ образованныхъ научнымъ сознаніемъ дѣнно и въ психологическомъ, и въ логическомъ отношеніяхъ. (Справ. *Lotze, Logik.* [1874] § 14), по примѣненіе стоиками этого различенія къ теоріи познанія

очень неудачно, къ тому же, съ другой стороны, они, согласно своему этическому принципу, все таки приписывали полную достовѣрность только наукъ, какъ системъ созвательно образованныхъ понятій (Diog. Laert. VII, 47; Stob. Ecl. II, 128).

§ 47. Съ философской стороны еще менѣе оригинальнымъ, но болѣе цѣльнымъ и болѣе законченнымъ является эпикуреизмъ; въ немъ киренское мировоззрѣніе продолжалось и развивалось такимъ же образомъ, какъ циническое—въ стоицизмѣ. Но въ противоположность разнообразію и эклектической расплывчатости, пріобрѣтенныхъ стоицизмомъ въ теченіе столѣтій вслѣдствіе массы разрабатывавшихъ его представителей, эпикурейская система является уже въ лицѣ своего основателя законченной житейской мудростью, врядъ-ли измѣненной даже въ частностяхъ многочисленными послѣдователями, которыхъ она напла себѣ въ продолженіи всей древности.

Поэтому, наряду съ самимъ Эпикуромъ, основавшимъ въ 306 г. школу въ своемъ саду, въ Афинахъ, нельзя назвать другихъ самостоятельныхъ философовъ этой школы. Какъ литературные представители ея могутъ, пожалуй, быть упомянуты: Метродоръ изъ Лампсака, другъ основателя, Колотъ изъ того же города, Зенонъ изъ Сидона (ок. 100 л. до Р. X.), Федръ, котораго Цицеронъ слушалъ въ Римѣ ок. 90 г. до Р. X., Филодемъ, изъ Гадары, и въ особенности римскій поэтъ *Титъ Лукрецій Каргъ*.

Сравни. *P. Gassendi*, De vita moribus et doctrina Epicuri (Leyden 1647).—*G. Prezza*, Epicuro e l'Epicureismo (Florenz 1877).—*M. Guyau*, La morale d'Epicure (Paris 1878).—*P. v. Gizycki*, Über das Leben und die Moralphilosophie des E. (Halle 1879).—*W. Wallace*, Epicureanism (London 1880).—*R. Schwen*, Über griech. und römische Epicureismus (Tarnowitz 1881).

Какъ оригинальные источники подлежатъ разсмотрѣнію наряду съ тѣмъ, что осталось отъ Эпикура, — дидактическая поэма *Лукреція* — De rerum natura (издан. *Lachmann'a*, Berlin 1850 и *Jac. Bernays*, Leipz. 1852) и найденныя въ Геркуланѣ, — а именно принадлежащія Филодему, — сочиненія: *Herculaneisium veluminum quae supersunt* (первая серия—Neapel 1793—1855, вторая съ 1861). Сравни. *D. Comparetti*, La villa dei Pisoni (Neapel 1879).—*Th. Gomperz*, Herculaneisische Studien (Leipz. 1865). Изъ второстепенныхъ источниковъ древности слѣдуетъ указать на *Цицерона* (особенно De finibus и De natura deorum) и *Diog. Laert* B. 10.

Эпикуръ, сынъ афинянина изъ демоса Гаргетты, — кажется, школьнаго учителя, — родился въ Самосѣ въ 341 г. и выросъ въ скромной обстановкѣ. Онъ читалъ, правда, нѣкоторыхъ философовъ — особенно Демокрита, и, можетъ быть, даже слушалъ нѣкоторыхъ подвизавшихся въ Афинахъ старшихъ современниковъ, но во всякомъ случаѣ не получилъ основательнаго научнаго образованія, когда попытавъ свои силы, какъ учитель въ иныхъ мѣстахъ—

напримѣръ, въ Мителенѣ и Ламисакѣ. — онъ основалъ свою школу въ Аеннахъ, которая позднѣе стала называться (οἱ ἀπὸ τοῦ κήπου — получившіе названіе отъ садовъ, hortii) по тому саду, гдѣ онъ преподавалъ. Его ученію было въ духѣ времени, легко понятно, симпатично толпѣ и соответствовало ея образу мыслей; этимъ объясняется, что онъ, дѣйствуя наряду съ болѣе серьезными научными школами, все такъ встрѣчалъ большое сочувствіе и даже сдѣлался, благодаря своей личной обходительности, не ставившей, какъ другіе, такихъ высокаго и строгихъ требованій ни мышленію, ни образу жизни своихъ слушателей, высокоцитимымъ главой школы. Какъ таковой, онъ дѣйствовалъ до своей смерти въ 270 г. Онъ очень много писалъ ¹⁾, но сохранилось лишь немногое: три дидактическихъ письма и *Kόρινθ δόξα* (главнѣйшія положенія), по наряду съ этимъ большое число болѣе или менѣе длинныхъ отрывковъ. Превосходное все обнимающее и систематизированное собраніе ихъ издалъ въ недавнее время *H. Usener*, *Epistulae* (Leipz. 1887).

Близкій другъ и знаменитый сотрудникъ Эпикура — Метродоръ (ср. *A. Duening*, *De M. Epicurei vita et scriptis, cum fragm.*, Leipz. 1870) умеръ раньше него, и руководство школой перешло къ Гермарку. Начиная съ этого времени, упоминаются во множествѣ и послѣдователи, и главы школы (срв. *Zeller IV*², 368—378), рѣдко, однако, такъ, чтобъ они выступали опредѣленными съ философской стороны личностями. Колота мы знаемъ по сочиненію, которое, страннымъ образомъ, составлено Плутархомъ противъ него, какъ главы школы; Зенова и Федра — по свидѣтельству Цицерона, такимъ же образомъ и Филодема, сочиненія котораго были частью найдены въ Геркуланѣ. Срв. литературу у *Überweg-Heinze I*, 264 f.

Собственно у римлянъ, въ среду которыхъ Амафоній первый успѣшно ввалъ эпикуреизмъ, послѣдній приобрѣлъ много приверженцевъ, и въ особенности нашолъ онъ свое поэтическое изображеніе у *Лукреція* (98—54). Срв. *H. Lotze*, *Quaestiones Lucretianae* (Philol. 1852). — *C. Martha*, *Le poëme de Lucrèce* (Paris 1873). — *J. Wolffjer*, *L. philosophia cum fontibus comparata* (Gröningen 1877). Подробнѣе см. у *Überweg*'а p. 265 f.

О развитіи школы срвн. *K. Hirzel*, *Untersuch. in Cicero's philosophischen Schriften I*, 98 f.

Этика Эпикура воспроизводитъ гедоническую систему (§ 30) въ настолько болѣе зрѣлой формѣ, поскольку та еще юношеская непосредственность чувственного удовольствія, провозглашенная Аристиппомъ, уступила здѣсь мѣсто разсудочному взвѣшиванію, которое уже встрѣчалось у позднѣйшихъ киренцевъ. Ограниченіе философіи *изысканіемъ средствъ для достиженія личнаго блаженства* было всего рѣшительнѣе высказано Эпикуромъ и проведено имъ съ безопаднымъ устраненіемъ всякаго инаго интереса, въ особенности научнаго. Наука и добродѣтель не представляютъ для него ничего такого, что цѣнилось бы ради самого себя, но они имѣють цѣнность лишь

¹⁾ Срв. *Diog. Laert. X*, 26 ff.

какъ необходимыя средства для достиженія *удовольствія*—естественной и само по себѣ понятной цѣли всякаго хотѣнія.

Удовольствіе же есть не только положительное удовольствіе (которое надо называть удовольствіемъ въ узкомъ смыслѣ), происходящее отъ движенія, удовлетворяющаго потребности (*ἡδονή ἐν κινήσει*—удовольствіе, основанное на движеніи), но сюда же относится и гораздо болѣе цѣнное удовольствіе — *отсутствіе страданія*, связанное съ состояніемъ полного покоя, которое слѣдуетъ за удовлетвореніемъ всѣхъ потребностей (*ἡδονή κηλασφρακτικῆ*—удовольствіе установившееся). Такимъ образомъ, удовлетвореніе потребностей доставляетъ, пожалуй, нѣкоторое удовольствіе, но совершенное блаженство (*μακαρίως ζῆν*—блаженная жизнь) слѣдуетъ искать только въ *отсутствіи потребностей*. Оно есть здравье тѣла и спокойствіе души (*ἀταραξία*—невозмутимость).

Недостаточность научной подготовки Эпикура проявляется въ его неуверенномъ способѣ выраженій и въ недостаточной силѣ его аргументаціи; но она обнаруживается также и въ его пренебреженіи ко всякимъ чисто теоретическимъ занятіямъ. Онъ не понимаетъ научныхъ изслѣдованій, не приносящихъ прямой пользы: математика, исторія, специальное изслѣдованіе природы—ему чужды. Ученіе объ удовольствіи, называемое имъ этикой, составляетъ собственно всю его философію: лишь въ видѣ дополненій являются физика, которой надлежитъ выполнить опредѣленную этическую задачу; и только, поскольку она это дѣлаетъ, ея и разрабатываютъ, а съ другой стороны—какъ подготовительная и вспомогательная по отношенію къ ней дисциплина прибавляется еще кое-что изъ логики.

Много неясностей породило то обстоятельство, что Эпикуръ то подразумеваетъ подъ *ἡδονή* (удовольствіе) положительное удовольствіе, происходящее отъ удовлетворенія потребностей, то употребляетъ это слово въ болѣе общемъ смыслѣ, подразумевая подъ нимъ и болѣе цѣнную атаксію. Введеніе этого послѣдняго понятія принадлежитъ, вѣроятно, еще Демокриту (сравни стр. 143); опредѣленіе *παῖς*, какъ «бурь» и успокоенія, какъ *καταπραξία* (Diog. Laert X, 83) прямо напоминаетъ способъ выраженія великаго абдерита. Со стовической апатіей эта эпикурейская атаксія имѣетъ только отдаленное и то лишь внѣшнее сходство: первая есть этическая добродѣтель равнодушія къ аффектамъ, вторая же есть благо безстрастія, вытекающее изъ полного удовлетворенія всѣхъ желаній. Именно поэтому его можно достигнуть только посредствомъ ограниченія желаній—это поимя Эпикуръ такъ же, какъ и циники.

Въ виду этого Эпикуръ различалъ формально три рода потребностей: естественныя и необходимыя, естественныя, безъ которыхъ въ случаѣ необходимости можно обойтись, наконецъ воображаемыя, которыя ни необходимы, ни естественны. Безъ удовлетворенія первыхъ—нельзя жить, безъ удовлетворенія вторыхъ нельзя быть счастливымъ, третьи должны быть отвергнуты. Этимъ принята выставляемая циниками противоположность между естественнымъ и условнымъ, но рѣзкость ея смягчена въ томъ смыслѣ, что во второй катего-

рин нашло себѣ мѣсто многое такое, что отвергалось циниками, такъ какъ они признавали только первый родъ потребностей.

Что служить удовольствіемъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, это рѣшается исключительно чувствомъ (*πάθος*). Однако, наряду съ нимъ требуется—въ виду всего хода жизни—*οὐκία* (*σομμετρίας*—соразмѣрность) различныхъ удовольствій, причемъ должны быть приняты въ соображеніе и послѣдствія ихъ; а подобная оцѣнка возможна только при *υποστροφῆς τοῦ νοῦ* (*φρόνησις*—разсудительность), что и составляетъ основную добродѣтель мудреца, которая, смотря по различнымъ задачамъ этой оцѣнки, развивается въ различныя единичныя добродѣтели. Благодаря ей мудрецъ въ состояніи допускать различныя влеченія только по мѣрѣ ихъ цѣнности для цѣли общаго удовлетворенія, отводить должное мѣсто ожиданіямъ и опасеніямъ, освобождаться отъ воображаемыхъ представленій, чувствъ и желаній и находить въ правильно уравновѣшенномъ наслажденіи жизнью ту бодрость души, которая присуща ему одному.

Поэтому въ частностяхъ эпикурейскій идеалъ мудреца изображается почти сплошь тѣми же чертами, какъ и стоическій: и тутъ мудрецъ свободенъ, какъ боги; возвышаясь своею обдумывающей осмотрительностью надъ вліяніями окружающей жизни и внѣшней участью, онъ находитъ счастье только въ самомъ себѣ и въ своей добродѣтели, однажды пріобрѣтенной и не могущей быть снова утраченной. Однако, эпикурейское изображеніе мудреца нарисовано болѣе свѣтлыми красками, привѣтливѣе и радостяѣе, чѣмъ стоическое. Но если оно и избѣгаетъ стоической суровости, то, съ другой стороны, оно безсодержательнѣе: ему недостаетъ стоическаго чувства долга, подчиненія индивидуума общему закону и сознанія отвѣтственности. Правда, и Эпикуръ цѣнитъ духовныя наслажденія выше чувственныхъ, такъ какъ они болѣе способны вести къ идеалу душевнаго спокойствія; правда, онъ рекомендуетъ чистые и благородные нравы, утонченность въ обращеніи, благожеланіе и деликатность по отношенію ко всякому, все то, чѣмъ онъ самъ отличался въ высокой степени; но все же онъ совѣтуетъ это только потому, что для образованнаго грека всякая рѣзкость въ образѣ жизни должна была казаться нарушеніемъ эстетическаго наслажденія бытіемъ, ставшаго для него естественною потребностью. *Эстетическое на-*

слаженіе самимъ собою, вотъ въ чемъ состоитъ житейская мудрость эпикурейца: эгоизмъ сталъ чище, утонченнѣе, но тѣмъ же менѣе остался тѣмъ же эгоизмомъ.

Понятіе *φρόνησις* (разсудительность) построено у Эпикура почти такъ же, какъ было у Аристиппа, съ тою лишь разницею, что моментъ оцѣнки послѣдствій отдѣльныхъ наслажденій выдвинутъ больше, чѣмъ это было при случаѣ сдѣлано уже Аристиппомъ. Лишь на этомъ, а не на первоначальномъ различіи ихъ дѣйствій, основываетъ Эпикуръ и свое предпочтеніе духовнаго удовольствія передъ тѣлеснымъ; впрочемъ, при этомъ онъ придерживался, согласно своей сенсуалистической психологіи, того воззрѣнія, что первое всегда сводится въ концѣ концовъ на послѣднее.

Основной характеръ *этического* атолизма выказывается у Эпикура всего явнѣе въ его обсужденіи общественныхъ отношеній. Онъ не признаетъ естественной общности людей, но рассматриваетъ всѣ отношенія индивидуумовъ между собой, какъ такія, которыя зависятъ отъ произвола единичныхъ лицъ и отъ ихъ разумнаго обсужденія полезныхъ послѣдствій: онъ смотритъ на эти отношенія не какъ на высшія силы, но лишь какъ на самостоятельно избранныя средства для личнаго блаженства. Въ этомъ смыслѣ онъ отсовѣтываетъ мудрецу даже вступленіе въ брачный союзъ, угрожающій ему заботами и отвѣтственностью. Подобнымъ же образомъ онъ совѣтуетъ уклониться и отъ общественной жизни. Въ *государствѣ* онъ видитъ союзъ, происшедшій изъ потребности взаимной защиты, который созданъ путемъ размышленія отдѣльныхъ лицъ, и учрежденія котораго во всемъ объемѣ опредѣляются точкой зрѣнія общей пользы, эта цѣль права обуславливаетъ собой всюду съ одинаковой необходимостью нѣкоторыя самыя общія понятія, но подъ влияніемъ различныхъ обстоятельствъ они развиваются въ многообразіе отдѣльныхъ правовыхъ воззрѣній.

Достойнымъ мудреца видомъ человѣческаго общенія является одна *дружба*. Также и она, конечно, покоится, по мнѣнію Эпикура, на расчетѣ обоюдной пользы, но среди мудрыхъ и добродѣтельныхъ людей она возвышается до безкорыстнаго общежитія, въ которомъ *эдемонія* человѣка достигаетъ своей высшей степени.

Очень характерно въ эпикурейскомъ міровоззрѣніи, что его социальнымъ идеаломъ является чисто личное отношеніе—дружба, особенно культивировавшаяся въ школѣ и легко принявшая—въ связи съ остальными взглядами на мудреца—слащавый характеръ взаимнаго поклоненія. Обратной стороной медали

является *liber finibus*, (проживи незамѣтно), въ силу котораго равнодушіе къ политическимъ интересамъ и отвѣтственности, себялюбивое обособленіе индивида и упадокъ общенія въ государствѣ возносятся въ принципъ.

Это эгоистичное удаленіе въ частную жизнь сдѣлало эпикуреизмъ *реальной философией всемірной римской монархіи*: ибо самой твердой основой деспотизма была та страсть къ наслажденію, въ силу которой каждый старался снасти среди общей путаницы возможно болѣе личнаго довольства въ тишинѣ своей частной жизни.

Также и утилитарное ученіе Эпикура о государствѣ имѣетъ свои зародыши въ софистикѣ; но, повидимому, онъ первый принципиально провелъ его и при этомъ уже развилъ основныя черты той теоріи договора, при помощи которой въ эпоху просвѣщенія 17 и 18 вв. также старались объяснить государство, какъ продуктъ разумнаго размышленія эгоистичныхъ и самихъ по себѣ чуждыхъ государственности индивидуумовъ. Лукрецій характерно изобразилъ этотъ воображаемый переходъ человечества изъ состоянія «дикости» къ государственному союзу: V, 922 f.

Если усмотрѣніе разума должно даровать мудрецу душевный покой, то оно даруетъ его прежде всего тѣмъ, что освобождаетъ его путемъ правильнаго познанія отъ всякаго суевѣрія, отъ всѣхъ ошибочныхъ представленій о природѣ вещей и связанныхъ съ ними безумныхъ опасеній и надеждъ, могущихъ ложно направлять его волю; и въ этой мѣрѣ *φρόνησις* (разсудительность) имѣетъ не только практическое, но и теоретическое содержаніе. Для этой цѣли Эпикуръ считаетъ необходимымъ *физическое мировоззрѣніе*, которое исключало бы все мнѣшеское и чудесное, все трансцендентное и религіозное, все сверхчувственное и телеологическое; такое мировоззрѣніе находитъ онъ у Демокрита.

Срав. *Alb. Lange, Gesch. des Materialismus 2. Auflage (Iserlohn 1873) I, 74 ff., 97 ff.* Съ демокритовскимъ ученіемъ Эпикуръ, говорятъ, сзаконился чрезъ посредство Навзифана: во великомъ случаѣ это—самое значительное научное воздѣйствіе, испытанное имъ. Но онъ очень далеко отъ пониманія принципиальной связи мыслей демокритовской системы и отъ ея усвоенія: онъ выхватываетъ изъ мировоззрѣнія этого философа лишь то, что кажется ему пригоднымъ для его поверхностнаго просвѣтительства, и оставляетъ безъ вниманія все самое значительное въ философскомъ отишеніи. Отожествленіе его физическаго и метафизическаго ученія съ системой Демокрита, безъ сомнѣнія, всего болѣе способствовало отдаленію на долгое время справедливой оцѣнки научной величинѣ послѣдняго.

Поэтому *возобновленіе атомизма Эпикуромъ* касается, главнымъ образомъ, ученія о томъ, что ничто не дѣйствительно, кромѣ пустоты и атомовъ, и что все бываніе состоитъ исключительно въ движеніи послѣднихъ въ пустомъ пространствѣ

Основную же демокритовскую мысль о чисто механической естественной необходимости всякаго движенія Эпикуръ отклоняетъ. Первичное беспорядочное движеніе атомовъ, которое допускалъ Демокритъ, въ безконечномъ, незнающемъ никакихъ направленій пространствѣ онъ замѣняетъ первоначально равномѣрнымъ паденіемъ ихъ по направленію *сверху внизъ*,—«ливнемъ атомовъ»¹⁾; это движеніе атомовъ кажется ему въ силу показанія чувствъ чѣмъ-то абсолютно даннымъ²⁾. Но такъ какъ послѣ этого нельзя было бы объяснить встрѣчи атомовъ, то Эпикуръ допускаетъ, что отдѣльные атомы произвольно немного уклонились отъ этой отвѣсной линіи паденія. Черезъ это происходятъ ихъ столкновенія и вихревыя движенія, изъ которыхъ возникаютъ сочетанія атомовъ и, наконецъ, міры; такимъ образомъ, мировоззрѣніе Эпикура снова сливается съ демокритовскимъ, чтобы далѣе слѣдовать за нимъ безъ всякой самостоятельности. Но ему и важны только эти самыя общія основныя черты антитеологизма и антиспиритуализма: относительно всѣхъ частныхъ вопросовъ естествознанія онъ прямо объявляетъ, что совершенно безразлично, въ какомъ смыслѣ они будутъ рѣшены³⁾.

Послѣ изслѣдованій *Brieger'a* и *Lieftmann'a* (см. стр. 137) можетъ быть принято за достовѣрное, что грубо чувственное представленіе объ абсолютномъ паденіи атомовъ изъ демокритовскаго происхожденія, а является новымъ ученіемъ Эпикура. На это указывали уже *Lewes*, *Hist. of Phil.* I, 101.—*Guizot*, *Morale d'Épicure*, p. 74. Положительно засвидѣтельствовано это измѣненіе у *Plut. plac.* I, 3. Какъ искаженіе демокритовскаго ученія, оно превосходитъ изображеніе у *Цицерона*, *De fin.* I, 6. 17 ff. Срав. его же, *De fato* 20, 46. Если *Лукрецій* (II, 225 ff.) и вооружается противъ взгляда (считавшагося прежде демокритовскимъ), будто столкновенія атомовъ могутъ быть объяснены быстрѣйшимъ паденіемъ болѣе тяжелыхъ, то это, вѣроятно, относится къ гипотезамъ другихъ эпикурейцевъ, желавшихъ, можетъ быть — на почвѣ основанаго взгляда учителя—дѣйствовать въ духѣ детерминизма, къ чему, кажется, въ школѣ вообще существовала склонность.

Произвольное уклоненіе отъ отвѣснаго паденія, признаемъ котораго Эпикуръ разрушаетъ всю систему Демокрита, есть, слѣдовательно, явль разрѣшеніе имъ же созданнаго затрудненія. То обстоятельство, что Эпикуръ создавалъ ихъ себѣ, объясняется исключительно тѣмъ, что онъ болѣзливо впадалъ за истинность чувственнаго впечатлѣнія. Способъ, каковымъ онъ разрѣшалъ ихъ, вполне соответствуетъ его основному этическому воззрѣнію о метафизической самостоятельности индивидуума: онъ проводитъ полную аналогію между этимъ

¹⁾ *Incret. de rer. nat.* II, 222.

²⁾ *Diog. Laert.* X, 60.

³⁾ *Diog. Laert.* X, 87 ff.

уклопеніемъ атомовъ отъ лянн паденія и произвольными дѣйствіями людей, и въ обоихъ случаяхъ является онъ противникомъ главнаго ученія Демокрита объ εἰσαρρίστη (рокѣ).

Это антитеологическое воззрѣніе на природу, которое именно Лукреція детально разработалъ и распространилъ — слѣдую основной мысли (сравни стр. 67 прим. 1) Эпидокла—также и на кажуціяся цѣлесообразными органическія образованія, считается эпикурейцами освобожденіемъ отъ суевѣрій. Объ естественной религіи она такъ же мало говорятъ, какъ и о позитивной. Но за то Эпикуръ развилъ одну изъ демократовскихъ мыслей (см. стр. 144), чтобы населить интелмувдіи—пустыя пространства между безчисленными мірами—блаженными богами, которые, не заботясь объ этихъ мірахъ и вѣчно наслаждаясь своимъ самодовлѣющимъ покоемъ, являются просвѣтленными воплощеніями идеала мудреца, въ совершенномъ видѣ никогда не существующаго на землѣ.

Съ матеріалистической метафизикой соединяется и у Эпикура *грубо-сенсуалистическая теорія познанія* ¹⁾. Душа, матеріальность и смертность которой онъ особенно выдвигаетъ на видъ, получаетъ все содержаніе своихъ представленій чрезъ чувственное воспріятіе; и потому это послѣднее со своей непосредственной очевидностью (ἐνάρχησις) есть единственный критерій истины. Если, благодаря накопленію одинаковыхъ воспріятій, возникаютъ понятія (προλήψεις), и если изъ нихъ при размышленіи о причинахъ явленій слагаются мнѣнія (δόξαι), и предположенія (επιλήψεις), то единственнымъ критеріемъ ихъ истинности служить, опять-таки, подтвержденіе воспріятія.

Этими скудными положеніями ограничивается логика яли, какъ онъ называлъ ее, *каноника* Эпикура. Срав. Th. Tohte, Epikur's Kriterien der Wahrheit (Clausthal 1874). Теоріей образованія понятій и умозаключенія онъ вѣрнѣнно не занимался; въ его школѣ *Филодемъ* не безъ успѣха трудился надъ научнымъ образованіемъ гипотезъ и надъ вѣдуктивнымъ методомъ. Срав. Fr. Bahnsch, Des Epicureers Ph. Schrift περί σημείων καὶ σημειώσεων (Lyck 1879).— R. Philippius, De Ph. libro п. с. х. с et Epicureorum doctrina logica (Berlin 1881).— Срав. P. Natorp, Forschungen 209 ff.

2. Скептицизмъ и синкретизмъ.

Споръ о философской истинѣ, который съ величайшимъ оживленіемъ велся между четырьмя большими школами, и при томъ не только въ Афинахъ, но и въ остальныхъ центрахъ умственной жизни, особенно же въ Александріи и въ Римѣ, долженъ былъ бы

¹⁾ И соединяется при помощи диле- | зываетъ сравненіе съ Демокритомъ.
ко неорганической сляви, какъ пока-

вызвать въ непредубѣжденныхъ умахъ скептической вопросъ о возможности и предѣлахъ человѣческаго познанія, если бы даже этотъ вопросъ не былъ уже поднятъ въ болѣе ранній періодъ развитія греческой философіи и не оставался бы на очереди еще со временъ софистовъ. Тѣмъ понятнѣе дѣлается, что скептической образъ мыслей во время этой борьбы николь и въ противобѣсъ ей все болѣе и болѣе сплачивался въ систему, но въ то же время и онъ подчинился общему духу времени, и былъ приведенъ въ самую тѣсную связь съ вопросомъ о разумномъ устройствѣ жизни.

K. F. Staudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus (Leipzig. 1794 — 95).—N. Maccoll. The greek sceptics from Pyrrho to Sextus (Lond. and Cambridge 1869).

§ 48. Первый, приведшій въ систему скептицизмъ и придавшій ему этическую окраску, былъ *Пирронъ* изъ Элиды, дѣятельность котораго относится ко времени возникновенія стоической и эпикурейской школы; но дѣятельность эта состояла, главнымъ образомъ, въ личномъ преподаваніи, тогда какъ литературнымъ представителемъ его направленія былъ его ученикъ *Тимонъ* изъ Флиунта. Но уже самое содержаніе этого ученія обуславливало собой то, что оно не привело къ тѣсному школьному союзу; и потому оно исчезаетъ уже со слѣдующимъ поколѣніемъ.

Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme (Paris 1877).—R. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's phil. Schriften III, I. ff.—P. Natorp, Forschungen 127 ff.

О жизни *Пиррона* известно мало; она относится, приблизительно, ко времени отъ 365 до 275 г. Не лишено вѣроятія, что на родинѣ ознакомился онъ съ элдо-аретрійской, а также и мегарской софистикой (см. § 28); случился-ли это при посредствѣ Бризона, близкаго будтобы сннгомъ Стильпона, остается подъ большимъ сомнѣніемъ. Достоверной датой является то обстоятельство, что онъ вмѣстѣ съ Анаксархомъ (см. стр. 144), послѣдователемъ Демокрита, участвовалъ въ походѣ Александра въ Азію. Вислѣдствіи онъ жилъ и преподавалъ въ своемъ родномъ городѣ; объ его сочиненіяхъ ничего неизвѣстно.

Если идти рѣче о *скептической школѣ*, то по самой сущности дѣла это не есть организованный союзъ для научной работы, подобно четыремъ другимъ школамъ; хотя греческіе историки и здѣсь устанавливаютъ діадохіи, но и для этого, вѣ для послѣдующаго времени слѣдуетъ допустить, что подъ ними подразумѣвались только наиболѣе значительные представители скептического образа мыслей (ἀγῶνι). Къ нимъ принадлежатъ прежде всего (остальныя имена ближайшаго послѣ *Пиррона* времени, о которыхъ см. *Zeller IV², 483*, не имѣютъ значенія) *Тимонъ*, жившій, приблизительно, между 320—230 гг.,

поселившійся подъ конецъ въ Афинахъ, изъ обширной литературной дѣятельности котораго сохранились, главнымъ образомъ, отрывки его σίλλοι (насмѣшливыя стихотворенія), въ которыхъ онъ осмѣивалъ философовъ. Срав. С. Wachsmuth, De Timone Philasio ceterisque sillographis Graecis, съ отрывками (Leipzig 1859).

Непосредственное происхожденіе пирронизма изъ софистики сказывается частью въ томъ, что онъ опирается на протагоровскій релятивизмъ, частью же въ воспроизведеніи имъ скептическихъ аргументовъ ципического и мегарскаго ученій. Въ виду относительности и воспріятій, и понятій Пирронъ утверждаетъ, что если чувства и разумъ, взятые порознь, вводятъ въ заблужденіе, то тѣмъ менѣе можно ожидать истины отъ совокупнаго дѣйствія этихъ двухъ обманщиковъ. Воспріятіе представляетъ намъ вещи не такими, какія они есть, а такими, какими они являются вслѣдствіе случайныхъ отношеній; всѣ же понятія, не исключая и этическихъ, условны (νόμος), не вытекаютъ изъ естественной необходимости. Поэтому наряду съ каждымъ утвержденіемъ можно защищать и противоположное ему: изъ противорѣчащихъ предложеній одно стѣбитъ οὐ μᾶλλον (не болѣе) чѣмъ другое; поэтому не слѣдуетъ ни о чемъ увѣренно высказываться и надо воздерживаться отъ сужденій (ἐπέχειν). Такъ какъ мы ничего не знаемъ о вещахъ, то онѣ для насъ безразличны (ἀδιάφορα): кто постоянно воздерживается отъ сужденій, тотъ не подверженъ душевнымъ волненіямъ, возникающимъ изъ ошибочныхъ представленій. Нравственная цѣнность ἐπιουχία (воздержанія отъ сужденій) заключается въ томъ, что только оно одно ведетъ за собой *атараксію*, которая и для скептиковъ является нравственнымъ идеаломъ.

Одинаковое значеніе, придаваемое атараксіи и Эпикуромъ и Пиррономъ, въ связи съ рѣшительнымъ отращеніемъ къ научнымъ изслѣдованіямъ наводитъ на мысль, что оба ученія имѣютъ общій источникъ въ представленіяхъ младшихъ послѣдователей Демокрита, каковаго-нибудь Анаксарха и Павзифана; но все же относительно этого ничего нельзя утверждать навѣрняка. Очевидно, что демокритовское міровоззрѣніе должно было скорѣе чѣмъ телеологическія системы содѣйствовать развитію критической морали; но и гедоническое направленіе, и одностороннее развитіе протагоровскаго релятивизма, который у Демокрита составлялъ лишь второстепенный моментъ его ученія, можно отнѣсти только, какъ отпаденіе отъ Демокрита и возвращеніе къ софистикѣ.

Даже если такъ-называемыя 10 троихъ, въ которыхъ позднѣйшіи скепсы формализовали относительность воспріятій, въ дошедшей до насъ формѣ и не принадлежатъ Пиррону, то во всякомъ случаѣ ихъ протагоровская основная мысль была ему хорошо знакома. Что онъ старался сколько-нибудь систематизиро-

вать скептическое учение, вытекаетъ уже изъ того подраздѣленія, о которомъ училъ Тимонъ: должно изслѣдовать свойства вещей, напе правильное къ нимъ отношеніе и ту выгоду, которую мы можемъ ожидать отъ него. Что послѣднее и есть истинная цѣль всего разсужденія, очевидно само по себѣ. Атараксія—это скептическая эвдемонія. При этомъ *ἐπου* (воздержаніе отъ сужденій) не только въ теоретическомъ, но и въ практическомъ отношеніи понимается какъ воздержаніе не только отъ сужденія, но и отъ всякой оцѣнки, и тѣмъ самымъ—отъ желанія и чувствованія. Это напоминаетъ стоическую апатію, состоящую также въ задержкѣ согласія: въ обоихъ случаяхъ идеаль мудреца одинаково чуждъ міру и одинаково отрицательно относится къ нему. — *Ἐπου* (называемая также *ἀχρησφία*, непостижимое) считалось отличительнымъ центральнымъ понятіемъ системы: ея послѣдователи прямо назывались *ἐφεπτικοί* (воздерживающіеся).

Научно и практически болѣе примѣнимую форму принялъ скепсисъ вслѣдствіе того, что временно достигъ господства въ одной изъ большихъ школъ. Онъ былъ внесенъ въ платоновскій союзъ *Аркезилаемъ*, слѣдовавшимъ за Кратетомъ (ср. § 38), какъ глава школы, и умершимъ въ 241 г. Здѣсь скепсисъ удержался въ теченіи приблизительно полутора столѣтій—время, которое принято называть періодомъ *средней Академіи*. Самымъ выдающимся представителемъ школы за это время былъ *Карнеадъ* изъ Кирены, умершій въ 129 г. послѣ многолѣтняго завѣдыванія школой.

Изъ всей средней Академіи только эти двѣ личности выступаютъ болѣе отчетливо. Но, кажется, ни одинъ изъ нихъ не оставилъ сочиненій: учение Аркезила записалъ его ученикъ и преемникъ Лакидъ; то-же самое сдѣлалъ для Карнеада—Клитоммахъ (ум. ок. 110). Мы имѣемъ о нихъ лишь косвенныя свѣдѣнія главнымъ образомъ, благодаря Цицерону, Сексту Эмпирику и Диогену.

Аркезилай (также Аркезилъ) въ Питании въ Эоліи родился ок. 315 г., слушалъ Теофраста, потомъ академикомъ, но былъ также подъ вліяніемъ мегарцевъ, вѣроятно и Пиррона; онъ прославился какъ остроумный и находчивый ораторъ. Срв. *A. Geffers, De A. (Götting. 1841); онъ-же, De A. successoribus (Götting. 1845).*

Научнымъ значеніемъ и положеніемъ въ общественномъ мнѣніи его превосходилъ Карнеадъ, великій противникъ Стои, произведенія которой онъ тщательно изучилъ и опровергалъ въ своихъ блестящихъ рѣчахъ. Онъ появляется въ Римѣ въ послѣдствѣ философовъ 155 г. и даетъ тамъ въ своихъ двухъ рѣчахъ за и противъ справедливости примѣръ *in utramque partem disputare*, произведшій глубокое впечатлѣніе. Срвни *Roulez, De C. (Gent 1824).*

Имена остальныхъ см. у *Zeller'a IV³, 498, 523 ff.*

Отрицательную часть ученія Пиррона восприняли въ себя академическіе скептики, повидимому, безъ существенныхъ измѣненій. Но, примѣняя ее, главнымъ образомъ, къ полемикѣ

противъ стоиковъ, они приспособили эти аргументы къ опроверженію ученія противниковъ о критеріи истины. Въ этомъ направленіи выступилъ именно Карнеадъ съ уничтожающей діалектикой, указывая на то, какъ мало способенъ субъективный моментъ *συγκτάθεσις* (согласія) дать намъ вѣрное отличіе истиннаго отъ ложнаго; вообще онъ подробно разбираетъ многочисленныя трудности ученія о *κατὰληπτικῆ φαντασία* (постигнутое представленіе). Но онъ направлялъ свои нападки также и противъ обезпеченія истины логическимъ ходомъ мыслей, показывая, какъ каждое доказательство, для дѣйствительности своихъ посылокъ, требуетъ понаго доказательства и такъ далѣе *in infinitum*, такъ какъ нѣтъ непосредственной достовѣрности.

Поразительно, какъ мало, повидимому, эти послѣдователи Платона обращали вниманія на раціонализмъ своей первоначальной школьной системы: они не противопоставляютъ его стоическому сенсуализму, они даже рѣшительно отказываются отъ него, признавая, въ силу своего радикальнаго скепсиса, невозможнымъ и разумное познаніе; но въ то же время она, повидимому, не опровергала его прямо, а скорѣе въ молчаливомъ согласіи признали его отжившимъ. Когда рассказываютъ про Аркезилая (*Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 234 f.*), что будто бы онъ пользовался скепсисомъ только для полемики и для умственной гимнастики, а въ самомъ тѣсномъ кругу учениковъ продолжалъ держаться платонизма, то это справедливо, пожалуй, только въ томъ отношеніи, что Академія ухватилась сперва за скептические аргументы, какъ за желанное средство для борьбы противъ все болѣе угрожающей конкуренціи Стои, но, благодаря имъ, она сдѣлалась чуждой своему собственному положительному ученію. При этомъ не только не невозможно, но даже вполнѣ вѣроятно, что въ то время, когда среди главъ школы происходило это движеніе, въ самой школѣ продолжала, по прежнему, жить традиція платоновскаго ученія. Какъ силенъ былъ полемическій интересъ среди главъ школы видно на примѣрѣ Карнеада, который противъ стоицизма, царящу съ этими формальными возраженіями, направлялъ и многія другія, касавшіяся его содержанія, и иногда съ большимъ остроуміемъ опровергалъ теологию, телеологию, детерминизмъ и естественное право Стои.

И у средней Академіи слѣдствіемъ этихъ возрѣній явилось признаніе *ἐποχή* (воздержаніе отъ сужденій). А между тѣмъ, Аркезилай, а еще болѣе Карнеадъ понимаютъ, что оно практически невозможно. Чтобы дѣйствовать, человѣкъ долженъ согласиться съ нѣкоторыми представленіями, и если онъ отрекается отъ истины, то онъ долженъ удовлетвориться вѣроятнымъ (*εὐλόγον* — правдоподобное, *ἀληθές φαινόμενον* — кажущаяся истина). Ни этические принципы, ни познаніе отдѣльныхъ житейскихъ отношеній не могутъ быть доведены до несомнѣнной

достоверности; но за то и на волю дѣйствуютъ неясныя и не исполнѣ очевидныя представленія. Поэтому все сводится къ правильной оцѣнкѣ степени вѣроятности различныхъ представленій. Такихъ степеней очень много, главныхъ же три: низшая степень находится въ такомъ представленіи, которое вѣроятно само по себѣ, и больше ничего (πιθανή); слѣдующая—въ такомъ, которое кромѣ того, не впадая въ противорѣчія (πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος), вступаетъ въ связь со всеѣмъ тѣмъ кругомъ представленій, къ какому оно и само принадлежитъ; наивысшая—въ каждомъ элементѣ такого круга представленій, если все части его изслѣдованы со стороны этого взаимнаго согласованія (πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωρισμένη).

Содержаніе, найденное Карнеадомъ для этой практической вѣроятности, сполна покрывается ученіемъ древней Академіи о благѣ, такъ что вся его система является попыткой путемъ скептицизма разрушить догматическія ученія и обосновать академическую мораль.

Должно обратить вниманіе на то, что (опять-таки въ зависимости отъ духа того времени) эта теорія вѣроятностей, принадлежащая средней Академіи, возникла не изъ логическаго, а изъ этическаго интереса, и только къ этикѣ и примѣнилась; но это не мѣшаетъ признать, что Карнеадъ, которому мы, главнымъ образомъ, обязаны выработкой этой теоріи, дѣйствовалъ несомнѣнно съ логической утонченностью, придерживаясь въ значительной степени аристотелевской Толики. Главный источникъ—Sext. Emp. adv. math. VII, 166 ff.

Впослѣдствіи скептицизмъ снова отпалъ отъ Академіи, въ которой стали преобладать догматико-эклектическія стремленія, и перешелъ въ среду *врачей эмпириковъ*. Главными представителями этого ученія являются *Энесидемъ, Априлла* и *Секстъ Эмпирикъ*.

Объ обстоятельствахъ жизни этихъ мужей мы имѣемъ лишь крайне скудныя свѣдѣнія. Срав. *P. L. Nails, De philosophorum scepticorum successione* (Würzburg 1875). Энесидемъ происходилъ изъ г. Кносса, преподавалъ въ Александріи и написалъ *Πυρρώνειοι λόγοι* (ученіе Пиррона), посвященное имъ академику Л. Туберу и сохранившееся въ извлеченіи у Фотія. Если этотъ Туберъ былъ другомъ Цицерона, то дѣятельность Энесидема слѣдовало бы отнести не позже, какъ къ серединѣ I в. до Р. X. и даже нѣсколько ранѣе, но это не совсемъ достоверно, и Целлеръ переноситъ его къ началу нашей эры (а Макколь даже къ 130 г. л. Р. X.); но рассчитать по диалогіямъ—при неопредѣленности состава школы скептиковъ—крайне сомнительно.—*E. Sais-*

zet. Le scepticisme: Énésidème, Pascal, Kant (Par. 1867). — P. Natorp, Forschungen 63 ff., 256 ff.

Объ Агриппѣ мы знаемъ только послѣдствіе упоминанія его ученія о пяти тропяхъ; отъ многихъ другихъ скептиковъ сохранились одни лишь имена. Ср. Zeller V³, 2 ff.

Также и о Секстѣ Эмпирикѣ, жившемъ ок. 200 г., не извѣстны достоверно ни его родина, ни мѣстопребываніе; напротивъ того, его сочиненія составляютъ самый полный сводъ скептическихъ ученій. Сохранились Πυρρώνεια: ἑπιτομή (Ширроповы очерки) въ 3 книгахъ и два другихъ произведенія, которыя принято соединять подъ заглавіемъ Adversus Mathematicos; изъ нихъ одно (книга 1—6) трактуетъ о наукахъ общаго образованія: грамматикѣ, риторикѣ, геометріи, арифметикѣ, астрономіи и музыкѣ, другое же (7—11 кк.) критикуетъ съ скептической точки зрѣнія логическія, этическія и физическія теоріи философовъ. Срав. E. Pappenheim, De S. E. librorum numero et ordine (Berl. 1874); *его же*, Lebensverhältnisse des S. E. (Berl. 1875). Онъ же перевелъ и комментировалъ очерки Пиррона (Leipz. 1877).—S. Haas, Leben des S. E. (Barghausen 1883); *его же*, Über die Schriften des S. E. (Freising 1883).

Этотъ *позднѣйшій скептицизмъ* идетъ во всемъ существенномъ по стопамъ древняго; также напрасно пытается онъ отрицать и свою зависимость отъ средней Академіи. Возраженія Протагора противъ чувственнаго познанія раздѣляетъ онъ — въ лицѣ Энесидема, кажется, впервые—на десять такъ-называемыхъ τρόποι (пріемовъ), въ которыхъ безъ должнаго порядка обсуждается релятивизмъ частью воспринимающаго субъекта, частью воспринимаемаго объекта, частью, наконецъ, взаимнаго отношенія того и другаго. Большее значеніе имѣетъ установленіе Агриппой пяти тропъ: къ релятивизму воспріятій (ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τῷ τρόπος—пріемъ, основанный на отношеніи) и къ противорѣчію мнѣній (ὁ ἀπὸ τῆς ἀσφαλείας—пріемъ, основанный на разногласіи) присовокупляетъ онъ затронутую уже Карнеадомъ мысль, что всякое доказательство или требуетъ безконечнаго ряда предпосылокъ (ὁ εἰς ἀπείρων ἀξβάλλων—пріемъ, восходящій въ область безпредѣльнаго), или незаконнымъ образомъ предполагаетъ недоказанныя посылки (ὁ ἀποδεικτικός—указывающій на предположеніи) и, наконецъ, высказываетъ соображеніе (ὁ ἀλλήλος), что научная работа основывается свои доказательства на предположеніяхъ, которыя въ свою очередь могутъ быть подкрѣплены тѣмъ самымъ, что еще надо доказать. Эти воззрѣнія Агриппы, перешедшія къ его преемникамъ, имѣли своимъ слѣдствіемъ сведеніе скептической теоріи къ двумъ тропямъ: познаніе возможно или благодаря непосредственной, или

благодаря опосредствованной достовѣрности; но первой вовсе нѣтъ, такъ какъ при относительности всѣхъ представленій не существуетъ для нихъ критеріа, вторая же была бы возможна лишь тогда, если бы могла найти свои послылки въ первой.

Спорный вопросъ о томъ, дѣйствительно-ли Эпикуръ, какъ, повидимому, сообщаетъ и Секстъ, перекинулъ мостъ отъ общей всѣмъ скептикамъ софистической теоріи (*ισοθέλεια τῶν λόγων* (равноцѣлю за и противъ, т. е. что одинаково можетъ быть защищено и утверждение, и отрицаніе каждаго положенія) къ воспроизведенію метафизическаго понятія о реальности противоположностей, т. е. къ гераклитовской системѣ, разбитыя, какъ кажется, Целлеромъ (V³, 37 ff.) въ томъ смыслѣ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ недоразумѣніемъ античныхъ повѣствователей.

Новыя тропы, остроумно введенныя Агриппой, направлены, главнымъ образомъ противъ аристотелевской теоріи объ *ἕξις* (см. стр. 211) и приближаются къ той *Λογική*, которую въ недавнее время выставилъ Милль противъ силлогистики. Срав. *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.* II, 194 ff. — *J. St. Mill, System der deductiven und inductiven Logik* II, 3, 2 (переведено *Gomperz*'омъ I, 188 ff.).

Въ зависимости отъ воззрѣній школы врачей эмпириковъ, отклонявшихъ всякія этиологическія теоріи и ограничивавшихъ исключительно врачебнымъ опытомъ (см. стр. 91), находится обстоятельное разсмотрѣніе скептиками со времени Эпикура понятія *причинности*. Она раскрыли въ немъ различныя диалектическія метафизическія трудности: его относительность, отклоненіе во времени между причиной и дѣйствіемъ, множественность причинъ каждаго событія, недостаточность гипотезъ, требующихъ, въ свою очередь, причиннаго объясненія и т. д.

§ 49. Всѣ четыре великія философскія школы, существовавшія въ Аѳинахъ въ Академіи, въ Лицеѣ, въ Стоѣ и въ Садахъ—сильно, даже страстно враждовали другъ съ другомъ въ 3-мъ и 2-мъ вв.; и еще долгое время спустя ихъ антагонизмъ выражался настолько ясно, что со времени Марка Аврелія для нихъ въ аѳинскомъ «университетѣ» назначены правительствомъ отдѣльныя кафедры. Тѣмъ не менѣе при этомъ взаимномъ соприкосновеніи различныя ученія настолько сгладились, что въ 1-мъ в. до Р. X. во всѣхъ школахъ (конечно, всего менѣе въ эпикурейской, остававшейся относительно неизмѣняемой) проявилось стремленіе, настаивая менѣе рѣзко на отличительныхъ ученіяхъ, выдвинуть въ различныхъ системахъ все соединимое и сойтись на общей почвѣ, имѣвшей въ самыхъ общихъ ученіяхъ о нравственности.

Именно Стоя, согласно своему основному характеру, первая склонялась къ такому *синкретическому* направленію, смягчивъ свою этическую строгость и расширивъ свой научный инте-

реть; и она со временъ *Панэция* и *Посидонія* приняла въ свое ученіе многое изъ системы Платона и главное изъ Аристотеля. При этомъ наиболѣе дѣйствительнымъ связующимъ звеномъ оказалась основная телеологическая черта міровоззрѣнія, и потому то именно эпикуреизмъ остался болѣе или менѣе въ сторонѣ отъ этого процесса сліянія.

Съ другой стороны, насколько сильно могло быть при случаѣ сочувствіе этому сліянію со стороны аристотелевской школы, доказываетъ псевдо-аристотелевское сочиненіе *περί κόσμου* (о мірѣ), составленное, по всей вѣроятности, перипатетикомъ и, какъ можно думать, около начала нашей эры. Оно представляетъ интересную попытку соединить аристотелевскій теизмъ со стоическимъ пантеизмомъ такимъ образомъ, чтобы хотя и признавалась трансцендентность божественнаго духа, но цѣлесообразное устройство міра объяснялось бы все же вездѣсущіемъ его устроющей силой; причемъ, однако, эту силу дѣлали относительно самостоятельной, противопоставляя ее божественной сущности.

Срав. у *Zeller'a* (IV², 631, 3) литературу, а также и слѣдующее тамъ толкованіе; также и его статьи въ *Sitz.—Ber. der Berl. Ak.* 1885, p. 399 ff.—Посредствующимъ звеномъ между перипатетической и платоновской этикой считаетъ *Целлеръ* (IV², 647 f.) псевдо-аристотелевскій трактатъ *περί ἀρετῶν καὶ κακῶν* (о добродѣтеляхъ и о порокахъ).

Руководящая для послѣдующихъ временъ мысль о сліяніи главныхъ телеологическихъ системъ была впервые принципиально высказана, какъ кажется, въ Академіи. Здѣсь *Филонъ изъ Лариссы* (87 г. до Р. X. въ Римѣ) первый повернулъ назадъ отъ скепсиса къ догматическимъ воззрѣніямъ и утверждалъ, что при всей вѣнней полемической сторонѣ они постоянно составляли внутреннее ученіе школы; но также и въ его изложеніи эти воззрѣнія лишь въ незначительной степени походили на подлинное ученіе Платона. Выдающійся же ученикъ его, *Антіохъ Аскалонскій*, слушателемъ котораго былъ Цицеронъ во время своего пребыванія въ Афинахъ, зимой 79—78 г., защищалъ тотъ взглядъ, что системы Платона и Аристотеля—лишь различныя выраженія для одного и того же содержанія, повторившагося, наконецъ, съ нѣкоторыми терминологическими измѣненіями и въ стоицизмѣ.

J. Grysar, Die Akademiker Philon und Antiochus (Köln 1849).—C. F. Hermann, De Philone Larissaeo (Göttingen 1851 и 1855).—C. Charpe, De Antiochi Ascalonitae vita et doctrina (Paris 1854).—R. Hoyer, De Antiocho Ascalonita (Bonn 1883).

Конечно, платонизмъ этой *третьей* (со влюч. четвертой и пятой) *Академіи* сказывается почти только въ ея этическомъ ученіи; учене объ идеяхъ было оставлено въ сторонѣ еще самимъ Антиохомъ, хотя связь съ скептическимъ періодомъ школы онъ порвалъ гораздо энергичнѣе, чѣмъ Филовъ. Метафизика и физика у обоихъ еще въ пренебреженіи; а теорія познанія и этика по крайней мѣрѣ настолько же стоическія, какъ и платоновскія. Какъ продолжатели направленія Антиоха, упоминаются александрійцы Эвдоргъ, Арей Дидимъ и Потамонъ.

Эклектицизмъ
Усвоеніе греческой философіи римлянами приняло естественнымъ образомъ совершенно эклектическій характеръ. Когда они, поборовъ свое первоначальное нерасположеніе, стали изучать греческую науку, то они внесли въ нее со свойственной имъ практичностью потребность въ этической ориентировкѣ и въ необходимомъ для государственнаго человѣка общемъ образованіи. Не заботясь о тонкостяхъ и объ изопреніи школьныхъ споровъ, они извлекали изъ различныхъ системъ все имъ нравившееся, руководствуясь въ этомъ выборѣ той точкой зрѣнія, что истина должна быть найдена въ практически примѣнимомъ убѣжденіи, всѣмъ явственнымъ своею естественною очевидностью. Но этой точкѣ зрѣнія «здраваго смысла» соответствовало прежде всего стоическое учене о consensus gentium.

Заслугой Цицерона является то, что онъ въ этомъ духѣ скомбинировалъ греческую философію для своихъ соотечественниковъ и изложилъ ее въ изящной формѣ. Наряду съ нимъ слѣдуетъ упомянуть его друга Варрона и школу Секстія, процвѣтавшую короткое время около начала нашей эры. Хотя Цицеронъ и не имѣлъ самостоятельнаго философскаго значенія, но онъ достигъ большаго успѣха именно тѣмъ, что онъ внесъ философское содержаніе греческой культуры въ общую латинскую литературу и тѣмъ самымъ сдѣлалъ ее плодотворной въ культурно-историческомъ отношеніи и за предѣлами римскаго міра.

E. Zeller, Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern (Virch. Holtz. Vortr. Berl. 1866).—Durand de Laur, Le mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite (Paris 1874).

Страхъ, испытываемый болѣе суровыми изъ римлянъ, что новая мудрость подорветъ древніе нравы государства, вызвалъ еще въ 161 г. до Р. X. постановленіе сената, изгонявшее изъ Рима философовъ и риторовъ; по въ поло-

вишь этого столѣтїя, главнымъ образомъ благодаря воинскому посольству философовъ (Карнеадъ, Критолой и Дюгенъ) въ 156/55 г. греческая философія стала неудержимо овладѣвать римскою мыслью, сперва при посредствѣ греческихъ учителей въ Римѣ, а потомъ благодаря тому, что среди римской молодежи вошло въ обычай совершенствоваться свое образование въ центрахъ греческаго просвѣщенїя,—въ Афинахъ, Александріи и Родосѣ.

М. Туллій Цицеронъ (106—43) слушалъ въ Афинахъ и въ Родосѣ греческихъ философовъ всѣхъ школъ и много читалъ, такъ что, когда въ послѣдніе годы своей жизни онъ задумалъ изложить греческую философію на латинскомъ языкѣ, у него былъ подъ руками богатый матеріалъ, изъ котораго онъ,— правда безъ большого научнаго разбора,— но съ вѣрнымъ тактомъ и пониманіемъ того, что соответствуетъ потребностямъ Рима, довольно скоро составилъ свое сочиненіе. Сохранились: *Academica* (отчасти), *De finibus bonorum et malorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De officiis*, *Paradoxa*, *De amicitia*, *De senectute*, *De natura deorum*, *De fato* (неполное), *De divinatione*, *De republica* (отчасти); отрывки изъ произведеній *Nortensius*, *Consolatio*, *De legibus*. Цицеронъ не скрываетъ, что въ главномъ онъ только переизлагаетъ греческіе оригиналы. Во многихъ случаяхъ оказалось возможнымъ опредѣлить его источники. Изъ чрезвычайно богатой литературы (*Überweg-Heinze I*, 293 f.) слѣдуетъ упомянуть: *A. B. Krüsch*, *Forschungen*, Bd. I: *Die theologischen Lehren der griechischen Denker; eine Prüfung der Darstellung Cicero's* (Gött. 1840).—*J. F. Herbart*, *Über die Philosophie des C.* (1811, W. W. XII, 167 ff.).—*R. Kühner*, *M. T. C. in philosophiam suasque partes merita* (Hamburg 1825).—*C. F. Hermann*, *De interpretatione Timaei dialogi a C. relicta* (Göttingen 1842).—*J. Klein*, *De fontibus Topicorum Ciceronis* (Bonn 1844).—*Th. Schiche*, *De fontibus librorum C. qui sunt de divinatione* (Jena 1875).—*K. Hartfelder*, *Die Quellen von C. de divinatione* (Freiburg i./B. 1878).—въ особенности же *R. Hirzel*, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften* (3 Bde, Leipzig 1877—83).

Въ теоріи познанія Цицеронъ примыкаетъ къ средней Академіи, какъ къ самому скромному, самому послѣдовательному и въ то же время самому издѣльному способу философствовать; согласно съ этимъ онъ скептически по отношению къ метафизикѣ, къ физическимъ проблемамъ болѣею частью равнодушенъ; но въ области морали онъ не удовлетворяется вѣроистинностью, а прибѣгаетъ—и въ ней, и въ отдаленъ, относящихся къ естественной религіи (безсмертіе, бытіе Бога, цѣлесообразное устройство міра) къ стоическому ученію о *consensus gentium*. Однако *λογαὶ ἐννοεῖαι* (общія понятія) понимаетъ онъ не въ смыслѣ стоическаго *πρόληψις* (понятія), а скорее какъ прирожденное, внушенное природою и потому непосредственно достоверное убѣжденіе, въ издѣльномъ изображеніи котораго и заключается его сила, какъ писателя.

Также и его другъ, ученый М. Терренцій Варронъ (116—44), настолько обстоятельно изучилъ исторію греческой философіи, что различалъ въ ней до 288 ученій. Но въ эклектизмѣ Антиоха Аскалонскаго нашелъ онъ ихъ правильное сочетаніе, къ которому онъ присоединилъ немножко болѣе стоическаго элемента въ духѣ Панаэція. Отъ него въ особенности перенялъ онъ различеніе религіи философской, поэтической и гражданской.

Еще ближе къ стоицизму стоитъ школа *Секстїан*, первый основатель которой *Квинтъ Секстїй* живъ еще во времена Августа; за нимъ слѣдовали одноименный съ нимъ сынъ его и *Сотїонъ* Александрійскій, высокочтимый

учитель Селеки, кромѣ того еще нѣкоторые другіе (Zeller IV^s, 676 f.). Школа скоро угасла, такъ какъ она, повидимому, держалась только тѣмъ личнымъ впечатлѣніемъ, которое производила полная достоинства нравственная проповѣдь секетіонъ. Изъ ихъ изреченій сохранились нѣкоторыя въ сврійской переработкѣ (изд. *Gildemeister's*, Bonn 1873). Содержаніе ихъ составляетъ, главнымъ образомъ, стоическая мораль, соединенная съ древнеионогорейскими предписаніями (вѣроятно, подъ вліяніемъ Сократа).

Не какъ школьная традиція, а какъ убѣжденіе образованныхъ людей существовала популярная эклектическая философія—приблизительно въ томъ видѣ, въ какомъ изложилъ ее Цицеронъ—въ теченіе всѣхъ древнихъ вѣковъ. Наиболее выдающимся литературнымъ выразителемъ ея въ позднѣйшее время былъ извѣстный врачъ Клавдій Галленъ (ум. ок. 200 г.), увѣковѣчившій свое имя въ исторіи формальной логики неудачнымъ открытіемъ 4-ой фигуры силлогизмовъ, названной его именемъ. О его философіи смот. *K. Sprengel, Beiträge zur Geschichte der Medizin I, 117 f.*—*Ch. Daremberg, Essai sur Gallien considéré comme philosophe* (въ его изданіи отрывковъ комментарія къ Тимею, Paris-Leipz. 1848); далье рядъ трактатовъ *E. Chauvet* (Caen и Paris 1860—82).—О галленовской фигурѣ см. *Ueberweg, Logik § 103.*

§ 50. Это было послѣдствіемъ софистическаго просвѣщенія и вызваннаго имъ разрушенія всякой вѣры въ сверхъестественное, что платоновскій имматеріализмъ не могъ укрѣпиться въ греческихъ и римскихъ образованныхъ кружкахъ, и что поэтому всѣ различныя школы въ виду холодной разсудочности естественной религіи единодушно влагали все свое воодушевленіе въ нравственную область. А между тѣмъ среди народовъ римскаго государства *религіозное настроеніе* возрасло до могучаго страстнаго стремленія къ спасающему убѣжденію и стало все болѣе и болѣе проникать въ философію. Въ массѣ утратилась присущая эллинамъ вѣра въ достаточность земной жизни самой по себѣ и смѣнилась тѣмъ лихорадочнымъ исканіемъ высшего, таинственнаго удовлетворенія, которое сказалось въ испытываніи всѣхъ чужихъ фантастическихъ культовъ; также и въ философіи исчезла вѣра въ законченное совершенство «мудреца» и уступила мѣсто потребности ожидать отъ какой-то высшей силы того блаженства и освобожденія отъ міра, которыхъ не можетъ даровать добродѣтель. И вотъ, когда въ сознаніи своего безсилія, древній міръ весь проникся страстнымъ ожиданіемъ помощи свыше, философія перепла отъ сенсуализма и раціонализма, господствовавшихъ въ послѣаристотелевское время, къ *мистицизму*, и ухватилась теперь въ силу внутренняго влеченія за міровоззрѣніе, противопоставляющее чувственный міръ сверхъчувственному,—за *платонизмъ*.

Средоточіемъ этого движенія была *Александрія*, гдѣ при оживленныхъ сношеніяхъ народовъ востока и запада и сліяніе религіи совершалось въ наиболѣе широкихъ размѣрахъ. Здѣсь около начала нашей эры появляются два направленія *мистико-религіознаго платонизма*, изъ которыхъ одно было ближе къ греческой, другое—къ восточной жизни: такъ-называемый *новопифагореизмъ* и *іудейско-александрійская философія*. Но оба они сводятся, повидимому, къ попыткѣ преобразовать въ научную теорію съ помощью платонизма тѣ воззрѣнія, которыя лежали въ основѣ пифагорейскихъ мистерій.

Срав. *W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajan, Hadrian und den Antoninen* (Marburg 1853).—*Th. Ziegler, Über die Entstehung der alexandrinischen Philosophie* (Philologenversammlung 1882).

Что такъ-называемый *новопифагореизмъ* есть лишь особая вѣтвь электико-религіознаго платонизма, выясняется само собою изъ содержанія его ученія: онъ имѣетъ лишь очень мало общаго съ оригинальной пифагорейской философіей (§ 24), но зато тѣмъ ближе стоитъ къ религіозному духу пифагорейскихъ мистерій. Но въ этомъ отношеніи опъ, какъ указалъ *Деллеръ* (ср. преимущественно въ V², 325 ff.) въ такой мѣрѣ сходится съ іудейскою сектою *Ессеевъ*, что происхожденіе этой послѣдней, равно какъ и ея новыхъ религіозныхъ воззрѣній, должно искать въ сопрякосновеніи іудейства съ орфико-пифагорейскими мистеріями. Практическимъ слѣдствіемъ этого обьявленія было возникновеніе ученія *Ессеевъ* въ Палестинѣ, а теоретическимъ—возникновеніе философіи *Филона* въ Александріи.

Пифагорейскій союзъ, утратившій въ теченіи IV в. до Р. X. характеръ философской школы, но все же сохранившій мистеріи и связанный съ ними аскетическій образъ жизни, снова выступаетъ въ послѣднемъ столѣтіи до Р. X. съ философскими ученіями, имѣющими, однако, преимущественно религіозную окраску; онъ развиваетъ ихъ въ продолженіи двухъ слѣдующихъ столѣтій въ обширной литературѣ, которую почти сплошь подсовываетъ Пифагору или другимъ древнимъ пифагорейцамъ, въ особенности *Архиту*. Изъ лицъ, представляющихъ это направленіе и называемыхъ потому *новопифагорейцами*, должно упомянуть: *П. Нигидія Фигула*, друга Цицерона, затѣмъ *Сотіона*, приверженца *Секстіевъ* (ср. § 49), но главнымъ образомъ *Апполонія Тіанскаго* и *Модерата* изъ Гадеса, изъ позднѣйшаго же времени—*Никомаха* изъ Геразы и *Нуменія* изъ *Апамеи*.

M. Hertz, De Nigidii Figuli studiis atque operibus (Berlin 1845); объ этомъ же диссертация *Breysig'a* (Berlin 1854), и *Klein'a* (Bonn 1861).

Апполоній считалъ самъ себя идеаломъ новоиоаннорейскаго мудреца и почитался за такового и другими; онъ съ большимъ шумомъ выступилъ во времена Перона, какъ основатель религіи. Жизнь его, въ изукрашенномъ и чудесномъ видѣ, была описана Филостратомъ (ок. 220 г.) изданіе *Westermann'a*, Paris 1848 и *Kayser'a*, Leipz. 1870—71 г.).—Срав. *Chr. Baur*, *Appolonius von Tyana und Christus* (in den drei Abhandl., Leipz. 1876); подробности см. у *Überweg-Heinze I*, 300 f.

Пумевій, жившій во второй половинѣ 2-го вѣка, находится уже подъ влияніемъ Филона, а также, вѣроятно, и гностиковъ; характерно для него ученіе о трехъ богахъ: о высшемъ сверхчувственномъ, обь образующемъ матерію демургѣ и обь образованной такимъ путемъ вселенной (срав. *F. Thedinga*, *De N. philos. plat.* Bonn 1875). Отъ его младшаго современника Пикомаха дошли до насъ еще сочиненія по арифметикѣ и музыкѣ.

О подложной литературѣ, объясняющейся, главнымъ образомъ, изъ потребности школы въ авторитетѣ, смотри *Fr. Beckmann*, *De Pythagoreorum reliquiis* (Berlin 1844) и *Zeller V*³, 100 f.

Совершенно на прежній ладъ (срав. стр. 27) соединяетъ новоиоаннорензмъ съ фантастичнымъ культомъ своихъ высшихъ боговъ и демоновъ—монотеизмъ, но преобразуетъ его при помощи платоно-аристотелевскаго ученія въ почитаніе *Бога, какъ чистаго духа*, которому человекъ долженъ служить не внѣшними жертвами и дѣйствіями, но въ душѣ—безмолвной молитвой, добродѣтелью и мудростью. Какъ проповѣдникъ этого чистаго богопознанія и этого высшего богослуженія, странствовалъ Апполоній по древнему міру; Пифагоръ и онъ почитаются, какъ совершенные люди, въ лицѣ которыхъ явилось себѣ Божество. Научное же значеніе школы заключается въ томъ, что съ этимъ культомъ она соединяетъ также и философскія понятія. Правда, элементы ихъ она всецѣло заимствуетъ у Платона, Аристотеля и отчасти у Стои; но при этомъ она выгодно выдѣляется живостью своего теоретическаго интереса изъ общаго односторонняго морализирующаго движенія того времени: ея интересъ распространяется, хотя не самостоятельно и непродуцируемо, также и на логическіе и физическіе вопросы.

При этомъ основной предпосылкой служитъ рѣзкій дуализмъ духа и матеріи, и именно въ томъ смыслѣ, что первый является благимъ и чистымъ принципомъ, а вторая—злымъ и нечистымъ. Хотя, такимъ образомъ, и здѣсь Богъ изображается на стоическій ладъ, какъ *πνεῦμα* (духъ), оживляющій весь міръ, но, съ другой стороны, онъ долженъ быть свободенъ отъ всякаго соприкосновенія съ матеріей, которая бы осквернила Его: поэтому Онъ не можетъ непосредственно вліять на нее, и съ этой

цѣлью, какъ посредникъ между Богомъ и матеріей, вводится деміургъ (изъ платоновскаго «Тимея»; см. стр. 183). *Идеи* же, по образу которыхъ онъ построяетъ міръ, считаются новопи-
тагорейцами лишь *первообразными представленіями въ божественномъ духѣ*, и столь же фантастическимъ образомъ, какъ это уже было начато Платономъ и его ближайшими учениками, то отождествляются съ числами, то приводятся въ таинственную съ ними связь. Въ то же время онѣ суть тѣ формы (въ аристотелевскомъ смыслѣ), по которымъ образуется матерія. Въ міръ посредствующихъ степеней между Богомъ и матеріей находятся выше людей демоны и боги звѣздъ.

Метафизическому дуализму соответствуетъ и антропологическій, по которому духъ, заключенный для наказанія въ тѣло, какъ въ темницу, долженъ освободиться изъ нея путемъ очищенія и покаянія, умерщвленіемъ желаній и жизнью, посвященною Богу. Платоновское дѣленіе души на три части (въ смыслѣ Тимея) сливается съ аристотелевскимъ ученіемъ о *вобѣ*: безсмертіе представляется (отчасти умышленно) нъ мионической формѣ переселенія душъ. Подавленіе чувственности есть этикорелигіозная задача человѣка, для исполненія которой ему подается помощь чрезъ Божественное откровеніе, глаголющее устами святыхъ мужей, каковы Пифагоръ и Апполоній, а также и чрезъ посредствующихъ демоновъ.

По словамъ новопитагорейцевъ Пифагора, въ своемъ тайномъ союзѣ открывалъ это ученіе, облекая его въ образное ученіе о числахъ; и Платонъ многое заимствовалъ у него; позднѣйшіе питагорейцы, именно Нуменій, относить откровеніе къ еще болѣе далекой променамъ, — въ Моисею, на что имѣлъ рѣшающее вліяніе примѣръ Филона.

Существенное уклоненіе новопитагорейства отъ платоновской метафизики заключается въ томъ, что идеи (и числа) лишаются своей метафизической самостоятельности и дѣлаются образами мышленія въ божественномъ духѣ; позднѣе это воззрѣніе было господствующимъ и въ новоплатонизмѣ (сравни, впрочемъ, стр. 162). Уравновѣснво важное значеніе этого *измѣненія* заключается въ томъ, что невещественная субстанція мыслится теперь какъ духъ, т. е. какъ *индивидуальность съ сознаниемъ во тьмѣ* (*bewusste Innerlichkeit*). Начало этого ученія надо искать въ аристотелевскомъ ученіи о *νόησις νοητικῆς* (мышленіе о мышленіи); полная же развитія эта тенденція достигаетъ въ филиновскомъ понятіи Божественной личности.

Новопитагорейзмъ—первая система, выразившая принципъ авторитета въ формѣ *Божественнаго откровенія*, и тѣмъ самымъ доложившая начало мистическому направленію античной мысли въ противоположность сенсуализму и раціонализму. Святые этой философской религіи—избрачники Божіи, на долю которыхъ выпало чистое ученіе. Теоретически этотъ новый источникъ позна-

ня определяется еще как *уѣдѣ*, как непосредственная интуиція умопости-гаемаго (*νοῦς*), и отличается как от *διάνοια*, познанія разсудочнаго, так и от *δαῖσα* (жизнія) и *αἰσθησις* (чувственнаго воспріятія).

Ученіе о демонахъ даетъ научное основаніе своеобразному сліянію этого монотеизма съ культомъ мистерій; оно вытекаетъ изъ потребности заключить пронасть между божественной трансценденціею и міромъ. Оно же даетъ возможность включать въ систему всѣ виды вѣрованій и культовъ, какъ бы ни были они фантастичны. Въ связи съ этимъ стоитъ и подробная *малтика* заимствованная новоплатониками у стоиковъ.

Въ близкомъ родствѣ съ этимъ ученіемъ находится также и своеобразное сліяніе платонизма съ іудейскимъ религиознымъ ученіемъ, совершившееся въ началѣ нашей эры въ такъ-назы-ваемой *александрійской религиозной философіи*, представителемъ которой является *Филонъ александрійскій*

A. Gfrörer, Ph. und die alex. Theosophie (2. Aufl. Stuttg. 1835).—*F. Dähne*, Die jüdisch-alex. Religionsphilosophie (Halle 1834).—*M. Wolff*, Die philonische Philosophie (2. Auflage, Gothenburg 1858).—*J. Simon*, Histoire de l'école d'Alexandrie (Paris 1843 ff.).—*E. Matter*, Essai sur l'école d'Alexandrie (Paris 1840 ff.).—*E. Vacherot*, Histoire critique de l'école d'Alex. (Paris 1846 ff.). Объ ученіи о *λόγοςъ*: *P. Keferstein*, Ph. Lehre von dem göttlichen Mittelwesen (Leipz. 1846).—*J. Bucher*, Philonische Studien (Tübingen 1848).—*Ferd. Delauney*, Ph. d'Alex. (Paris 1867).—*M. Heinze*, Lehre v. L. 204 ff.—*J. Réville*, Le logos d'après Philon (Genf 1877). Кроме того исторія іудейства *Jost'a*, *Grätz'a* и *Abt. Geiger'a*.—*Ewald*, Gesch. des Volkes Israel, также *A. Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi и др. сочиненія по исторіи догматовъ. Подробности у *Überweg-Heinze* I, 292.

Филонъ (приблизительно отъ 25 г. д. Р. X. до 50 г. к. Р. X.) происходилъ изъ одной изъ самыхъ уважаемыхъ еврейскихъ семей Александріи: въ 39—40 г. онъ стоялъ во главѣ посольства, отправленнаго александрійскими евреями въ Каллигуль. Его сочиненія (среди которыхъ много подложныхъ и недостоверныхъ) изданы *Th. Mangey* (London 1742), *C. E. Richter'омъ* (Leipz. 1838), и естеротипно *Tauschnitz'емъ* (Leipz. 1851). Справ. *Ch. G. L. Grossmann*, Quaestiones Philonae (Leipz. 1829) и друг. статьи.—*Jac. Bernays*, Die unter Ph's Werken stehende Schrift über die Ewigkeit der Welt (Abhandl. der Berl. Akad. 1877).

Уже съ половины втораго столѣтія до Р. X. становится замѣтнымъ вліяніе греческой философіи, въ особенности платоновскихъ, стоическихъ и аристотелевскихъ теорій на истолкованіе Священнаго Писанія евреями (*Аристобуль*, *Аристей*): все, что было тутъ значительнымъ въ принципиальномъ отношеніи, соединилось въ лицѣ *Филона*.

Рѣзче чѣмъ гдѣ-либо въ эллинской философіи выступаетъ *трансценденциальность Бога* у *Филона*. Богъ у него такъ высоко вознесенъ надъ всѣмъ конечнымъ, что собственно можетъ быть опредѣленъ только отрицательно—черезъ отрицаніе всѣхъ эмпи-

рическихъ свойствъ (ἀποιος — безкачественный) и еще — вполне абстрактно, какъ абсолютное бытіе (τὸ ὄν — сущее есть по платоновскому принципу также и τὸ γυννικωτάτων — самое благородное), которое выше всѣхъ доступныхъ человѣческому представленію совершенствъ, равно какъ — выше добродѣтели и мудрости. Однако вмѣстѣ съ тѣмъ Божественная сущность есть сила, образующая всю вселенную своею благодію и правящая ею своимъ могуществомъ. Но такъ какъ Божество не можетъ приходить въ непосредственное соприкосновеніе съ нечистой и злой матеріей, которая является, въ противоположность къ Нему, пассивнымъ вещественнымъ принципомъ, то изъ Него исходятъ силы (δυνάμεις), съ помощью которыхъ Онъ образуетъ и направляетъ міръ. Эти (стоическія) силы отождествляются, съ одной стороны, съ (платоновскими) идеями, съ другой — съ ангелами іудейской религіи: ихъ объединеніемъ служить λόγος (слово) — второй Богъ, которой совмѣщаетъ въ себѣ, съ одной стороны, всѣ первообразныя идеи (λόγος ἐνδιάθετος = σοφία), а съ другой стороны — цѣлесообразно созидающія силы, открывающія въ мірѣ Божественную сущность (λόγος προφητικός).

Въ человѣкѣ, какъ микрокосмѣ, духъ божественнаго происхожденія (νοῦς — умъ) стоитъ наряду съ пагубной чувственностью (σάρξ — плоть) и по собственной винѣ такъ опутанъ ею, что можетъ быть освобожденъ отъ всеобщей грѣховности лишь посредствомъ Божественной помощи. Задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы улодобиться чисто-духовной сущности Божества; но равнодушное отношеніе ко всѣмъ желаніямъ (по образцу стоической апатіи) и возвышающееся надъ этимъ этическимъ идеаломъ очищеніе, находимое человѣкомъ въ познаніи (какъ въ діанозитической добродѣтели по Аристотелю), являются только первыми ступенями къ такому высшему блаженству: достигается же оно лишь тогда, когда индивидуальность вполне предается состоянію экстаза при которомъ она переходитъ въ Божественную сущность, и которое, какъ откровеніе и милость со стороны Божества, даруется только самымъ совершеннымъ людямъ.

Платоновскія, стоическія, а при случаѣ и аристотелевскія мысли скрещиваются самымъ разнообразнымъ образомъ въ системѣ Филона; пользуясь очень искусно методомъ аллегорическаго объясненія мифовъ, онъ отыскиваетъ эти мысли въ первисточникахъ своей религіи, въ «законахъ Моисея»; не только въ нихъ, но и въ ученіяхъ греческихъ философовъ, находитъ онъ откровенія Бо-

жества, для постиженія которыхъ никогда не были бы достаточны одні чело-
вѣческія познавательныя способности.

Посредствующее звено между новоплатонической трансцендентностью и
стоическою имманентностью находится онъ въ божественныхъ *силатахъ*, которыя,
съ одной стороны, какъ идеи, нераздѣльны съ Божествомъ, съ другой, какъ
самостоятельно дѣйствующія потенціи, вліяютъ на матерію. Такое же проме-
жуточное положеніе между Божественной силой и самостоятельной личностью
занимаетъ у него и *λόγος*, въ понятіи о которомъ выразилась потребность въ
посредничествѣ между Богомъ и міромъ.

Наконецъ, подобнымъ же образомъ и *платоновцы* 1-го и 2-го
стол., по Р. X. выработали подъ вліяніемъ новоплатоническаго
ученія мистицизмъ, замѣнившій этическую житейскую мудрость
прежней философіи доврѣтливимъ упованіемъ на Божественное
откровеніе; главнымъ ихъ представителемъ является *Плутархъ*
Херонійскій и, пожалуй, еще *Апулей* изъ Мадавра.

Дальнѣйшее у *Zeller'a* I*, 203 f.; *Überweg-Heinze* 303. f. Также и сочи-
ненія, распространенныя подъ именемъ Гермеса Трисмегиста, принадлежать
къ этому религиозно-эклетическому кругу представлений. Сравни. *R. Petsch-
mann*, Н. Tr. (Leip. 1875).

Философія сочиненія (*Moralia*) Плутарха составляетъ въ изданіи *Dub-
ner'a* (Paris 1841) т. 3. и 4. Сравни. *R. Volkman*, *Leben, Schriften und Phi-
los.* der Pl. (2. Aufl. Berlin). *Benardaxi.*

Царяду съ отдельными философскими статьями Апулей (полное собраніе
Hildebrand'a, Leipzig 1842, сюда принадлежит и его извѣстный романъ
«Золотой осель», остроумная сатира котораго аллегорически развивается на
почвѣ мистическихъ воззрѣній новоплатоническаго относительно міра и жизни.

3. Патристина.

Религіозный платонизмъ первыхъ вѣковъ нашей эры своимъ
широкимъ и многостороннимъ распространеніемъ и стремле-
ніемъ ассимилироваться съ различными религіозными убѣжденіями
обнаруживаетъ новое измѣненіе философской точки зрѣнія: онъ по-
казываетъ, что и наука начинаетъ служить религіознымъ потреб-
ностямъ, возросшимъ до болѣзненнаго возбужденія. На философію
перестаютъ смотрѣть, какъ на нравственное руководство жизни,
а хотятъ видѣть въ ней религію. А пока наука трудится надъ
этой задачей, новая религія побѣдоносно проходитъ по древ-
нему міру.

Въ началѣ *Евангеліе* по существу своему было чуждо наукѣ—
ни враждебно, ни дружественно—оно относилось въ ней также

безразлично, какъ и къ древнему государственному строю. Но къ нимъ обоимъ должно оно было встать со временемъ въ положительныя отношенія по мѣрѣ того, какъ, слѣдуя своему внутреннему побужденію, оно распространялось среди народовъ Средиземнаго моря. Въ обоихъ случаяхъ произошло то, что церковь, нуждаясь въ самозащитѣ, вступила въ ближайшее соприкосновеніе съ міромъ, постепенно уподобила себѣ античную жизнь и, въ концѣ концовъ, овладѣла греческою наукою, также какъ и римскимъ государствомъ. Процессъ этотъ, однако не могъ произойти и безъ обратнаго воздѣйствія: христіанство приняло въ себя нѣкоторые существенные моменты древности.

Это философское приближеніе Евангелія къ міру (*Verweltlichung*), развивавшееся параллельно съ церковнымъ устройствомъ и съ приобрѣтеніемъ имъ политической силы, извѣстно подъ именемъ *патристики* и продолжается отъ втораго до четвертаго и даже до пятаго вѣка по Р. Х.

Обыкновенно патристику во всеобщей исторіи философіи выдѣляютъ изъ развитія древняго мышленія и рассматриваютъ ее только позднѣе, какъ начало христіанской философіи. Настоящій обзоръ, обнявъ въ самыхъ общихъ чертахъ патристическую философію и тѣмъ отступая отъ общепринятаго порядка, нисколько не имѣетъ въ виду осудить правильность и цѣлесообразность послѣдняго. Отступленіе это сдѣлано не только потому, что по отношенію ко времени патристика принадлежитъ «древнему міру», но главнымъ образомъ въ виду того, что въ ней слѣдуетъ видѣть окончательное завершеніе древняго мышленія, воплотившагося въ философію неоплатонизма. При этомъ само собою разумѣется, что обзоръ этотъ не касается чисто богословскихъ моментовъ и ограничивается лишь самыми краткими указаніями наиболее выдающагося въ философскомъ отношеніи. Конечно, отъ патристики нельзя ожидать много философской оригинальности (оригиналенъ въ извѣстномъ смелѣ только Оригенъ): это—тоже только видоизмѣненіе и переработка греческаго мышленія; но она сдѣлана на этотъ разъ съ религіозной точки зрѣнія подъ вліяніемъ твердо убѣжденной вѣры, а не одного лишь страстнаго искалія истины.

Кромѣ учебниковъ по исторіи философіи въ этомъ отношеніи слѣдуетъ обращать вниманіе на учебники исторіи церкви и догматовъ, въ особенности слѣдуетъ отыскать *A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I (Freiburg i. Br. 1886)*.—Спеціальныя сочиненія: *Deutingen, Geist der christlichen Überlieferung (Regensburg 1850—51)*.—*A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl., Bonn 1857)*.—*P. Chr. Baur, Das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte (Tübingen 1860)*.—*Joh. Alzog, Grundriss der Patrologie (3. Aufl. Freiburg i. Br. 1876)*.—*Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit (Würzburg 1859)*.—*Joh. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter (München 1859)*.—*Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur (in hist. Zeitschr. N. F. 1882)*.

Наиболѣе доступны источники находятся въ сборникѣ *J. P. Migne: Patrologiae cursus completus* (Paris, съ 1860 года).

Поводы для соприкосновенія съ греческой наукой подали христіанству частью полемико-апологетическіе, частью же организаторско-догматическіе интересы.

Своимъ стремленіемъ къ пропагандѣ христіанство было приведено въ переполненный наукою міръ, въ которомъ даже наименѣе образованные спасались отъ своихъ религіозныхъ сомнѣній въ какомъ либо философскомъ ученіи, и гдѣ философія напрягала всѣ свои силы, чтобы доставить религіозной потребности утраченное удовлетвореніе. Въ то же время христіанство вступило въ такое состязаніе религій, въ которомъ при этихъ обстоятельствахъ побѣда могла оказаться только на той сторонѣ, которая была бы въ состояніи болѣе другихъ впитать въ себя культуру древняго міра. Отсюда слѣдовало, что новая религія должна была одновременно и теоретически защищать сущность своей вѣры отъ насмѣшекъ и презрѣній «языческой» мудрости, и въ то же время, проникнувшись взглядомъ, что только она одна можетъ утолить потребность народовъ въ спасеніи, доказать свою способность къ этому. Эту задачу и взяли на себя *апологеты*.

Съ другой стороны, по мѣрѣ того какъ общины распространялись и входили въ разностороннее соприкосновеніе не только съ греко-римскими, но и съ восточными представленіями, этимъ общинамъ грозила опасность потерять единство и чистоту христіанскаго міровоззрѣнія. И церковь для своего внутренняго устройства не могла уже больше довольствоваться простыми *regulae fidei*, а нуждалась въ развитіи ихъ на научныхъ началахъ, т.-е. въ твердой, логически развитой системѣ догматовъ. *Гностики* приступили первые къ такой философской конструкціи христіанства; но такъ какъ они съ самаго начала далеко перешли за границу правилъ вѣры, то разрѣшеніе ихъ задачи пало на долю *александрійской школы катехизаторовъ*, которая и дала христіанству форму научной системы, почерпнувъ ее изъ продуктовъ греческаго мышленія.

§ 51. Къ философской защитѣ христіанства по самой сущности вещей были призваны только такіе члены общины, которые были въ состояніи овладѣть содержаніемъ мысли греческой и эллинской философіи; но, вступаясь за разумность новой религіи, именно эти-то члены и должны были склоняться

къ возможно большому сближенію содержанія вѣры съ результатами древней науки и къ толкованію этой послѣдней въ пользу христіанства. Такимъ образомъ, эллинизированіе Евангелія невольне производится уже апологетами. Значительнѣйшіе изъ нихъ—греки *Юстинъ* и *Донкигоръ*, а изъ римлянъ *Минуцій Феликсъ* и позднѣе *Лактинцій*.

Corpus Apologetarum Christianorum sec. seculi, изд. *Otto* (Jena съ 1842).

Изъ предшественниковъ Юстина слѣдуетъ, главнымъ образомъ, упомянуть *Аристиди* Аонійскаго, въ отрывкахъ сочиненій котораго (изд. въ Венеціи 1878) заключаются философскіе доводы въ пользу христіанства, какъ откровеннаго монотеизма.

Флавій Юстинъ Мученикъ былъ родомъ изъ Сихона (Flavia Neapolis) въ Самаріи, грекъ по происхожденію и образованію; разработывая различныя системы современной науки, онъ пришелъ къ убѣжденію, что только христіанская религія заключаетъ въ себѣ истинную философію и, защищая это ученіе, пошатился въ Римѣ жизнью въ 163—166 годахъ. Изъ его сочиненій (первыя томы изд. *Otto*) надо признать подлинными діалогъ съ евреемъ Трифономъ и вѣбъ апологію. Ср. *K. Semisch, J. der Martyrer* (Breslau 1840 и 1842). — *R. Aubé, S. Justin, philosophe et martyr* (Paris 1861). — *M. v. Engelhardt, Das Christenthum J. d. M.* (Erlangen 1858).

Донкигоръ Аонійскій представлялъ въ 176—77 году Марку Аврелію свое гречеѣза перѣ Христіанѣвъ (посольство по дѣламъ христіанъ); еще сохранилось его перѣ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (о воскресеніи мертвыхъ; оба у *Otto*, томъ VII). — Ср. *Th. A. Clarisse, De A. vita scriptis et doctrina* (Leyden 1819). — *F. Glubring, Die philosophie des A.* (Berlin, 1882).

Родственнымъ является позрѣніе *Теофила* Антиохійскаго, изложенное имъ въ 180 г., въ посланціи къ Автоликосу (Corpus, Bd. VIII); такова же и Апологія *Мелитона* изъ Сарды и *Аполлинарія* изъ Пьераноля.

Апологетическій діалогъ *Октавіи Минуція Феликса* (въ 200 г.), изданный въ *Corpus scriptor. ecclesiasticor. latinorum C. Halm*омъ (Wien 1867), изображаетъ христіанство почти въ духѣ этическаго рационализма; ср. *A. Soulet, Essai sur l'Octavius de Min. Fel.* (Strassburg 1867). — *R. Kühn, Der Octavius d. M. F.* (Leipzig 1882).

Сходныя представленія встрѣчаются въ болѣе изящной формѣ, но безъ философскаго значенія у ритора *Фирміана Ликтанія* (умершаго вскорѣ послѣ 325 г.); въ своемъ главномъ произведеніи—*Institutiones divinae* онъ пытался изложить систематически христіанскую мораль, отдѣльныя черты ея, по его мнѣнію, хотя и встрѣчались, правда, разсѣянными въ греческой философіи, но во всей совокупности ихъ можно познать и обосновать только при помощи Божественнаго просвѣщенія. Ср. *J. G. Th. Müller, Quaestiones Lactantiae* (Gott. 1875).

Эти эллинизирующіе апологеты стремятся доказать, что христіанство представляется единственной «истинной философіей», такъ какъ оно даетъ не только вѣрное познаніе, но еще учитъ правильному поведенію и доставляетъ истинное блажен-

ство въ этой и будущей жизни; а такое преимущество христіанской философіи сводятъ они къ тому, что она одна основывается на полномъ откровеніи Божества въ Иисусѣ Христѣ; ибо человѣкъ, погруженный въ злой чувственный міръ и преданный власти демоновъ, можетъ быть причастенъ чему-либо разумному только черезъ *Божественное внушеніе*. Оно уже съ самаго начала дѣйствовало среди человѣчества, и великіе учителя греческаго міра (Пифагоръ, Сократъ, Платонъ) всёми, что они познали изъ истины, обязаны не собственному разуму, а отчасти прямо Божественному откровенію, отчасти же косвенно—вдохновеннымъ ученіямъ Моисея и пророковъ, которыми они, будто бы, воспользовались. Но всё эти откровенія проявлялись спорадически и въ зачаточномъ видѣ (какъ *λόγος σπαρακτικός*), и впервые въ Иисусѣ Христѣ въ полномъ и совершенномъ видѣ открылось Божественное Слово (*λόγος*), воплотившееся въ человѣка, потому что Божество, Которое само по себѣ неизвѣстно и неизрѣченно, проявило всю Свою сущность въ Сынѣ.

Характерная особенность ученія этихъ лицъ, и главнымъ образомъ Юстина, заключается въ послѣдовательно проведенномъ отождествленіи разумнаго и откровеннаго; это отождествленіе было подготовлено понятіемъ стойковъ о *λόγοςѣ* и преобразованиемъ этого понятія у Филона, причѣмъ матеріальный характеръ *λόγος*а былъ отброшенъ и сохранилось только вѣдущее Божественнаго духа въ природѣ и въ исторіи. Если въ виду этого Юстинъ и находить уже у древнихъ философовъ почти всё отдѣльные моменты христіанской истины (которымъ онъ придаетъ слишкомъ большую морализирующую тенденцію), если онъ и полагаетъ, что всё народы получили въ качествѣ естественнаго дара (*ἱερότου*) часть спасающей истины черезъ Божественное внушеніе, то, съ своей стороны, онъ разсматриваетъ, какъ внушенное, все то, что греческая наука признаетъ естественнымъ и рациональнымъ. А вѣдство этого онъ находитъ во всёхъ принятыхъ и одобренныхъ имъ, въ качествѣ «христіанскихъ», ученіяхъ частью непосредственное откровеніе, частью же усвоеніе возведеній Моисея и пророковъ, знакомство съ которыми онъ, напр., у Платона, считаетъ неподлежащимъ сомнію. Съ другой стороны, апологеты, въ противоположность неопредѣленному исканію откровенія, отличающему пифагорейцевъ и остальныхъ формы мистическаго платонизма, обладаютъ громаднымъ преимуществомъ вѣрованія въ опредѣленное, безусловное, положительное и исторически подтвержденное откровеніе Христа. Въ представленіи о Немъ они связываютъ филоновское понятіе Слова съ этико-религиознымъ толкованіемъ еврейскаго мессіанскаго идеала и поэтому обозначаютъ Его, какъ рожденнаго отъ Отца, какъ «второго Бога», въ Которомъ воплотилось Божественное откровеніе.

Въ тѣсной связи съ этой теоріей внушенія стоитъ у апологетовъ ихъ метафизическій дуализмъ, съ которымъ они, всёми въ духѣ платонифилонагорейцевъ,

противопоставляют Божеству, образуемому посредством λόγος'a (слова) міръ—ἀμορφος ὄλη (безформенную матерію) съ тѣмъ, чтобы разсматривать все матеріальное какъ само по себѣ злое и неразумное. Слѣдательно, основное ученіе таково: λόγος (слово), какъ вѣчная сущность Божественнаго откровенія, сдѣлалось по Христѣ человѣкомъ, чтобы искупить подавленныхъ злу людей и подворить новое царство Божіе.

§ 52. Желаніе обратить вѣру (πίστις) и ея предписанное содержаніе представленій въ познаніе посредствомъ понятій (γνώσις) уже рано явилось въ христіанскихъ общинахъ, какъ это видно изъ посланій Павла; осуществленіе же этого желанія въ обширныхъ размѣрахъ началось со втораго столѣтія въ сирийско-александрійскихъ кружкахъ христіанства, гдѣ новопивагорейско-платоновскія и филоновскія идеи встрѣчались съ образами фантазіи, возбужденной вслѣдствіе смѣшенія восточныхъ и западныхъ культовъ и мнѳологій. Наблюдаемое ими составленіе религій изъ съ власти надъ міромъ сплотилось въ представленіи этихъ *мостиковъ* въ христіанскую религіозную философію. Ея послѣдователи, принадлежавшіе къ членамъ общины, получившимъ эллинское образованіе, создали свои особые мистическіе кружки, получившіе широкое распространеніе, и, сливая идеалистическую философію съ фантастическими, мнѳологическими повѣрьями востока, настолько потеряли духовную связь съ цѣлымъ христіанской общины, что въ концѣ концовъ были отвергнуты ею, какъ еретики. Главные представители гностицизма—*Симуррианъ, Карпократь, Василидъ, Валентинъ и Бардесанъ.*

A. W. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818).—E. Matter, Histoire critique du gnosticisme (2. Aufl., Paris 1943).—F. Chr. Baur, Die christl. Gnosis oder Religionsphil. (Tübingen 1835).—A. Lipsius, Der Gnostizismus (Leipzig 1860, отіиски изъ Ersch u. Gruber Bd. 71).—H. S. Mansel, The gnostic heresies (London 1875).—A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus (Leipzig 1873).—A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte der Urchristentums (Jena 1884).—M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. Jahrhunderts (Breslau 1880 u 83).

Жизнь даже выдающихся гностиковъ намъ мало известна. Отъ сочиненій ихъ сохранились лишь ничтожныя отрывки, главнымъ образомъ одно сочиненіе πίστις σοφία (вѣра—мудрость) неизвѣстнаго автора изъ кружка валентинианцевъ (изд. *Petermann* ома, Berlin 1851); вообще знакомство съ этимъ ученіемъ ограничивается сообщеніями ихъ противниковъ, въ особенности *Иринея* (ἐλεγγος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοκρίσεως γνῶσεως, изобличеніе и опроверженіе ложнаго знанія) (издан. въ Лейпцигѣ 1853), *Ниломита* (ἐλεγγος κατὰ πλοῦν αἰρέσεων, изобличеніе всѣхъ ересей) (изд. въ Оксфордѣ 1851), Юстіана, Тертуліана

(*adversus Valentinianos*), Климента Александр., Оригена, Евсевія, Августина и др. *Сатурниинъ*, родомъ изъ Антиохіи, училъ въ царствованіе Адриана. *Карпократа* училъ въ 130 году въ Александріи, и въ ней же одновременно съ нимъ дѣйствовалъ и *Вазиландъ*, уроженецъ Сиріи. Немного позднѣе начинается дѣятельность замѣчательнѣйшаго изъ этихъ людей — *Валентина*, жившаго впоследствии въ Римѣ и умершаго въ 160 г. на Кипрѣ. *Бардесанъ* родился въ Месопотаміи и жилъ между 155—225 г.

Ср. *Ullhorn*, Das basilidianische System (Göttingen 1855).—*G. Heinrichi*, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift (Berlin 1871).—*G. Köstlin*, Das gnostische System des Buchs *Pistis Sophia* (Theol. Jahrb. Tüb. 1854).—*A. Huttenfeld*, Bardesanes, der letzte Gnostiker (Leipzig 1864).

Основная мысль, которая, не смотря на чувствопную и мифологическую фантастичность, приданную ей гностиками, сохраняется за ними постоянное мѣсто въ исторіи философіи, заключается въ развитіи ими очерка *философіи исторіи* въ широкомъ смыслѣ этого слова, вытекающей изъ ихъ религіозныхъ основныхъ возрѣній. Въ то время, какъ христіанство стремится стать побѣдителемъ иудейства и язычества, въ глазахъ гностиковъ эта борьба религій обращается въ мифическую борьбу боговъ этихъ религій; а въ ихъ философіи этотъ взглядъ отражается какъ ученіе, что съ появленіемъ Спасителя наступаетъ рѣшительный поворотъ не только въ развитіи человѣческаго рода, но и въ исторіи всего міра. Этотъ поворотъ, однако, сводится къ основной идеѣ христіанства: къ *освобожденію отъ зла чрезъ полное откровеніе высшаго Божества въ Иисусѣ Христѣ*.

Преображеніе всѣхъ натурфилософскихъ категорій въ этико-религіозныя составляетъ основную форму философствованія гностиковъ: прежде всего они съ полнѣйшей односторонностью пытаются понимать вселенную только съ религіозной точки зрѣнія и представляютъ себѣ міровой процессъ въ видѣ борьбы добра со зломъ, оканчивающейся побѣдой добра чрезъ искупленіе Спасителя.

Поскольку они противоположность добра и зла постигаютъ посредствомъ понятій, она является у нихъ въ формѣ левопантеогорейскаго дуализма духа и матеріи; при мифологическомъ же изображеніи этой противоположности, которое въ системѣ гностиковъ играетъ наибольшую роль, выведены, какъ міровыя силы, обреченныя на гибель, частью языческіе демоны, частью Ветхозавѣтный Богъ (въ видѣ платоновскаго демурга), причѣмъ они ставятся въ такое же отношеніе къ истинному Богу, побѣдив-

нему их своимъ откровеніемъ во Христѣ, въ какомъ стоятъ и соотвѣтствующія религіи къ христіанству.

Естественно-историческими замѣтками греческой философіи (ср. § 13) обусловливалось то обстоятельство, что даже въ своихъ крупныхъ телеологическихъ системахъ она не могла дать удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ объ общемъ смыслѣ историческаго процесса: ей не доставало дисциплины, заключающейся въ философіи исторіи, и этотъ недостатокъ непремѣнно долженъ былъ выступить наружу именно тогда, когда древняя культура начинала стариться. Такимъ образомъ, гностики являютъ первыми философами исторіи; и такъ какъ исходнымъ пунктомъ своей философіи исторіи они ставили христіанскій принципъ искупленія міра Христомъ, то ихъ и слѣдуетъ признать христіанскими философами исторіи и религіи.

Преодоленіе іудейства христіанствомъ изображается мифологически даже и такими людьми, какъ *Керинтъ*, сиріецъ *Кердонъ*, въ особенности же *Маркіонъ* и его ученикъ Апеллесъ, и именно слѣдующимъ образомъ: по ихъ мнѣнію, Ветховѣтный Богъ, создавшій вселенную и давшій (іудейскій) законъ, отличается, какъ низшій *демонъ*, отъ высшаго, во Христѣ проявившагося, Бога; перваго можно познать (изъ природы и Ветхаго Завета), второй — Самъ по себѣ неизлечимъ и непознаваемъ; первый только справедливъ. — Второй милосердъ и благъ (на эту этическую разницу особенно напиралъ Маркіонъ).

Этотъ способъ представленія гностики вносятъ и въ дуализмъ добра и зла, духа и матеріи. Карпократъ проводитъ этотъ дуализмъ въ греческомъ духѣ, склоняясь самымъ рѣшительнымъ образомъ къ повониагорейскому сикретизму; Сатурнинъ же, а особенно Вазилпдъ (согласно передачі Иренея) пользуется для этого и восточными мифологическими преданіями. Астрономическій дуализмъ пиагогор-аристотелевскаго представленія (ср. стр. 228) помѣщаетъ между Божествомъ и землею цѣлый сонмъ ангеловъ и демоновъ (распредѣляя ихъ въ группы по символическимъ часамъ): изъ нихъ самыя низшія помѣщаются настолько далеко отъ божественнаго совершенства, что могутъ вступать въ соприкосновеніе съ нечистою матеріей и, дѣйствуя на нее, какъ демургъ, придать ей міровой образъ. Въ этомъ мірѣ, какъ и въ мірѣ духовъ, идетъ борьба между совершеннымъ и несовершеннымъ, свѣтомъ и тьмою, пока не свзойдетъ въ мірѣ плоти для искупленія заключеннаго въ матерію духа λόγος, νόμος (слово, разумъ), т. е. воплотившійся, самый совершенный изъ Боговъ — Іисусъ Христосъ. Такова основная идея гностицизма, отдѣльные мифологическіе отбѣнки котораго не имѣютъ философскаго значенія.

Соотвѣтствующая ей *антропология* различаетъ въ человѣкѣ три стороны: чувственно-материальную (βλή), душевно-демоническую (ψυχή) и духовно-божественную (πνεύμα). Въ зависимости отъ преобладанія каждой изъ нихъ, люди подраздѣляются на пневматиковъ, психиковъ и тиликовъ, различіе, которое, при случаѣ, можетъ быть отождествлено съ раздѣленіемъ на христіанъ, еврсевъ и азычниковъ. (Валентинъ).

Дуализмъ этихъ взглядовъ истекаетъ видимо изъ александрійскаго, т. е. эллинскаго круга понятій, и лишь въ послѣдствіи онъ ассимилировалъ нѣкоторыя сходныя черты изъ восточныхъ религіи (парекзмъ). Вслѣдствіе вліянія гностицизма на восточныя религіи возникъ явдизмъ (изъ 3-нъ стад.) в *манисеизмъ*, крайняя дуалистическая теорія, игравшая такую значительную роль въ духовной борьбѣ слѣдующихъ столѣтій (ср. *E. Chr. Bauer, Das manichäische Reli-*

gionssystem, Tübingen 1831. — *O. Flügel*, Mani und seine Lehre, Leipzig 1862—*A. Geyler*, Das System des Manichäismus Jena 1875).

Между тѣмъ дуализмъ этотъ, хотя и соответствовалъ (согласно своему первоначальному направленію) этическимъ воззрѣніямъ христіанства и егоубижденію въ необходимости искупленія, но въ то же время онъ противорѣчилъ метафизической основной идее христіанства, въ силу которой оно, также какъ и еврейство, не могло признавать никакой міровой власти на ряду съ властью Бога живаго. Движимое этимъ монистическимъ стремленіемъ, христіанство отвергало дуализмъ греческой философіи и стремилось побороть его. Поэтому позднѣйшія формы гностицизма, стараясь объяснить двойственность въ божественномъ существѣ теоріей истечения, имѣющей себѣ примѣръ въ ученіи стоиковъ о превращеніи міроваго огня въ стихіи, приближаются скорѣе къ *монизму*, который господствовалъ въ церковномъ православіи. Школа *Базиліда* (если указанія *Ипполита* относятся къ ней) слѣдовала этому теченію, вѣроятно, не безъ вліянія замѣчательнѣйшаго изъ гностиковъ—*Валентина*.

Онъ впервые попытался перенести это противоположное начало въ божественное первобытное существо (*πρωτόταρον*—предокъ), опредѣляя его, какъ вѣчную глубину (*βωβός*—лучина), которая изъ своего первобытнаго неизяснимаго содержанія (*σῆμα* = *εὐνοία* — молчаніе — мысль) производитъ сперва *πλήρωμα* полнота), міръ идей, изъ которыхъ *σοφία* (мудрость) гибнетъ влѣдствіе неудержимаго влеченія къ отцу и черезъ демурга зараждаетъ міръ чувственный и т. д. Въ чисто мистической формѣ сдѣлана здѣсь попытка къ уничтоженію греческаго дуализма и къ усвоенію идеалистическаго монизма, что и дѣлаетъ изъ этихъ воззрѣній фантастическаго предтечу новоплатонизма.

Гностическія мистеріи въ своемъ ученіи (безъ сомнѣнія и въ культѣ) настолько удалились отъ все болѣе и болѣе организующейся христіанской церкви, что, наконецъ, ихъ послѣдователей отлучили отъ нея, какъ еретиковъ; ихъ смѣлая религіозная философія вызвала, съ одной стороны, дошедшее до крайности нерасположеніе къ научному обоснованію вѣры, а съ другой—полемическое ограниченіе догмата простѣйшимъ содержаніемъ *regula fidei*. Изъ представителей перваго направленія надо упомянуть преимущественно о *Татианѣ* и *Тертуллианѣ*: первый, радикальный представитель оріентализма, отвергалъ греческую культуру, какъ дьявольское дѣло; второй, вдохновенно настроенный, ограниченный антитеоретикъ, довелъ антропологическій дуализмъ до того, что для него евангельская истина прямо подтверждается противорѣчіями человѣческаго разума: *scilicet quia absurdum*.—А рядомъ съ ними выступаютъ въ качествѣ антигностиковъ *Ирэней* (около 140—200) и *Ипполитъ*, его ученикъ. Они поддерживаютъ противъ выставленной гностиками антиеврейской философіи исторію ученія Павла о Божественномъ плащѣ воспитанія, по которому еврейскій законъ считается «под-

готовительнымъ воспитателемъ къ христіанству». Однако, и въ томъ и въ другомъ направленіи антигностицизмъ не въ состояніи обойтись безъ помощи греческихъ философскихъ положеній (у Тертуліана—Стоя, у Ирепея и Ипполита—Филонъ) и даже безъ помощи ученій гностиковъ (особенно въ лицѣ Татіана, впоследствии вполнѣ примкнувшаго къ гностическому ученію Валентина).

Татіанъ былъ ассириецъ; его рѣчь «πρός Ἑλλήνας» (къ грекамъ), гдѣ онъ пользуется юстиновскими идеями для полемики противъ всѣхъ философій и противопоставляетъ вѣру «варваровъ» греческой лжемудрости, было напечатано въ собраніи Otto, т. VI. (Jena 1851). Ср. *Daniel*, *Tatian der Apologet* (Halle 1837).

Тертуліанъ (160—220), стоявшій въ послѣдніе годы своей жизни во главѣ монтеистической секты, принадлежитъ къ столпамъ христіанства: онъ соединяетъ фантастическій материализмъ и сепсуализмъ съ строгою безиощадною моралью христіанства и съ его рѣзкимъ противопоставленіемъ чувственности и нравственности. Его многочисленныя, частью апологетическія, частью полемическія, частью увѣщательныя сочиненія издали *F. Oehler* ономъ (Leipz. 1853 ff.).—Срав. *A. W. Neander*, *Antignosticus*; *Geist des Tertullianes und Einleitung in dessen Schriften* (2. Aufl., Berlin 1849).—*A. Haneck*, *Tertullian's Leben und Schriften* (Erlangen 1877).—*G. R. Hauschild*, *Tertullian's Psychologie und Erkenntnistheorie* (Leipz. 1880).

Эта же противорѣчивость, но безъ первоначальной парадоксальности Тертуліана, встрѣчается у африканскаго ритора *Ариобинъ*, написавшаго въ 300 г. сочиненіе: «*Adversus gentes*» (изд. *A. Keiserscheidt* ономъ въ Corp. script. eccl. lat., Wien 1875). И онъ, и Тертуліанъ представляютъ то типическое явленіе, что у нихъ правовѣріе, жемая выставить авторитетъ, благодать и откровеніе, какъ вполнѣ необходимыя для человѣка, приравниваетъ какъ можно больше ослепительную силу познанія и идетъ за одно съ сепсуализмомъ и съ его скитническими послѣдствіями.

Сочиненіе *Ирепея* (см. выше), за исключеніемъ нѣкоторыхъ отрывковъ, сохранилось только въ латинскомъ переводѣ; ср. *Böhringer*, *Die Kirche Christi* (Zürich 1861). I, 271 ff.—*H. Ziegler*, *Irenaeus der Bischof von Lyon* (Berlin. 1871).—*A. Goulloud*, *St. Ir. et son temps* (Lyon 1876).—Сочиненіе *Ипполита*, первую книгу котораго раньше прикидывали за философическія Оригена, издано *Dumcker* ономъ и *Schneidewin* ономъ (Göttingen 1859); ср. *Bunsen*, *Hippolyt und seine Zeit* (2 Bd., Leipzig 1852).

§ 53. Научное формулированіе религіознаго самосознанія христіанской церкви совершилось въ концѣ-кошцовъ также въ Александріи, при участіи тамошней школы катехизаторовъ, пользовавшейся для этой цѣли частью апологетическими, частью гностическими теоріями: ея руководителями до и послѣ 200 г. были—*Климентъ Александрійскій* и, основатель христіанской теологіи, *Оригенъ*.

Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica (Halle 1824).—*C. W. Hasselbach*, De schola quae Al. floruit catechetica (Stettin 1826).—Кромѣ нихъ еще сочиненія *Matter'a*, *J. Simon'a* и *Vacherot*, ср. стр. 290.

Сохранились три главных сочиненія *Климента*: λόγος προσηπτικός πρὸς Ἑλλήνας (увѣдательное слово къ грекамъ), παρρησιώδης (воплитатель) и στρωματῆς («коври»). Последнее имѣетъ особенно важное значеніе въ философіи исторіи. Въ ученіи Климента ясно выступаетъ зависимость его отъ Филона: ученіе первое представляетъ *mutatis mutandis* примѣненіе филоновскихъ принциповъ къ христіанству, и относится къ последнему совершенно такъ, какъ филонизмъ къ иудейству. Хотя поэтому философія Климента вполнѣ несамостоятельна, но все же онъ имѣетъ то великое значеніе, что, благодаря ему и, самостоятельно обработавшему его ученіе, *Оригену*, эклектическій, сильно проникнутый стоическимъ духомъ платонизмъ былъ окончательно принятъ въ христіанскую догматику. Ср. *Dähne*, De γνώσει Clem. A. et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis (Leipzig 1831).—*J. Reinke*, De fide et γνώσει Clem. (Breslau 1850) и De Clem. presbytero Al. (ibid. 1851).—*Hébert-Duperron*, Essai sur la polémique et la philosophie de Clem. (Paris 1855).—*J. Cognat*, Clem. d'Alex. sa doctrine et sa polémique (Paris 1858).—*H. Treischke*, De γνώσει Clem. Al. (Jena 1871).

Оригенъ (186—254), прозванный Адамантомъ, рано выступилъ въ качествѣ учителя въ школѣ катехизаторовъ, управляемой Климентомъ; послѣ этого онъ слушалъ проповѣди Аммония Саккаса (см. § 54), подвергся за свое ученіе преслѣдованію и, изгнанный изъ Александріи, провелъ старость въ Кесаріи и Тирѣ. Въ философскомъ отношеніи самыми значительными изъ его сочиненій считаются: *περὶ ἀρχῶν* (о началахъ) и *κατὰ Κέλσου* (противъ Цельса).—(Цельсъ, платонизирующий философъ, написалъ въ 170—180 годахъ свое ἀληθὴς λόγος—истинное слово, которое можно было частью возстановить по отвѣтному на него сочиненію Оригена, и въ которомъ содержится нѣкій арсеналъ нападокъ на христіанство: ср. *Th. Keim*, C's wahres Wort, Zürich 1873.—*E. Pélagaut*, Étude sur Celse, Lyon 1878). Сочиненіе о началахъ сохранилось почти только въ латинской передѣлкѣ Руфина.—Над. Migne т. 11—17. Ср. *G. Thomassin*, Origenes (Nürnberg 1837).—*Redepenning*, Origen, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre (2 Bd. Bonn 1841—46).—*J. Denis*, De la philosophie d'Orig. (Paris 1884) и въ особенности *A. Harlack*, Dogmengesch. I, 512 ff.

Оригенъ положилъ основаніе христіанскому *гносологію*, какъ научной системѣ, подготовленной уже Климентомъ; ибо, хотя церковь и не одобрила (какъ въ то время, такъ и позднѣе) нѣкоторыхъ частностей въ его ученіи и замѣнила ихъ другими, но его философская точка зрѣнія и основныя понятія, принятая имъ для обоснованія христіанскихъ догматовъ, послужили для церкви и дальнѣйшимъ руководствомъ, и именно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ развилъ ихъ, заимствовавъ ихъ изъ круга идей александрійской философіи. Этого значенія Оригенъ достигъ тѣмъ, что, пытаясь преобразовать *πίστις* (вѣру) въ *γνώσις* (знаніе) (онъ выражается также: σοφία—мудрость), онъ не допу-

стиль себя увлечься ни мнѳологическими умствованіями, ни философскими теоріями и не отступилъ отъ основныхъ убѣжденій христіанской общины. Такимъ образомъ, по своей основной дѣли его ученіе представляется явленіемъ, вполне параллельнымъ гностицизму; но пока гностицизмъ смѣлымъ движеніемъ быстро создаетъ произвольную, отдѣльную форму христіанства, александрійская школа катехизаторовъ постепенно проводитъ научное саморазумѣніе общей христіанской вѣры; и именно Оригенъ твердою рукою набрасываетъ основныя черты, въ предѣлахъ которыхъ и развилась позднѣйшая разработка.

Поэтому для Оригена источникомъ и мѣрой религіознаго познанія является *regula fidei* и принятый церковью канонъ Св. Писанія Вѣтхаго и Новаго завета. Наука вѣры состоитъ въ *методическомъ объясненіи Писанія*. Этотъ методъ заключается (согласно Филону) въ *приданіи историческимъ отношеніямъ истиннаго смысла*. Историческая часть откровенія сводится только къ вразумительному для массы «соматическому» смыслу его; «психическій» же смыслъ заключается въ нравственномъ истолкованіи (что особенно приложимо къ Вѣтхому завету); но еще выше ихъ обѣихъ стоитъ пневматическій смыслъ намѣченнаго въ Св. Писаніи философскаго ученія. Хотя этимъ и обуславливается отлчіе истористическаго христіанства отъ экзотерическаго (*χρηστικὸς*—христіанинъ тѣломъ), но Оригенъ оправдываетъ такое различіе тѣмъ, что откровеніе, всегда одинаковое по содержанию, своей формою приспособляется къ различнымъ дарованіямъ и стадіямъ развитія духа. Подобно тому, какъ истинный смыслъ Вѣтхаго завета раскрылся только въ Евангеліи, точно также и за этимъ Евангеліемъ нужно искать, *αληθινὸς* *πνευματικὸς* *Εὐαγγελίε*, которое теперь Божественною благодатью открыто пока лишь немногимъ.

Во главѣ ученія Оригена находится понятіе о Богѣ, какъ о чистомъ духѣ, который въ полной неизмѣняемости и единичности (*ἕνας*—*μονός*) возвышается надъ всякимъ созданіемъ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*—по ту сторону сущности)—въ качествѣ вѣчнаго Творца всѣхъ вещей, Который во всей Своей полнотѣ непознаваемъ никакою тварью. Существенный признакъ Его—*абсолютная причинность Его воли*: Онъ всегда творитъ, и Его творческая дѣятельность также вѣчна, какъ и Онъ самъ. Но вслѣдствіе Его собственной неизмѣняемости это творчество не можетъ простирается прямо на измѣняющіяся единичныя вещи, а только на вѣчное откровеніе Его собственнаго существа, на Его отобразъ, *λογος* (Слово). Этотъ Логосъ представляется Оригеномъ прямо какъ лицо, какъ самостоятельная *Υποστάς*; онъ хотя и не *ὁ θεός* (*der Gott, le Dieu*), но все-таки *θεός* (*ein Gott, im dieu*), *δαυτερός*

θεός (второй Богъ), и Св. духъ также относится къ Нему, какъ Онь къ Отцу. По отношенію къ міру Логосъ есть *idea ideon* (идея идей), первообразъ, сообразно которому Божественная воля все создастъ. Потому и твореніе вѣчно; оно состоитъ изъ безчисленнаго множества духовъ, предназначенныхъ принимать участіе въ божественномъ блаженствѣ и, наконецъ, сдѣлаться божественными существами (*θεοποιουμαι*). Но они надѣлены *свободою*, и этой послѣдней обусловлено то, что всѣ они, каждый въ своемъ родѣ, болѣе или менѣе отпадаютъ отъ Божественной сущности. Для ихъ очищенія Богъ создаетъ матерію и, такимъ образомъ, духи матеріализуются по послѣдовательно понижающимся степенямъ: ангелы, небесныя свѣтила, люди, мрачныя демоны.

Характернымъ и чисто христіанскимъ противопоставленіемъ эллическому интеллектуализму является у Оригена выставленіе на первый планъ воли съ придаваемымъ ей метафизическимъ значеніемъ. При этомъ воля Бога есть неизбѣжное, вѣчное проявленіе его существа; воля же духовъ—свободное временное рѣшеніе. *Объ стоять въ томъ же отношеніи другъ къ другу, какое существуетъ между οὐσία (сущностью) и γένεσις (бытіемъ) въ платоновской системѣ.* Въ противоположность неизмѣняемости и единичности Божественной воли, свобода воли духовъ заключаетъ въ себѣ принципы различія, измѣняемости—отдѣлнато быванія; она составляетъ сразу основаніе и грѣха, и матеріальности. Такимъ образомъ, Оригенъ получаетъ возможность соединить съ абсолютною причинностью Бога, Который не терпитъ подлѣ Себя никакой независимой матеріи, факты зла, чувственности и несовершенства, и примирить этическую трансценденцію съ физическою имманенціею, т.-е. уразумѣть Бога, какъ Создателя, но все-таки не виновника зла. Въра въ Божественное всемогущество и сознаніе собственной грѣховности,—вотъ два противоположныхъ основаніяхъ элемента христіанской метафизики, и Оригенъ примиряетъ ихъ посредствомъ понятія о свободѣ.

Вѣчное твореніе подразумеваетъ въ себѣ также и послѣдовательное возникновеніе безконечнаго числа Эоновъ, міропныхъ системъ, въ которыхъ паденіе и искупленіе постоянно повторяются въ лицѣ новыхъ духовъ; однако, Оригенъ не развиваетъ подробно этого труднаго пункта, но обходитъ его, сосредоточивая все свое вниманіе, главнымъ образомъ на данномъ мірѣ духомъ.

Падшіе духи изъ матеріи, въ которую они изгнаны очищенія ради, стремятся обратно къ Божественному началу: хотя они достигаютъ этого и собственной свободой, благодаря присущей имъ божественности, которой не теряютъ даже при самомъ глубокомъ паденіи, но все-таки не безъ помощи благодати, которая споконь вѣковъ дѣйствовала въ человѣчествѣ (здѣсь, по примѣру аполотетовъ, признается пронедевитическая цѣдность языческой философіи, и именно платоновской и аристотелевской

этики), но вполне дается только во Христѣ. Своею безгрѣшною душою (φυχή) Предвѣчный Логосъ соединился въ богочеловѣческое единство: Своимъ страданіемъ Онъ представляетъ для міра вѣрующихъ искупленіе въ видѣ явленія во времени, а избраннымъ (пневматикамъ) даетъ истинное просвѣтленіе черезъ Свое существо. Съ Его помощью конечный духъ достигаетъ различныхъ степеней искупленія: вѣры, религіознаго разумѣнія видимаго міра, познанія λογος̄'a и, наконецъ, блаженнаго погруженія въ Божество. Посредствомъ совокупнаго дѣйствія свободы и благодати всѣ духи должны быть освобождены, матеріальное вещество совлечено, и должно совершиться возвращеніе всѣхъ вещей въ Бога (ἀποκατάστασις—возстановленіе).

Таковы основныя понятія христіанскаго богословія, какъ ихъ развилъ Оригенъ; изъ нихъ видно, что христіанство завладѣло идеями древней философіи и переработало ихъ въ одно цѣлое при помощи своихъ религіозныхъ принциповъ. Измѣненія, произведенныя въ этой системѣ развитіемъ догматовъ, относятся, главнымъ образомъ, къ эсхатологій и христологій; въ послѣдней Оригенъ обращаетъ больше вниманія на космологическій, чѣмъ на сотериологическій моментъ λογος̄'a, причежъ ему не удалось вполне согласовать ихъ между собою. Споры же, происходившіе на почвѣ его ученія въ 3-емъ и 4-омъ столѣтіяхъ до полнѣйшаго утвержденія католіческаго догмата, основываются на чисто богословскихъ мотивахъ и ничего былье не взмѣняютъ въ избранныхъ философскихъ основоположеніяхъ.

4. Новоплатонизмъ.

У грековъ явленіемъ, соответствующимъ христіанской религіозной наукѣ, служитъ *новоплатоновская философія*. Въ однихъ и тѣхъ же центрахъ александрійской культуры, гдѣ всѣ формы греческой науки встрѣчались со всѣми религіозными ученіями, зародились одновременно двѣ доктрины: *Оригени* и *Платоника*; и какъ въ «гносисѣ» можно видѣть зачатки христіанскаго богословія, такъ и въ подпавшихъ вліянію Филона эклектикахъ-платоновцахъ, особенно въ Пумениі, видно подготовленіе новоплатонизма.

Къ этой общности происхожденія присоединяется и общность цѣли. Обѣ эти научныя системы методически развиваютъ, подтверждаютъ и доказываютъ, что религіозное убѣжденіе есть единственный вѣрный источникъ спасенія для жаждущаго искупленія индивидуума.

Но при этомъ между ними есть и большая разница. Христіанское богословіе нашло для себя не только опору но даже и непрерывное руководство въ религіозномъ сознаніи цѣлой общины, уже организуемой и слагающейся въ видѣ церкви. Новоплатонизмъ же былъ созданъ и защищаемъ отдѣльными личностями, предававшимися философскому размышленію; поэтому онъ проникъ только въ нѣкоторые школьные союзы, и лишь впервые при ихъ помощи стремился придти въ соприкосновеніе съ различными мистеріями. Христіанское богословіе есть научное изображеніе вѣрованія, до того времени уже могущественно развитаго; новоплатонизмъ же—*религія ученыхъ*, попутно пытающаяся слить съ собой всѣ существующіе культы. Въ этомъ обстоятельстве и заключается причина гибели новоплатонизма, хотя научная сила его была не менѣе велика, чѣмъ у христіанства.

Историческое развитіе новоплатонизма распадается на три стадіи. Сначала онъ представляется по существу только научной теоріей; затѣмъ онъ преобразовывается (и на этотъ разъ ясно противорѣчитъ христіанству) въ систематическое богословіе политеизма; и, наконецъ, потерпѣвъ въ немъ неудачу, переходитъ къ схоластическому объединяющему возобновленію ученій всей греческой философіи вообще. Эти три стадіи носятъ названіе *александрійской*, *сирійской* и *авинской* школъ и связываются съ именами ихъ главнѣйшихъ представителей: *Плотина*, *Ямвлиха* и *Прокла*.

Срав. соч. Matter'a, J. Simon'a и Vacherot, приведенныя на стр. 290; кроме того *Barthélemy St. Hilaire*, Sur le concours ouvert par l'académie etc. sur l'école d'Alexandrie (Paris 1845);—*K. Vogt*, Neuplatonismus und Christenthum (Berlin 1836).—*A. Steinbart* (Art. in Pauly's Realencyclopädie des class. Altertums).—*R. Hamerling*, Ein Wort über die Neuplatoniker (Triest 1858 съ переведенными отрывками).—*H. Kellner*, Hellenismus und Christenthum, oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christenthum (Köln 1866).—*A. Harnack*, Dogmengeschichte I, 663.

§ 54. Основателемъ новоплатонизма считается *Плотинъ*, родившійся въ 204 г. по Р. Х. въ Ликополѣ, въ Египтѣ. Философское образованіе получилъ онъ въ Александріи у извѣстнаго Аммонія Саккаса; принималъ затѣмъ участіе въ персидскомъ походѣ императора Гордіана съ цѣлью заняться на Востокѣ религіозно-научными наслѣдованіями; около 244 г. въ Римѣ онъ

выступилъ съ большимъ успѣхомъ въ качествѣ учителя и умеръ въ одномъ помѣстьи Кампаніи въ 269 году.

Изъ его учениковъ называютъ Амелія и въ особенности *Порфирія*, издателя его сочиненій.

Есть преданіе, которое называетъ основателемъ новоплатоновскаго ученія последника Аммонія (175—242), промѣнявшаго христіанство на эллинизмъ и съ успѣхомъ читавшаго лекціи въ Александріи. Къ его ученикамъ, кромѣ Платина и христіанскаго богослова Оригена, причисляются также: Оригенъ-платоновецъ, Ерениій (Herennius, Erinnens) и извѣстный риторъ и критикъ *Лонгинъ* (213—273). Но объ ученіи Аммонія ничего вѣрнаго неизвѣстно, а его такъ-называемые «ученики» настолько расходятся въ самыхъ существенныхъ пунктахъ, что нѣтъ никакого основанія приписывать ему специально плотиновскую философію.

Ср. *W. Luygg*, Die Lehre des Am. Sak. (Abh. der Gesellschaft d. W. zu Christiania 1874).

Оригенъ—платоновецъ (котораго не слѣдуетъ, какъ это дѣлаютъ *G. A. Heigl*, Der Bericht des Porphirius über Orig., Regensburg 1835 смѣшивать съ патристомъ; ср. *G. Helferich*, Untersuch. aus der Gebiet der klassischen Altertumswissensch., Heidelberg 1860) доказывалъ (должно быть противъ Нуменія) въ сочиненіи *ὅτι δὲός ἐστι ποιητής ὁ βασιλεὺς* (что Царь—единый Творецъ) тожество высшаго Божества съ Творцомъ міра. Ср. *Zeller* V³ 461, 2.

Изданное А. Маамъ (*A. Mai*, Classisch. auct. IX) сочиненіе *εἰς τὰ μεταφυσικά* (къ метафизикѣ)—гораздо позднѣйшаго происхожденія.

Лонгинъ, учившій въ Афинахъ, въ отличіе отъ плотиновскаго толкованія, твердо держался настоящаго платоновскаго ученія о самостоятельной реальности идей внѣ духа. Весьма сомнительно, чтобы онъ былъ авторомъ извѣстнаго и имѣющаго важное значеніе для эстетики трактата *περὶ ὕψους* (о возвышенномъ). Если бы кто захотѣлъ изъ сравненія двухъ крупныхъ системъ Оригена и Платина вывести заключеніе объ ученіи ихъ общаго учителя, то только натолкнулся бы на самыя общія основныя черты александрійской религіозной философіи и, пожалуй, рядомъ съ этимъ еще—на основное стремленіе метафизически побѣдить проскальзывающій въ нихъ дуализмъ. Но нѣтъ даже и намека, который позволялъ бы приписать послѣдній Аммонію: да и въ самой атмосферѣ, среди которой развивалось александрійское мышленіе, уже содержалась эта мысль. Такимъ образомъ, личность Аммонія для историческаго изслѣдованія остается такою же безцвѣтною, какъ и приписываемое ему мнѣніе о существенномъ сходствѣ между платоновскою и аристотелевскою философіей. Ср. еще *Zeller* V³, 454.

Плотинъ приобрѣлъ своимъ ученіемъ такую извѣстность и уваженіе въ высшихъ кругахъ Рима, что задумалъ съ помощью императора Галліена основать въ Кампаніи городъ философовъ, который долженъ былъ называться городомъ Платона, быть устроеннымъ по образцу его «Государства» и быть какъ бы эллиническимъ монастыремъ—центромъ религіознаго созерцанія; однако, ему не удалось привести въ исполненіе свою мысль. Авторская дѣятельность Платина относится къ его зрѣлому возрасту; свое ученіе онъ излагалъ въ отдѣльныхъ разсужденіяхъ и трактатахъ. Они были раздѣлены на 6 *ἐπιπέδων* и издавалъ его ученикомъ Порфиріемъ; въ эпоху Возрожденія они появились сперва въ латинскомъ переводѣ Марсилья Фичинка (Флоренція 1492), затѣмъ по гре-

чекски и латини въ Базель 1580, а новѣйшія изданія въ Оксфордѣ—1835, въ Парижѣ—1855, въ Лейпцигѣ (*A. Kirchhoff*) въ 1856, въ Берлинѣ (*H. Müller*): въ 1878—80—одновременно вышелъ и нѣмецкій переводъ энеада того же *Müller'a*; въ Лейпцигѣ (изд. *Volkmann'a*) 1883—84.

Ср. *K. Steinhart* (Art. Plotin in *Pauly's Realencyklopädie*).—*H. Kirchner*, Die Philos. des Pl. (Halle 1854).—*A. Richter*, Neuplatonische Studien, 5 Hefte (Halle 1864—67).—*H. v. Kleist*, Plotinische Studien (I Heidelberg 1863).

Норфуртій, родившійся въ Тирѣ или, по крайней мѣрѣ, выросшій тамъ, присоединился въ Римѣ къ Платину и сдѣлался его вѣрнымъ ученикомъ. Кромѣ изложенія и защиты платоновскаго ученія, онъ занимался главнымъ образомъ комментированіемъ платоновскихъ и аристотелевскихъ сочиненій, а изъ послѣднихъ особенно комментирована имъ Логика. Сохранилось его *Ἐισαγωγή εἰς τὴν κατηγορίαν*: (Введеніе въ категоріи, изд. *Busse*, Berlin 1887), которое въ средіе вѣка имѣло чрезвычайно важное значеніе; затѣмъ сохранилась написанная имъ біографія Платина (напечатанная въ собраніи сочиненій Платина—*Kirchhoff'a* и *Müller'a*), дажде его *ἄπορριξις πρὸς τὴν ψοφῆν* (точка отравленія къ умопостижаемому) (въ парижскомъ изданіи Платина) и отдѣльныя болѣе мелкія сочиненія. Ср. литературу у *Ueberweg-Heinze I*, 313.

Задача александрійской религіозной философіи та же для эллиновъ, что и для христіанъ. Въ развитіи древней культуры индивидуализированіе и углубленіе въ духовную жизнь идутъ рядомъ и порождаютъ, наконецъ, жгучее стремленіе постигнуть чрезъ внутреннюю дѣятельность души непосредственно и сполна Божественную сущность и придти съ ней въ полное единеніе. По чѣмъ сильнѣе при этомъ уменьшалось довѣріе къ давно знакомымъ образамъ мнѣческаго представленія, тѣмъ болѣе удаленной отъ насъ, болѣе неизвѣстной и болѣе необъятной становилась Божественная сущность. Это противорѣчіе христіанству побуждаетъ принципомъ любви; мист.—введеніемъ множества промежуточныхъ ступеней между Богомъ и матеріей; наука же—тѣмъ путемъ что она разсматриваетъ всю совокупность вещей, какъ рядъ ступеней послѣдовательно убывающаго совершенства, исходящаго изъ Единой, все созидающей, божественной, первоначальной силы, а всю міровую жизнь разсматриваетъ, какъ возвращеніе созданій по тѣмъ же ступенямъ къ Богу. Новоиндоевропейскій дуализмъ долженъ быть побужденъ одновременно и метафизически, и этически. Въ этомъ сходятся Оригенъ и Плотинъ. Но въ то же время, какъ Оригенъ посредствомъ ученія о грѣхопадѣніи и искупленіи разрушаетъ все физическое существованіе въ этико-религіозныя опредѣленія, Плотинъ ведетъ борьбу съ чувственными образами, чтобы сдѣлать понятною духовную связь вселенной; и въ то время, какъ возвращеніе

къ Богу у Оригена преобразуется въ величественный всемірно-историческій процессъ всего міра духовъ, у Плотина оно приурочивается къ таинственному экстазу единичнаго человѣка.

Метафизика и этика стоятъ, такимъ образомъ, у Плотина въ обратной параллели: этика указываетъ, какъ на путь къ спасенію, тотъ же рядъ стадій развитія, который въ метафизикѣ признается процессомъ образованія.

Божество для Плотина есть первоначальное, стоящее выше всѣхъ противорѣчій, недоступное конечнымъ опредѣленіямъ, вполне неизлечимое (*ἀρρήτων* — не могущее быть выраженнымъ), первобытное существо: *τὸ πρῶτον*. Какъ абсолютное единство (*τὸ ἓν*) стоитъ оно выше (*ἐπέκεινα* — по ту сторону) всѣхъ противоположеній, а также выше мышленія (*νόησις*) и бытія (*οὐσία*). Поэтому, только относительно можно Его опредѣлять, какъ міровую цѣль (*τὸ ἀγαθόν* — благо) и міровую силу (*πρῶτη δύναμις* — потенція), какъ чистую, безубстратную творческую дѣятельность. Какъ таковая, Оно по необходимости вѣчно и внѣ условій времени порождаетъ изъ себя міръ; Оно присутствуетъ во всѣхъ тваряхъ, но само отъ ихъ множественности отдѣлено и отлично. Вѣчно законченное само въ себѣ, Оно порождаетъ изъ себя все многообразіе вещей, не раздѣляясь вслѣдствіе этого и ничего не отдавая отъ своего существа. Эманация міра изъ Божества есть изливаніе, происходящее вслѣдствіе переполненія, при чемъ Божество остается неизмѣннымъ, подобно свѣту, бросающему свой блескъ въ глубину мрака. Но подобно тому, какъ свѣтъ съ удаленіемъ отъ источника все болѣе и болѣе ослабѣваетъ, точно также и созданія Божества являются только отблескомъ Его величія, которое, спускаясь со ступени на ступень, понемногу затемняется и кончается, наконецъ, полнымъ мракомъ.

Стремленіе примирить монистическую причинность Божества съ фактомъ несовершенства единичныхъ вещей и, съ другой стороны, (религиозную) трансцендентность съ (стоическимъ) пантеизмомъ ясно обнаруживается и у Плотина: его «динамическій пантеизмъ» дополняетъ абстрактный монотеизмъ, который не считаетъ Божества ни духомъ, ни душой, ни матеріей и не относитъ Его вообще ни къ какой категоріи, но не смотря на такую отчужденность отъ всякаго содержанія хочетъ и видѣть въ немъ первоисточникъ всякихъ опредѣленій, и поставить его выше ихъ. Для наглядности вводится образъ свѣта, свѣтящаго и во тьму: но это подобіе, въ свою очередь, снова вліяетъ на ходъ мыслей философа.

Истеченіе изъ божественнаго существа развивается по тремъ главнымъ ступенямъ: духъ, душа и матерія.

Духъ (*νοῦς*), какъ отобразъ (*εἰκόν*) Единого, поситъ въ себѣ принципъ двойственности: вѣдь всякая мысль (даже самосознаніе) заключаетъ въ себѣ противоположность субъекта и объекта, мыслительной дѣятельности и мыслимаго содержанія (*νοητόν*). Истекающей изъ Божества духъ (*νοῦς*) есть, такимъ образомъ, единая, относящаяся сама къ себѣ интуитивная функція; но она тѣмъ не менѣе заключаетъ въ себѣ все разнообразіе предметовъ, идеи, первообразы единичныхъ существъ. Онѣ обозначаются, въ свою очередь, какъ единичныя силы духа *νοῖ* (духи); онѣ заключаются въ *νοῦς* и образуютъ въ немъ міръ духовъ (*κόσμος νοητός*—умостигаемый міръ), но, какъ дѣйствующія силы, онѣ суть въ то же время еще особыя причины быванія.

Съ разсужденіями о двойственности между дѣятельностью и содержаніемъ, которая присуща мышленію, связало то обстоятельство, что новоплатоновцы впервые точно формулировали и исследовали психологическое понятіе «сознанія» (*συνείδησις*). Аристотелевское учене объ *αἰσθητήριον κοινόν* (общее чувствительное) дало имъ для этого исходную точку, отправляясь отъ которой они съ успѣхомъ пошли дальше. Различіе между безсознательнымъ содержаніемъ представленія и дѣятельностью представленія, направленной на него, является постояннымъ въ ихъ психологін и составляетъ ея важнѣйшую заслугу. Ср. *H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I b., 331 ff.*

Для божественнаго *νοῦς* а это различіе естественно исчезаетъ въ виду того, что онъ все свое содержаніе идей искони дѣйствительно мыслитъ. Употребляя аристотелевскій оборотъ рѣчи, Плотинъ выражаетъ это такъ, что двойственность (*ἑτερότης*), присущая духу, предполагаетъ противоположность между формой мышленія (*νόησις*) и мысленной матерія (*ἕλη νοητικῆ*); причеъ однако эта матерія именно тѣмъ отличается отъ чувственной, что сполна—безъ остатка вошла въ форму и безъ промени существуетъ актуально (*ἐνεργεῖα*).

Но «матерія» и здѣсь также является принципомъ множественности, и этой мысли Плотинъ сабдустъ также и тамъ, гдѣ онъ развиваетъ многообразіе идей посредствомъ пифагорейскихъ умозрѣній относительно чисель. Однако при этомъ идея уже не представляетъ для него платоновскаго понятія рода, но (стоическій) первообразъ единичной вещи.

Для умостигаемаго міра аристотелевскія категоріи, поскольку онѣ относятся къ пространственнымъ и временнымъ отношеніямъ и вообще къ эмпирическому быванію, не имѣютъ значенія; для него Плотинъ вводитъ пять основныхъ понятій, которыя въ видѣ опыта разсматривались въ діалогѣ Софистъ, какъ *κοινωνία τῶν ἰδεῶν* (отношенія идей): *ὄν, αἰτία, κίνησις, ταῦτότης, ἑτερότης* (сущее, покой, движеніе, тожество, инакость).

Поскольку идеи суть причины быванія, называются онѣ также *λόγος*; также какъ и плотиновскій *νοῦς* повсюду играетъ роль *λόγος* а филиновской и христіанской философіи. Ср. *M. Heineke, Die Lehre vom Logos, p. 306 ff.*

Душа (ψυχή) относится къ духу, какъ послѣдній—къ ѓν (Единому). Въ силу же того, что душа, хотя и принадлежитъ къ царству свѣта, но стоитъ все таки на границѣ мрака, въ ней слѣдуетъ различать двѣ стороны: единичность и дѣлимость ¹⁾, или высшую и низшую душу. Это прежде всего относится къ *мировой душѣ*, которую Плотинъ раздѣляетъ на двѣ силы; изъ нихъ лишь низшая, φύσις (природа), какъ прямо созидаящая сила, впервые порождаетъ мировое тѣло и въ него вселяется. Но то же самое различіе имѣетъ мѣсто и въ отдѣльныхъ душахъ, въ которыя вылилась мировая душа; также и въ чело-вѣкѣ сверхчувственная душа (которой, главнымъ образомъ, приписываются функціи аристотелевскаго νοῦς'а, см. стр. 234), существовавшая въ блаженномъ состояніи до земнаго бытія, а послѣ смерти, смотря по заслугамъ, подвергающаяся такой или иной метемпсихозѣ, должна быть отличаема отъ низшей души, создавшей тѣло, какъ органъ своей дѣйствующей силы, и присутствующей въ каждой его части, какъ и во всякой чувствующей и двигательной дѣятельности.

Подобно тому, какъ свѣтъ, ослабѣвая, обращается въ тьму, такъ, подъ конецъ, и лучеиспусканіе божественнаго существа переходитъ *въ матерію*. Плотинъ разсматриваетъ послѣднюю прямо какъ μὴ ѓν (несуществующее) въ томъ смыслѣ, что она не обладаетъ (дуалистически) метафизическою самостоятельностью по отношенію къ Божеству: она есть абсолютное στέρσις (лишеніе), κενία πανταλῆς (полнѣйшая скудость) и, какъ ἀποουσία τοῦ ἀγαθοῦ (отсутствіе добра) она есть также πρῶτον κακόν (первичное зло). На этихъ отрицательныхъ опредѣленіяхъ Плотинъ основываетъ свою теодицею: что истинно существуетъ, то божественно и есть добро; зло есть только то, что принадлежитъ μὴ ѓν (несуществующему). Съ тою же неизбѣжностью, съ которою свѣтъ теряется во мглѣ, души должны порождать изъ себя матерію и входить въ нее, какъ образующія силы. Поэтому міръ чувственныхъ явленій существуетъ также вѣчно, какъ и душа; въ круговомъ движеніи необходимаго развитія онъ развѣртываетъ отобразы идей. Для Плотина изъ всего этого вытекаетъ не только телеологическое, но прямо таки *магическое воззрѣніе на природу*: всякое бываніе есть дѣятельность души;

¹⁾ τὰς τῶν (тождественное) и διὰ τῶν (смот. стр. 184. (ниже) въ платоновскомъ діалогѣ Tim.,

изъ чистой міровой дупни выдѣляются боги и духи небесныхъ свѣтилъ, изъ φύσις (природы) — демоны; въ таинственномъ взаимодействіи цѣлаго все единичное настроено симпатически относительно этого цѣлаго и можетъ быть предугадываемо вѣщимъ чувствомъ. Всякое изслѣдованіе природы здѣсь устраняется, но зато широко раскрыта дверь всякой вѣрѣ и суевѣрію.

Но общее разсмотрѣніе природы при этихъ послылкахъ будетъ носить въ себѣ разладъ. Вступленіе души въ порожденную ею матерію есть ея паденіе во тьму, ея отчужденіе отъ Божественнаго источника свѣта; чувственный міръ—золь и неразумень. Но, съ другой стороны, его вѣдь тоже образовала душа и вопла въ него (какъ λόγος σπερματικός), и постольку онъ разумень и прекрасенъ. Не смотря на дуалистическую исходную точку, обусловленную его религіозной задачей, Плотинъ въ этомъ отношеніи съ полной энергіей поддерживаетъ истое греческое признаніе красоты чувственнаго міра и самымъ удачнымъ образомъ связываетъ его съ основными чертами своей міровой картины. Прославляя съ воодушевленіемъ (особенно въ противоположность тому презрѣнію, которое гностики питали къ природѣ) гармонію, одухотворенность и совершенство міра и выводя ихъ изъ своего идеалистическаго построенія вселенной, онъ даетъ *метафизическую эстетику*. Чувственная вещь—прекрасна, когда она проявляетъ въ чувственномъ образѣ свой λόγος, свой идеальный первообразъ, свой εἶδος; значить міръ—прекрасенъ, потому что онъ до послѣдней глубины проникнуть и освѣщенъ Божественной сущностью.

Въ платиновской системѣ ученіе о прекрасномъ звучитъ прощальнымъ привѣтомъ греческаго міра; Плотинъ тѣснѣйшимъ образомъ связалъ его съ основными принципами своего ученія и впервые обработалъ его, какъ нераздѣльную, основную часть философской системы. Конечно, при этомъ онъ сильно пользуется платоновскими мыслями; но и у Платона эта теорія прекраснаго далеко не такъ подробно развита и не составляетъ такого существеннаго момента всего ученія, какъ у него. Знаменитое разсужденіе въ энеадахъ I, 6 есть безспорно самый оригинальный научный трудъ Плотина. Ср. *Ed. Müller*, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 285 ff. (Berlin 1837).—*R. Zimmermann*, Geschichte der Ästhetik (Wien 1858) 122 f.—*R. Volkmann*, Die Hülle der antiken Ästhetik oder Pl's Abhandl. vom Schönen (Stettin 1860).—*F. Brenning*, Die Lehre vom Schönen bei Plotin (Göttingen 1864).—*A. J. Vitringa*, De egregio, quod in rebus corporeis consistit Plot. pulcri principio (Amsterd. 1864).

Но изъ противоположной точки зрѣнія исходитъ *этика* Пло-

тина, коль скоро она обозначаетъ въ качествѣ цѣли человѣка—участіе въ Божественной жизни и независимость отъ «міра», а въ качествѣ его нравственной основной задачи — освобожденіе души отъ тѣла, ея «очищеніе» отъ чувственнаго, отвращеніе отъ матеріи. Но и эта отрицательная мораль не чужда нѣкоторыхъ положительныхъ дополненій. Конечно, только въ незначительной мѣрѣ падаютъ ихъ философы въ этическихъ или, какъ онъ ихъ называетъ, политическихъ добродѣтеляхъ. Практическая жизнь имѣетъ въ его глазахъ ничтожную цѣнность, потому что она привязываетъ душу къ матеріальному міру: гражданскія и политическія доблести суть только первая ступени, на которыхъ душа научается освобождаться отъ власти чувственнаго міра. Поэтому ученіе Плотина не обнаруживаетъ пониманія государственной жизни: его предложеніе реализовать платоновскую республику имѣетъ въ виду не политической опытъ, а всего только осуществленія такой обстановки, въ которой избранные люди могли бы жить для ихъ истиннаго назначенія—«созерцанія».

Возвращеніе души къ Богу заключается въ ея возвышеніи до *ωβ̄σ̄α*, изъ котораго она происходитъ. Мало что получаетъ она для этого въ чувственномъ воспріятіи; нѣсколько болѣе даетъ ей отвлеченное размысленіе, но самое живѣйшее побужденіе къ этому она находитъ въ любви къ прекрасному (въ платоновскомъ *ἔρως*ѣ), когда отъ чувственнаго впечатлѣнія обращается къ свѣтящейся въ немъ идеѣ. Большаго совершенства достигаетъ тотъ, кто непосредственно познаетъ чистую идею: по истинное блаженство заключается лишь въ томъ, что человѣкъ въ состояніи восхищенія (*ἔκστασις*—экстазъ), возвышающаго его надъ мышленіемъ и ведущаго его къ соприкосновенію и къ полному единенію (*ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, ἀπλωσις*) съ Божественнымъ единствомъ, забываетъ самого себя и вещи, и въ такіе священные моменты составляетъ одно цѣлое съ Божествомъ.

Плотинъ разсматриваетъ это высшее блаженство, какъ благодать, выпадающую на долю немногихъ, и то въ рѣдкихъ случаяхъ; какъ на вспомогательное средство къ достиженію состоянія восхищенія указываетъ онъ на культъ позитивной религіи, къ которой въ другихъ случаяхъ онъ относится вообще довольно свободно. Но уже у Порфирія это вспомогательное средство становится существенно-необходимымъ факторомъ, а у позднѣйшихъ неоплатоновцевъ оно становится главнымъ дѣломъ.

§ 55. Одинъ изъ учениковъ Порфирія, сиріецъ *Ямблихъ* воспользовался философіей Плотина, какъ основаніемъ для умозрительнаго богословія политеизма; оно должно было объединить въ систематическое цѣлое все культы древнихъ религій и этимъ завершить религиозное движеніе, исключивъ изъ него христіанство. Къ его вдохновеннымъ послѣдователямъ принадлежатъ *Феодоръ Асинскій*, *Максимъ Эфесскій*, императоръ *Юліанъ* и его другъ *Самлюстій*, и наконецъ мученица *Гипатія*.

Ямблихъ былъ родомъ изъ Халкиды въ Целесвріи; онъ слушалъ въ Римѣ Порфирія и его ученика *Анатолія*; затѣмъ онъ самъ выступилъ изъ Сиріи учителемъ и религиознымъ реформаторомъ, и скоро приобрѣлъ множество учениковъ, которые видѣли въ немъ чудотворца. Подробности его частной жизни неизвѣстны, а время его смерти можно опредѣлять приблизительно около 330 г. Его авторская дѣятельность имѣетъ комментаторскій характеръ; по она касается не только платоновскихъ и аристотелевскихъ произведеній, а также и богословскихъ ученій орфикувъ, халдейцевъ и исагоройцевъ. Сохранились отрывки его изложенія исагоризма: *περί τοῦ Πλάτωνος βίου* (о жизни исагорейской) (изд. *Kießling*'омъ, Leipzig 1815 и *Westermann*'омъ, Paris 1850); *λόγος προτροπικός εἰς φιλοσοφίαν* (слово побуждающее къ философіи) (изд. *Kießling*'а, Leipzig 1813); *περί τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (объ общей математической наукѣ) (изд. *Villoison*, Venedig 1781); *περί τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς καὶ τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς* (введеніе о Никомаховой арифметикѣ и математическая теологія) (оба изд. *Fr. Ast*'омъ, Leipzig 1817). Ближе къ намъ стоитъ (можетъ быть неправильно приписываемое *Ямблиху*) разсужденіе *De mysteriis Aegyptiorum* (изд. *Parthey*, Berlin 1857). Ср. *Harless*, *Das Buch von den aegypt. Myster.* (München 1858).—*H. Kellner*, *Analyse der Schrift des J. de myst.* (in Theol. Quartalsschrift 1867).

Изъ дальнѣйшихъ послѣдователей школы называютъ *Эдезія*, *Хрисантія*, *Приска*, *Сопатра*, *Эвсебія*, *Декеніа*, отъ котораго сохранилось сочиненіе объ аристотелевскихъ «категоріяхъ» (изд. *L. Spengel*'а, München 1859), даже *Эвналия Сардская*, оставившаго нѣсколько біографій философовъ того времени (изд. *Boissonade*, Amsterd. 1822).

Максимъ игралъ большую роль при дворѣ императора *Юліана*, въ краткое правленіе котораго дѣятельность этой сирійской школы достигла кульминаціонной точки развитія и этимъ самымъ вовлекается въ безнадежную борьбу съ христіанствомъ; самъ *Юліанъ* былъ убѣжденнымъ приверженцемъ *Ямблиха*. Дошедшія до насъ письма *Юліана* къ *Ямблиху* подложны. Его воззрѣнія ясны изъ рѣчей и отрывковъ сочиненія противъ христіанства. *Julianus contra Christianos quae supersunt*, изд. *K. J. Neumann*'а (Leipzig 1880, его же примочк. изд. Leipzig 1890). Другія изданія сочиненій *E. Talbot*'а (Paris 1863) и *F. C. Hertlein*'а (2 Bd. Leipzig 1875). Ср. *A. W. Neander*, *Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter* (Leipzig 1812).—*W. S. Teuffel*, *De J. I. Christianismi contemptore et osore* (Tübingen 1844).—*D. Fr. Strauss*, *Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren* (Mannheim 1847).—*Auer*, *Kaiser Julian* (Wien 1855).—*W. Mangold*, *Julian der Abtrünnige* (Stuttgart 1862).—*C. Semisch*, *Julian der Abtrünnige*. (Breslau 1862).—*Fr.*

Lubbock, Julians Kampf und Ende (Hamburg 1864).—*A. Mücke, Julian nach den Quellen* (Gotha 1866, 68).—*A. Naville, J. l'A. et sa philosophie du polythéisme* (Neufchâtel 1877).—*F. Rode, Geschichte der Reaktion Julian's gegen die christliche Kirche* (Jena 1877).

Отъ Саллюстія сохранился компендіумъ ямблиховскаго богословія (изд. *Orelli, Zürich* 1821).

О Гипатіи смотр. *Nich. Hoche* (in *Philol.* 1860).—*St. Wolff* (Czernowitz 1879), *H. Ligier* (Dijon 1880). Ея ученикомъ былъ епископъ Синазія, служившій своеобразно соединять новоплатонизмъ съ христианствомъ. Ср. *K. Volkmann, Sinesius von Kyrene* (Berlin 1869).

Въ философскомъ отношеніи богословіе *Ямблиха* не содержитъ въ себѣ новыхъ точекъ зрѣнія. Его метафизика и этика носятъ вполне платиновскій характеръ, поскольку дѣло идетъ о ностройкѣ, состоящей изъ понятій. Но ея мало богослову. Родившись въ странѣ самыхъ разнообразныхъ религіозныхъ смѣшеній (откуда вышелъ и христианскій гнозисъ), онъ хочетъ преобразовать платиновскую философію въ сліяніе всѣхъ религій. Подобно тому, какъ онъ считаетъ неизбѣжною для грѣховнаго человѣка, при исполненіи имъ нравственно-религіозныхъ задачъ, помощь мистерій и всѣхъ фантастическихъ дѣяній культа, такъ и новоплатоновская метафизика служитъ ему лишь для того, чтобы путемъ аллегорическихъ поясненій вдвинуть образы боговъ всѣхъ религій въ промежуточные степени, которыя Плотинъ призналъ существующими между человѣческой душою и Божествомъ. Но чтобы пайти мѣсто для этого фантастическаго пантеона, онъ долженъ былъ значительно увеличить число этихъ промежуточныхъ членовъ, и, чтобы привести этотъ міръ боговъ въ систему, онъ не нашелъ ничего лучшаго, какъ пнеагорейскую схему чиселъ.

Большой успѣхъ этой попытки доказываетъ лишь то упорство, съ которымъ, вопреки христианству, эллискій міръ собственными средствами надѣялся рѣшить религіозную задачу. Только на фонѣ такой картины можно понять Юліана, придавашаго этимъ фантастическимъ построеніямъ всемірно-историческое значеніе.

Отдѣльные части этого политеистическаго построенія и даже теургическаго стремленія Ямблиха и его учениковъ не имѣютъ важности въ философскомъ отношеніи. Даже мысль поставить надъ платиновскимъ *Э* (Единое) еще какъ-то *ἀρχή* *ἀρχή* (ничѣмъ невыразимое начало), которое, будучи лишено всякихъ свойствъ, не можетъ быть даже отождествлено съ *ἀγαθόν* (благо), представляють въ сущности бездѣльное стремленіе къ систематизаціи. Если Плотинъ констатировалъ въ *воѣсѣ* (духѣ) противоположность между объектомъ и субъектомъ, то Ямблихъ дѣлаетъ изъ этого *κόσμος νοητός* (міръ умопостигаемый) и *κόσμος νοητός* (міръ разумный)—два міра, населенные собственными богами,

причемъ каждый изъ нихъ снова раздѣляется на три части и т. д. Ученики его, именно Теодоръ, провели это дѣленіе еще дальше, причемъ охотно пользовались (какъ и самъ Ямвлихъ) триадической схемой.

§ 56. Неудача этой философской реставраціи древнихъ религій заставила новоплатонизмъ вернуться къ научнымъ изслѣдованіямъ, центромъ которыхъ въ заключеніи являются снова Аэны. *Плутархъ аѳинскій* и его ученики Сиріанъ и Герокль направили школу къ изученію Платона и Аристотеля: а ея главный представитель *Прокль* (410—485) пытается диалектически систематизировать общее историческое содержаніе греческаго философствованія.

Въ сопоставленіи съ фантастичностью того времени комментаторы выдѣляются въ выгодномъ для нихъ свѣтѣ: какъ уже прежде *Темистій*, такъ теперь *Симплицій* и *Филопонъ* снабжаютъ сочиненія Аристотеля учеными комментаріями, сдѣлавшимися весьма цѣнными для послѣдующей эпохи. Но тамъ, гдѣ ученики Прокла, какъ напр., Маринъ или *Дамаскій*, принимаются развивать дальше систему учителя, тамъ начинается безплодная болтовня, которая производитъ тѣмъ болѣе печальное впечатлѣніе, чѣмъ высокопарнѣе и самонадѣяннѣе она излагается.

Сила греческаго мышленія угасла. Простой и великій разумъ греческой философіи, говоря языкомъ Плотина, такъ ослабѣлъ отъ всѣхъ своихъ эллинскихъ эманаций, что впалъ въ прямое противорѣчіе съ самимъ собой—въ высокопарное отсутствіе разума.

Эдиктъ, которымъ въ 529 году императоръ Юстиніанъ закрылъ Академію, конфисковалъ ея имущество и запретилъ преподаваніе греческой мудрости въ Аѳинахъ, служилъ только официальнымъ удостовѣреніемъ кончины древней философіи.

Плутархъ, называемый «большимъ», въ отличіе отъ своего болѣе замѣтельнаго соименика (см. стр. 292) и согласно обычному новоплатоникамъ безграничному удивленію передъ главою школы, умеръ скоро послѣ 430 г.; занимался онъ, кажется, главнымъ образомъ психологическими вопросами и развилъ далѣе теорію сознанія, опредѣляя его какъ дѣйствіе разума въ воспріятіи.

Изъ комментаріевъ Сиріана къ аристотелевскимъ сочиненіямъ сохранился одинъ къ части *Метафизики*, и напечатанъ (подъ ред. *H. Usener'a*) въ 5-мъ томѣ берлинскаго изданія Аристотеля (р. 837 ff.). Комментарій Герокла къ золотой поэміи пифагорейцевъ находится въ *Fragmenta Mullach'a* (I, 408 ff.) изъ сочиненія Герокла *περί πρῶτου* (о провидѣніи) Фотій сохранилъ выдержки. Герокль и его ученикъ Теозебій дѣйствовали въ Александріи: Сиріанъ былъ схоластомъ въ Аѳинахъ.

Его ближайшій ученикъ и послѣдователь былъ *Прокл*; онъ происходилъ изъ ликійской фамилии, родился въ Константинополѣ, а учился въ Александріи подъ руководствомъ послѣдователя Аристотеля Олимподора; какъ глава школы, онъ пользовался чрезмѣрнымъ, сумасброднымъ поклоненіемъ со стороны своихъ учениковъ; его ученикъ Маринъ оставилъ описаніе его жизни (напечат. въ изд. *Sobet'a Diog. Laert.*). Изъ произведеній Прокла (ср. *J. Freudenthal* im *Neumes* 1881 и *Zeller* V³, 778 ff.) кромѣ комментаріевъ къ *Тимею*, Государству, Пармениду и др., надо особенно выдѣлить сочиненіе *περί τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* (о богословіи по Платону). Полное собраніе издалъ *У. Cousin* (Paris 1820—25), съ дополненіемъ (Paris 1864). Ср. *A. Berger*, *Pr. exposition de sa doctrine* (Paris 1840).—*Н. Kirchner*, *De Pr. metaphysica* (Berlin 1846).—*К. Steinhart*, *Art.* in *Pauly's Realencyklopädie*.

Изъ учениковъ Прокла, наряду съ его преемникомъ Мариномъ, известны: Гермій, комментировавшій Фэдра, и его сынъ Аммоній, обработавшій аристотелевскія сочиненія; далье математикъ Асклеподотъ, Некдоръ, біографія котораго, написанная Дамасціемъ, частью сохранилась у Фотія; Гегій и Зенодотъ.

Послѣднимъ ехзархомъ Академіи былъ Дамасцій, который, какъ и Псидоръ, совершенно вернулся къ фантастическому направленію Амблиха. Родомъ изъ Дамаска, онъ учился въ Александріи и Асинахъ. Послѣ закрытія Академіи онъ вмѣстѣ съ Симахицею и другими новоплатоновцами переселился въ Персію; но они скоро вернулись оттуда вполнѣ разочарованные. Изъ его сочиненій, кромѣ отрывковъ различныхъ комментаріевъ и біографій Псидора, существуютъ еще часть сочиненія *περί τῶν πρώτων αρχῶν* (о первыхъ началахъ) (изд. *Ж. Копр'а*, Frankfurt a. M. 1826, съ болѣе близкими свидѣніями о его личности) и окончаніе его комментарія (опирающагося на Прокла) къ діалогу Парменидъ. Ср. *Ch. E. Huette*, *Le philosophe D.* (Paris 1861), особенно же *E. Heitz*, *Der Philosoph D.* (in *Strassburger Abhand. zur Philosophie*, Freiburg i. B. u. Tüb. 1884).

Между комментаторами, которые свободнѣе относились къ новоплатоновской доктринѣ, прежде всѣхъ слѣдуетъ отмѣнить Темастія (названнаго за свое прокрасное изложеніе *ἰσχυρῶς*—краснорѣчивый). Онъ жилъ около 317—387 г. и училъ въ Константинополѣ. Изъ его парафразъ аристотелевскихъ сочиненій сохранились парафразы Второй Аналитики, Физики и Психологій (изд. *Spengel* и др., Leipzig 1866). Неправильно принимаемая ему парафраза Первой Аналитики явилась въ берлинскомъ изданіи комментаторовъ (*M. Walzig*, Berlin 1884); ср. *V. Rose* (im *Neumes* 1867).

Отъ Симахиціи Киликійца (признаваемого наряду съ Александромъ Афродизскимъ за замѣчательнѣйшаго толкователя Аристотеля), современника Дамасція и раздѣливавшаго съ нимъ одну участь, сохранился комментарий къ 4 первымъ книгамъ Физики (изд. *H. Diels'a*, Berlin 1882), къ книгѣ *de coelo* (изд. *S. Karsten'a*, Utrecht 1865), къ—*de anima* (изд. *M. Hayduck'a*, Berlin 1882), къ Категоріямъ (Basel 1551) и наконецъ къ Эпихейридіону Эпиктета (смотр. стр. 293).

Далье наряду съ Присципомъ и Асклеиемъ выступаетъ младшій *Олимподоръ*, отъ котораго сохранился комментарий къ Горцію, Филебу, Фэдону и Алкиаду I (съ жизнеописаніемъ Платона), а также и Иоаннъ Филонокъ, изъ многочисленныхъ комментаріевъ котораго изданъ одинъ въ берлинскомъ собраніи Вителли (1887), именно къ Физикѣ.

Еще гораздо большее значеніе (сравнительно съ тѣмъ, что значать эти лица для теперешняго изученія древней философіи) имѣлъ для среднихъ вѣковъ новоплатоновецъ-философъ, явившій около этого же времени, но въ сторонѣ отъ движеній Востока, именно *Божій* (Boethius), казненный въ 525 г. по приказанію Теодориха. Хотя онъ признавалъ себя христіанскомъ, но въ своемъ сочиненіи *De consolatione philosophiae* (изд. R. Peiper'a, Leipzig 1871) онъ принимаетъ во вниманіе только аргументы древней науки. Его переводы и комментаріи къ логическимъ сочиненіямъ Аристотеля и къ Введенію Порфирія принадлежали къ числу важнѣйшихъ источниковъ философіи въ началѣ среднихъ вѣковъ. Ср. *F. Nietzsche*, *Das System des Boethius* (Berl. 1860).—*H. Usener*, *Anekdoten Holderi* (Bonn 1877).—*A. Hildebrand*, *Boethius und seine Stellung zum Christenthum* (Regensburg 1885).

Характерной чертой въ личности Прокла является соединеніе мифологической фантазіи съ сухимъ формализмомъ понятій, неутолимой жажды вѣры съ діалектическимъ даромъ комбинированія понятій. Онъ въ такой же степени богословъ, какъ и Ямвлихъ; но для своего ученія онъ создастъ философскую схему, которую съ строжайшею точностью развиваетъ до малѣйшихъ подробностей. Онъ беретъ содержаніе своего ученія изъ авторитетовъ варварскихъ религій наравнѣ съ эллинскими, а въ этикетѣ дѣлаетъ заимствованія у великихъ философовъ, въ особенности Платона, Плотина и Ямвлиха. Онъ знакомится со всеми мистеріями, не пренебрегаетъ даже самыми дѣтскими суевѣріями, и не успокаивается до тѣхъ поръ, пока всѣмъ воспринятымъ идеямъ не отвѣдетъ каждой опредѣленное мѣсто въ своей общей системѣ. Онъ является настоящимъ *систематизаторомъ изычествъ, схоластомъ эллинизма*.

Руководящая мысль его системы содержитъ въ себѣ отвлеченное выраженіе общей задачи новоплатоновцевъ и состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать понитнымъ развитіе единичнаго во множество и возвращеніе множества въ единичное. Разнородное дѣйствіе подобно своей единичной причинѣ, и въ то же время оно отъ нея отлично; оно и пребываетъ въ ней, и выступаетъ изъ нея; это противорѣчіе примиряется тѣмъ, что именно влѣдствіе своего сходства все отдѣлившееся стремится возвратиться къ своей причинѣ. Такимъ образомъ, эти три момента: *пребываніе, исхожденіе и стремленіе къ возвращенію* (*μονή, πρὸδος и ἐπιστροφή*) являются необходимѣйшими моментами всякаго быванія. Эта мысль была уже основной чертой міровоззрѣнія Плотина, который присоединялъ сюда еще принципъ, что при возвращеніи проходятся тѣ же фазы, какъ и при исхожденіи. Проклъ

же при помощи насильственной діалектики примѣняетъ эту *триадическую схему* ко всякой отдѣльной фазѣ міроваго развитія и заставляетъ ее повторяться въ самой себѣ до мельчайшаго развѣтвленія, причѣмъ каждый образъ его метафизической теологіи расчленяется на три другихъ, изъ которыхъ каждый подвѣргается той же діалектической судьбѣ и т. д.

Между методомъ Прокла и *Темсомъ*, *Литтезиномъ* и *Синтезомъ* нѣмецкихъ діалектиковъ — Фихте, Шеллинга и Гегеля очевидно существуетъ извѣстное формальное сходство; не слѣдуетъ, однако, забывать, что у послѣднихъ рѣчь идетъ всегда объ отношеніяхъ понятій, у Прокла же наоборотъ объ отношеніяхъ мнѣологическихъ силъ. Общимъ же у Гегеля и Прокла оказывается стремленіе — діалектически систематизировать безпорядочно данное содержаніе идей. *W. Windelband, Geschichte der neueren philosophie, II* (Leipzig 1880), 306 ff.

Проклъ представляетъ развитіе міра изъ Божества въ видѣ системы триадическихъ цѣпей, въ которой совершается переходъ отъ общаго къ частному, отъ простаго къ сложному, отъ совершеннаго къ несовершенному. Во главѣ всего и онъ также ставитъ первоединство, перводобро, которое, возвышаясь надъ всѣми опредѣленіями, вполне неизяснимо и только не въ строгомъ смыслѣ слова можетъ быть обозначено какъ Единое, какъ добро, какъ *αἴτιον* (причина). Изъ него онъ выводитъ прежде всего (еще прежде *νοῦς*) ограниченное, но для нашего познанія неопредѣлимое количество генадъ или единицъ (*ἀνάδες*), которыя, будучи также непознаваемыми и возвышающимися надъ бытіемъ, жизнью и разумомъ, все же являются богами, дѣйствующими на міръ.

Эти *Генады* имѣютъ для Прокла то богословское значеніе, что дають ему возможность располагать большимъ количествомъ сверхміровыхъ, не постигаемыхъ божествъ; въ метафизическомъ построеніи онѣ замѣняютъ второе *ἐν* Ямвлиха. При этомъ имѣется въ виду, быть можетъ, еще и нѣчто другое. Проклъ, какъ и Порфирій, занятый реальность (въ смыслѣ средневѣковой терминологіи): для него причина отождествляется съ общимъ; высшая причина, *ἐν* (Единое) — съ высшей абстракціей, лишеной всякихъ признаковъ. Вслѣдствіе этого въ генадахъ можно было бы предполагать тѣ простѣйшія абстрактныя понятія, выше которыхъ оставалось бы именно только «Нѣчто»; такими образомъ, онѣ могли бы имѣть сходное значеніе съ сивологическими атрибутами божественной субстанціи. Ср. *W. Windelband, Geschichte der neueren philosophie, I* (Leipzig 1880), p. 204—206.

Духъ раздѣляется, согласно прокловской схемы, на *νοῦς* (умопостигаемое), *νοῦς ἄμικ καὶ νοερόν* (умопостигаемое и имѣющій

съ тѣмъ разумное) и *νοερόν* (разумное). Конечно, здѣсь въ основѣ лежитъ платиновское различіе содержанія мысли отъ дѣятельности мысли, но оно тотчасъ отбрасывается ради логическаго построенія: ибо дальше само *νοερόν* (умоностигаемое) дѣлится снова на три триады, въ построеніи которыхъ понятія *πέρας*, (предѣль) *ἄπειρον* (безпредѣльное) и *μέσων* (смѣшанное) (ср. платоновскій Филебъ, стр. 169), приводится въ связь съ понятіями *πατήρ* (отець), *δύναμις* (потенція) и *νόησις* (мысленіе), далѣе понятія *οὐσία* (сущность) и *ἐπαρσις* (присущность), понятія *ζωή* (жизнь) и *αἰών* (міровой періодъ) скомбинированы въ такихъ разнородныхъ соотношеніяхъ и въ столь разнородныхъ, переходящихъ другъ въ друга значеніяхъ, что въ результатъ получается цѣлый сонмъ боговъ. Тотъ же пріемъ повторяется и во второй сферѣ; частью съ тѣми же категоріями; а въ третьей является уже семь гекдомадъ (семериць) мысленныхъ боговъ, между которыми, на примѣръ, появляются даже и олимпійскіе боги.

Все это построеніе,—которое по той же схемѣ продолжается и въ психическомъ мірѣ въ видѣ дѣленія на боговъ, демоновъ и героев,—обусловлено не реальными мотивами мышленія, а частью діалектической архитектоникой, частью же потребностью указать каждому образу политеизма какое-нибудь мѣсто въ той *ἱεραρχίᾳ μυθολογίᾳ*, въ которую превращается у Прокла греческій міръ понятій.

Физическія и этическія ученія Прокла обнаруживаютъ мало оригинальнаго. Отъ области физики онъ вообще стоялъ далеко и позволилъ себѣ только одно нововведеніе: именно онъ выводитъ матерію не изъ психическаго міра, а прямо изъ *ἄπειρον*'а (безпредѣльнаго) первой мысленной триады и формируетъ ее посредствомъ низшей міровой души (*ψυχή*), въ качествѣ соннаго видѣнія. — Въ этикъ выступаетъ стремленіе унизить метафизическое достоинство человѣческой души и этикъ показать, какъ сильно нуждается она въ помощи положительной религіозной дисциплины и божественной и демонической благодати; обнаруживается это стремленіе въ томъ, что Проклъ считаетъ характернымъ признакомъ души свободу и связанную съ нею грѣховность. Степенями же искушенія и тутъ являются «позитивская» добродѣтель, научное познаніе, божественное просвѣщеніе, вѣра и наконецъ восхищеніе (*μυσία*), для котораго вводится особая душевная сила.

Два большихъ потока теософій, которые изъ Александріи вылились, съ одной стороны, въ христіанскую науку вѣры, а съ другой—въ новоплатонизмъ, не долго шли порознь. Новоплатонизмъ, пока онъ изыскалъ въ своей собственной схола-

стикѣ, въ то же время посылалъ безчисленными путями свои идеи какъ въ правовѣрное, такъ и въ иновѣрческое направленіе того христіанскаго мышленія которое было послѣ Оригена. И эти оба потока идей нашли себѣ полное объединеніе въ оригинальномъ мыслителѣ, философѣ христіанства—*Августинъ*.

Его ученіе сдѣлалось не только мѣстомъ объединенія теченій эллино-римской философіи, но еще болѣе имѣетъ оно значеніе живаго источника для послѣдующихъ ученій. Августинъ скорѣе начинающій, чѣмъ завершающій мыслитель; а потому онъ уже и не принадлежитъ къ исторіи древней философіи.

ПРИЛОЖЕНИЕ I.

ВИНДЕЛЬБАНДЪ. Августинъ и средніе вѣка.

Rousselot, Études sur la philosophie du moyen âge. Paris 1840—42.

B. Hauréau, De la philosophie scolastique. Paris 1850.

— *Histoire de la philosophie scolastique.* Paris 1872—80.

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864—66.

W. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie. Prag 1863.

Когда переселеніе народовъ наводило и опустошило Римскую Имперію, а у нея не достало политической силы, чтобы защититься отъ сѣверныхъ варваровъ, тогда и научная культура подверглась опасности быть окончательно уничтоженной; ибо тѣ племена, къ которымъ перешло теперь владычество, имѣли даже еще меньше склонности и оказывали еще меньше пониманія тонко разработанныхъ философскихъ понятій, чѣмъ это было у нихъ по отношенію къ свѣтлымъ образамъ греческаго искусства. Къ тому же античная цивилизація уже настолько разложилась, и ея жизненныя силы были настолько подорваны, что она и вообще казалась уже неспособной воспитывать суровыхъ побѣдителей.

Такимъ образомъ, пріобрѣтенія греческаго духа были обречены на неминуемую гибель, если бы среди крушенія древняго міра не выросла новая духовная сила, передъ которой склонились сыны сѣвера, и которая съумѣла твердой рукой спасти отъ паденія на многіе будущіе вѣка блага культуры. Этой силой была христіанская церковь. Чего не могли сдѣлать государство, искусство, наука, то самое совершила религія. Будучи еще недоступными для всякаго воздѣйствія эстетическаго созерцанія и умственной работы, германцы были потрясены до глубины души проповѣдью Евангелія, которое дѣйствовало на нихъ со всею силою своей величественной простоты.

Потому только съ этого пункта религіознаго возбужденія и могъ начаться процессъ усвоенія античной науки народами пылѣйшей Европы, и только рука объ руку съ церковью могъ войти новый міръ въ школу стараго. Естественнымъ же послѣдствіемъ такого положенія было то, что изъ умственного содержанія античной культуры сберегалось лишь то, что вошло въ ученіе христіанской церкви, причемъ поучающая власть безопасно исключала все остальное и въ особенности все противящееся ей. Конечно, этимъ мудро предотвращалась путаница въ юношескихъ умахъ народовъ, которые не могли схватывать и перерабатывать многого и различнаго; но вслѣдствіе же этого и погрузились въ глубину забвенія цѣлыя области умственной жизни, откуда онѣ были извлечены лишь позже, и то съ трудомъ и борьбой.

Церковь уже потому прежде всего выросла до великой задачи—быть воспитательницей европейскихъ народовъ, что сама она уже давно развивалась могущественно и непрерывно и изъ незначительныхъ зачатковъ религіознаго общества обратилась въ единую организацію, которая во время распадѣнія политической жизни являлась единственной, твердой и увѣренной въ себя силой. И такъ какъ эта организація была одушевлена мыслью, что призваніе церкви—исходатайствовать всему человечеству спасеніе и искупленіе, то религіозное воспитаніе варваровъ и явилось задачей, предписанной ей ея собственною же сущностью. Но еще тѣмъ болѣе могла она взять это воспитаніе въ свои руки, что и внутри себя среди многочисленныхъ заблужденій она шла къ цѣли съ такой же увѣренностью и достигла этой цѣли, выработавъ общее, въ самомъ себѣ замкнутое, ученіе. Къ этому присоединилось, наконецъ, то особенно благоприятное обстоятельство, что при вступленіи въ новую эру она имѣла въ своемъ распоряженіи научную систему, въ которую была приведена совокупность ея вѣрованій такимъ первокласснымъ умомъ, какъ *Августинъ*.

Онъ является истиннымъ учителемъ среднихъ вѣковъ. Въ его философіи не только сплетаются нити христіанскаго и неоплатоновскаго мышленія, идеи Оригена и Плотина, но, кромѣ того, въ ней же онъ съ творческой энергіей концентрируетъ и всѣ мысли своего времени вокругъ потребности въ спасеніи и вѣры въ удовлетвореніе этой потребности при помощи церковной общины;

его ученіе это — *философія христіанской церкви*. Въ немъ онъ далъ строго объединенную систему, которая и легла въ основу научнаго образованія европейскихъ народовъ; и въ этой-то формѣ наслѣдство грековъ стало достояніемъ романскихъ и германскихъ народовъ.

Но именно поэтому въ своемъ внутреннемъ отношеніи къ наукѣ средніе вѣка пошли путемъ, обратнымъ тому, какъ шли греки. Въ древности наука возникла изъ чисто-эстетическаго наслажденія самимъ знаніемъ, и только въ силу постепеннаго измѣненія стала служить она практическимъ потребностямъ, нравственнымъ задачамъ и религіозному стремленію. Средніе же вѣка начинаютъ съ совершенно сознательнаго подчиненія знанія великимъ цѣлямъ вѣры. Въ наукѣ они видятъ сперва только работу ума, который долженъ уяснить себѣ и выразить посредствомъ понятій то, что несомнѣнно и неоспоримо уже содержится въ чувствѣ и убѣжденіи; но среди этой работы снова пробуждается, сперва робко и неувѣренно, а затѣмъ все сильнѣе и самоувѣреннѣе, наслажденіе самимъ знаніемъ. Сперва оно школьнически проскальзываетъ въ тѣхъ областяхъ, которыя, повидному, далеки отъ неприкосновеннаго круга представленій вѣры; наконецъ оно побѣдоносно прорывается, когда наука начинаетъ обособляться и становится сознательно самостоятельной по отношенію къ вѣрѣ, а философія испытываетъ то же самое по отношенію къ теологіи.

Итакъ, *воспитаніе европейскихъ народовъ*, совершаемое философіей среднихъ вѣковъ, имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ ученіе церкви, а своимъ результатомъ — развитіе научнаго духа; интелектуальная культура древняго міра была сообщена новѣйшимъ народамъ въ своей, заканчивающей ея, религіозной формѣ, и среди нихъ постепенно приобрѣла зрѣлость для собственной научной работы.

Въ виду этихъ обстоятельствъ дѣлается понятнымъ, что исторія этого развитія возбуждаетъ скорѣе психологическіе и культурно-историческіе интересы, нежели даетъ новые самостоятельные плоды философской прозорливости. Правда, при усвоеніи даннаго матеріала то здѣсь, то тамъ выступаетъ своеобразная манера ученика, вслѣдствіе чего проблемы и понятія древней философіи при этомъ воспріятіи ихъ духомъ новыхъ народовъ претерпѣваютъ нѣкоторыя тонкія преобразованія; затѣмъ при изобрѣтеніи новыхъ (латинскихъ) терминовъ въ теченіи сред-

нихъ вѣковъ часто остроуміе и глубокомысліе соревнуютъ съ педантизмомъ и безвкусицей; но при всемъ томъ въ своей философской основѣ средневѣковая философія не только по своимъ задачамъ, но и по ихъ рѣшеніямъ, не выходитъ изъ круга понятій греческой и эллинско-римской философіи. Какъ ни велика цѣнность ея работъ для интеллектуальнаго развитія ея современниковъ, но все же и ея лучшія произведенія въ концѣ концовъ ничто иное, какъ блестящія ученическія работы, въ которыхъ только при самомъ тонкомъ детальномъ изслѣдованіи можно различить зарождающіеся начатки новаго мышленія; но даже и послѣдніе во всемъ своемъ объемѣ и значеніи оказываются лишь приспособленіемъ міра понятій умирающей древности. По своему духу средневѣковая философія составляетъ лишь продолженіе эллинско-римской; различаются же онѣ главнымъ образомъ тѣмъ, что то, къ чему стремились въ первые вѣка нашей эры, было дано раньше и оставалось въ продолженіи среднихъ вѣковъ уже готовымъ и въ главныхъ чертахъ уже законченнымъ.

Цѣлое тысячелѣтіе продолжалось школьное время нынѣшняго человѣчества, и подготовка къ наукѣ шла впередъ какъ бы по плану педагогической постепенности, чрезъ *послѣдовательное прибавленіе античнаго образовательнаго матеріала*. Изъ противорѣчій, обнаруживающихся въ немъ, вырастаютъ новыя философскія задачи, и при разработкѣ принятыхъ понятій образуются научныя міровозрѣнія среднихъ вѣковъ.

При этой передачѣ средневѣковымъ античнаго матеріала сохраняется первоначальный разладъ, существовавшій между ученіемъ церкви, представителемъ котораго является Августинъ, и новоплатонизмомъ. Конечно, этотъ разладъ не вездѣ и не всегда былъ одинаково глубокимъ, такъ какъ и самъ Августинъ во многихъ существенныхъ пунктахъ оставался подъ вліяніемъ новоплатонизма; но все же это было противорѣчіе въ основномъ опредѣленіи отношенія философіи къ вѣрѣ. Августинизмъ концентрируется въ идеѣ церкви: для него задача философіи заключается въ томъ, чтобы представить ученіе церкви въ видѣ научной системы, обосновать его и разработать; и поскольку средневѣковая философія преслѣдуетъ именно эту задачу, она является церковной школьной наукой — *схоластикой*. Напротивъ того, новоплатоновская тенденція стремится вести индивидуума чрезъ познаніе къ блаженному единенію съ Божествомъ; и поскольку

наука средних вѣковъ ставитъ себѣ такую же цѣль, она является мистикой.

Поэтому схоластика и мистика дополняютъ, но не исключаютъ другъ друга: какъ мистическое соверпаніе можетъ стать частью ученія схоластической системы, такъ и мистическое откровеніе можетъ предполагать своей основой ученіе схоластовъ. Поэтому, хотя во все время средних вѣковъ мистика, больше чѣмъ схоластика, подвергается опасности сдѣлаться еретической, все-таки, было бы невѣрно видѣть въ этомъ существенный признакъ различія между ними. Дѣйствительно, схоластика въ главномъ совсѣмъ правотѣрна; но, все-таки, воззрѣнія схоластовъ сильно расходятся другъ съ другомъ не только относительно обещденія догматовъ, которые еще не вполне установились, но также и при научномъ изслѣдованіи уже выработанныхъ ученій очень многіе изъ нихъ пришли къ совершенно еретическимъ взглядамъ, высказываніе которыхъ привело ихъ въ болѣе или менѣе серьезныя виѣшнія и внутреннія столкновенія съ церковью. Что же касается до мистики, то хотя новоплатоновская традиція и составляла часто теоретическую основу тайной или явной оппозиціи противъ монополіи церкви на религіозную жизнь ¹⁾, но все же, съ другой стороны, мы встрѣчаемъ воодушевленныхъ мистиковъ, которые чувствуютъ себя призванными принять подъ свою защиту истинную вѣру противъ успѣховъ схоластической философіи.

Такимъ образомъ выходитъ, что не слѣдуетъ называть средневѣковую философію однимъ общимъ именемъ «схоластики». При подробномъ обсужденіи оказывается скорѣй, что мистика принимала по меньшей мѣрѣ такое же участіе и въ дѣлѣ поддержанія научной традиціи, и въ дѣлѣ медленнаго приспособленія и преобразованія философскихъ ученій, имѣвшихъ вліяніе на послѣдующее время, какъ и собственно схоластика. Съ другой стороны, относительно большаго числа выдающихся въ философіи личностей невозможно произвести полного разобиденія этихъ двухъ теченій.

Къ тому же и сопоставленіе схоластики и мистики ни въ какомъ случаѣ еще не исчерпываетъ средневѣковой философіи.

¹⁾ Ср. *H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, 2 Bde. Berlin 1875—77. Ср. также *H. v. Eicken, Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung*. Stuttgart 1888.

Если сущность этихъ двухъ направлений и опредѣляется ихъ отношеніемъ къ религіознымъ предпосылкамъ мышленія (въ первой—отношеніемъ къ утвержденному церковью ученію, во второй—къ личному благочестію), то наряду съ ними, именно въ послѣднія столѣтія среднихъ вѣковъ (хотя это было замѣтно и раньше) развивается такъ-называемое свѣтское побочное теченіе; и оно все въ большемъ и большемъ количествѣ приноситъ вновь слагающейся наукѣ богатые результаты греческаго и римскаго міроваго опыта. При этомъ сначала существуетъ стремленіе органически соединить, по крайней мѣрѣ—съ схоластической учебной системой, этотъ обширный научный матеріалъ и господствующія въ немъ формы понятій; но чѣмъ больше эта область идей получаетъ самостоятельное значеніе, тѣмъ болѣе измѣняются черты научнаго міросозерцанія. И въ то время, какъ посредничество религіознаго чувства устраняется изъ области мышленія, философское сознаніе начинаетъ вновь отвосвывать себѣ область чисто теоретическаго изслѣдованія.

Это многообразіе многократно сплетающихся нитей традиціи, которое вносится античной наукой въ средніе вѣка, дѣлаетъ намъ понятными разнообразныя проявленія философіи этого тысячелѣтія, наблюдаемыя при историческомъ изслѣдованіи. Въ пестрой смѣнѣ дружественныхъ и враждебныхъ соприкосновеній эти элементы, передаваясь отъ столѣтія къ столѣтію и возростая и въ объемѣ, и по содержанію, развертываются все въ новыя и новыя картины. При сліяніи ихъ раскрываются изумительно тонкіе переходы и оттѣпки,—обнаруживается оживленная работа мысли, проявляющаяся въ значительномъ числѣ интересныхъ личностей, въ удивительной по объему писательской плодовитости и въ лихорадочной живости научнаго интереса.

Изслѣдованіе исторіи литературы еще не вездѣ отдало должную дань такой живой многосторонности ¹⁾; но что ка-

¹⁾ Причины этого лежатъ, конечно, отчасти въ тѣхъ предразсудкахъ, исчезающихъ лишь постепенно, которые долго препятствовали справедливой оцѣнкѣ среднихъ вѣковъ, а также не въ меньшей степени и въ самой ихъ литературѣ. Обстоятельная и въ концѣ концовъ, въ большинствѣ случаевъ, безплодная многорѣчивость въ изслѣдываніяхъ, схематическое однообразіе методовъ, постоянное повтореніе и переорачиваніе аргументовъ, отсутствіе остроумія въ искусственныхъ, а подчасъ и грубыхъ вопросахъ, вялая школьная острота: все это—черты, которыя, можетъ быть, и необходимы при міровомъ историческомъ процессѣ обученія, приспособленія и упражненія,

сается до исторіи философскихъ принциповъ, которая вопреки всему этому, по вышеприведеннымъ причинамъ, находить сравнительно мало матеріала, относящагося къ этому промежутку времени, то основныя черты ея развитія опредѣлены уже довольно ясно и отчетливо. Конечно, надо при этомъ остерегаться, чтобы не свести на слишкомъ простую формулу живую сложность этого процесса, и не просмотрѣть множества положительныхъ и отрицательныхъ отношеній, въ которыхъ въ теченіи столѣтій попеременно стояли другъ къ другу элементы античной традиціи, врывавшіеся по временамъ въ средневѣковое теченіе.

Въ общемъ ходъ развитія науки у европейскихъ народовъ среднихъ вѣковъ совершался въ слѣдующемъ видѣ.

Глубокомысленное ученіе Августина дѣйствовало сначала не своей философской стороною, а авторитетнымъ изображеніемъ ученія церкви; наряду съ нимъ удержалась и новоплатоновская мистика; научное же обученіе должно было довольствоваться незначительными компендіумами и отрывками изъ аристотелевской логики. При всемъ томъ, изъ переработки послѣдней возникла логико-метафизическая проблема, имѣвшая большое значеніе, которая возбудила въ высшей степени оживленное движеніе мысли; послѣднее, однако, въ виду недостаточнаго содержанія въ познаніи міра, грозило выродиться въ пустой формализмъ. Въ противоположность этому начала постепенно проявлять свою могущественную силу августиновская психологія. Одновременно же съ этимъ обнаружались также и первыя дѣйствія соприсношенія съ *арабской* наукой, которой Западъ былъ обязанъ сперва, по меньшей мѣрѣ, нѣкоторымъ побужденіемъ къ реальнымъ знаніямъ, а потомъ даже и полнымъ расширеніемъ и преобразованиемъ своего умственного кругозора. Произошло все это, главнымъ образомъ, вслѣдствіе знакомства со всей системой *Аристотеля*, приобретеннаго такимъ окольнымъ путемъ. А ближайшимъ слѣдствіемъ этого знакомства было то, что, при посредствѣ метафизическаго основнаго понятія аристотелевскаго ученія, система ученія

представляеюмъ средневѣковой философій, но тѣмъ не менѣе слѣдствіемъ ихъ является то, что при изученіи этой части исторіи философій количество матеріала и трудность его переработки для полученія какаго либо общаго итога, находятся въ неблагоприятномъ отношеніи къ послѣднему.

Такимъ образомъ и случалось часто, что даже тѣ исследователи, которые съ рвеніемъ и упорствомъ погружались въ средневѣковую философію, не удерживались отъ рѣзкаго выраженія своего неудовольствія по поводу своего предмета.

церкви была скомпонована въ величественномъ стилѣ, и всѣ ея части тщательно отдѣланы. Между тѣмъ аристотелевскія сочиненія были приняты отъ арабовъ (и евреевъ) не только въ ихъ латинскомъ переводѣ, но и съ ихъ комментаріями, притомъ истолкованныя въ сильно *новоплатоновскомъ* духѣ. И въ то время, какъ вслѣдствіе этого *новоплатоновскія* составныя части еще прежнихъ традицій (въ томъ числѣ и *августиновскихъ*) находили себѣ во всѣхъ направленіяхъ живѣйшее подкрѣпленіе, характерныя моменты *августиновской метафизики* успѣли дойти до болѣе рѣзкаго и энергичнаго выраженія. А такъ какъ и то, и другое одновременно стало опираться на аристотелизмъ, то и получился расколъ въ научномъ мышленіи, который нашелъ свое выраженіе въ отдѣленіи философіи отъ теологій. Эта пропасть разверзлась еще шире вслѣдствіе другаго, не менѣе запутаннаго движенія. Рука объ руку съ аристотелизмомъ проникло съ востока въ медицину и въ естествознаніе *эмпирическое изслѣдованіе*. Стремленіе къ нему начало такимъ образомъ проявляться и у европейскіхъ народовъ: оно завоевало себѣ, не безъ помощи *августиновскаго* теченія, также и область *психологій*; оно благопріятствовало развитію аристотелевской логики въ такомъ направленіи, которое далеко отступило отъ церковно-аристотелевской метафизики. Итакъ, въ то время, когда переплетавшіяся нити традицій расплзались во всѣ стороны, между ними вплеталась уже тонкая пряжа новыхъ началъ.

Въ такихъ разнообразныхъ отношеніяхъ взаимной поддержки или взаимнаго препятствованія, при такихъ безчисленныхъ перемѣнахъ основнаго настроенія текли идеи древней философіи черезъ всѣ средніе вѣка. Но, безъ сомнѣнія, самымъ важнымъ и рѣзкимъ поворотомъ было *усвоеніе Аристотеля*, совершившееся около 1200 г. Оно раздѣляетъ всю эпоху средневѣковой философіи естественнымъ образомъ на два отдѣла, которые по своему философскому содержанію находятся другъ къ другу въ такомъ отношеніи, что интересы, проблемы, противорѣчія и движенія перваго промежутка времени повторяются и во второмъ въ болѣе распространенной и въ то же время въ болѣе серьезной формѣ. Поэтому отношеніе этихъ двухъ отдѣловъ не можетъ быть ближайшимъ образомъ обозначено здѣсь, какъ бы различіе по существу *).

*) Нерѣдко второй отдѣлъ средневѣковья подраздѣляютъ еще на два

То направлѣніе мысли, которое по преимуществу приняла средневѣковая философія, и въ которомъ она продолжала въ принципиальномъ отношеніи философію древняго міра, было указано ей ученіемъ *Августина*. Онъ впервые сдѣлалъ господствующимъ центромъ философскаго мышленія принципъ *обращенія мысли къ внутреннему опыту*, — принципъ, подготовлявшійся уже въ общемъ окончательномъ развитіи античной науки. Поэтому-то *Августину* въ общей исторіи философіи и слѣдуетъ отвести первое мѣсто въ новомъ рядѣ развитія. Исполненное же имъ сведеніе въ одно всѣхъ чертъ патристической и эллипской философіи своего времени было возможно лишь при условіи сознательнаго объединенія ихъ въ томъ новомъ понятіи, которое само должно было сдѣлаться зародышемъ философіи будущаго. Но сознаніе значенія этого понятія принадлежало далскому будущему; для его современниковъ и для ближайшихъ столѣтій его философская оригинальность прошла безслѣдно; ибо въ предѣлахъ старой культуры творческая сила мышленія изсякла, а новые народы только постепенно доросли до научной работы.

Въ монастырскихъ и придворныхъ школахъ, которыя были очагами вновь зарождающейся культуры, приходилось шагъ за шагомъ завоевывать право изучать *диалектику* наравнѣ съ необходимѣйшими для образованія монаховъ искусствами. А въ первыя столѣтія среднихъ вѣковъ для этого элементарно-логическаго обученія являлись только два, и притомъ наименѣе значительныхъ, сочиненія аристотелевскаго органа: *De categoriis* и *De interpretatione*, въ латинскомъ переводѣ, съ Введеніемъ (*Εἰσαγωγή*) *Порфирія* и со множествомъ комментариевъ новоплатоновскаго времени, особенно съ комментаріями *Бозція* (*Boëthius*). Для фактическаго же знанія (*Quadrivium'a*) служили компендіумы умирающей древности, именно: компендіумы *Марціана Капеллы*, *Кассіодора* и *Исидора Севильскаго*. Изъ великихъ оригинальныхъ произведеній древней философіи были извѣстны только платоновскій *Тимей* въ переводѣ *Халкидія*.

Въ силу этихъ обстоятельствъ научная школьная любозна-

періода, изъ которыхъ первый, непосредственно слѣдующій за усвоеніемъ *Аристотеля*, характеризуется какъ время наивысшаго расцвѣта схоластики, вызваннаго этимъ усвоеніемъ Аристо-

теля, второй же — какъ постепенное разложеніе схоластики. Такой то именно схемъ и держится *Фуллеръ* въ своемъ изложеніи. А. В.

тельность направилась, главнымъ образомъ, на изученіе формально-логическаго схематизма и на упражненіе въ немъ; а разработка фактическихъ частей познанія, особенно же религиозной догмы, которая, разумѣется, считалась уже законченной въ своихъ существенныхъ чертахъ и со стороны содержанія неприкосновенной, могла заключаться лишь въ томъ, чтобы дошедшій по традиціи матеріалъ обработать и изобразить въ формѣ аристотелевско-стоической логики и по ея правиламъ. При этомъ главное вниманіе, разумѣется, было обращено на формальную сторону: на образованіе и раздѣленіе родовыхъ понятій и на правильныя умозаключенія. Какъ на Востокѣ античная школьная логика была привлечена Іоанномъ Дамаскинымъ на службу строго расчлененнаго развитія ученія церкви, такъ это случилось и въ школахъ Запада.

Между тѣмъ подобное направленіе, обусловленное дошедшимъ до средневѣковья литературнымъ матеріаломъ, имѣло не только дидактическую цѣнность упражненія въ мышленіи при усвоеніи матеріала, но также еще и то слѣдствіе, что начатки самостоятельнаго мышленія должны были обратиться къ вопросу о *значеніи логическихъ отношеній*; и, такимъ образомъ, уже рано появляются въ западной литературѣ изслѣдованія объ отношеніи понятія къ слову, съ одной стороны, къ вещи—съ другой.

Возникновеніе этой проблемы получило подкрѣпленіе еще со стороны другаго своеобразнаго силетсія обстоятельствъ. Наряду съ церковнымъ ученіемъ существовала еще наполовину терпимая, наполовину осужденная мистическая передача христіанства въ новоплатоновской формѣ. Она основывалась на сочиненіяхъ, возникшихъ въ пятomъ столѣтіи и приписываемыхъ первому афинскому епископу Діонисию Ареопагиту; дальнѣйшее же распространеніе получила она въ девятомъ вѣкѣ, когда эти сочиненія были переведены Іоанномъ Скоттомъ Эрменой и положены имъ въ основаніе его собственнаго ученія. А въ этомъ ученіи главнымъ пунктомъ являлось то отождествленіе различныхъ степеней абстракціи со степенями метафизической реальности, которое было выставляемо уже древнимъ платонизмомъ, а также и новоплатонизмомъ.

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ побужденій вопросъ о *метафизическомъ значеніи родовыхъ понятій* сталъ въ ближайшія столѣтія

центральный пункт философаго мышленія. Вокругъ него группировались остальные логико-метафизическія проблеммы; и тотъ или другой отвѣтъ на него опредѣлялъ положеніе отдѣльныхъ мыслителей относительно существовавшихъ научныхъ партій. Среди большаго разнообразія различныхъ рѣшеній этого спора объ *universalia*'яхъ выступаютъ главнымъ образомъ три направленія: *реализмъ*, утверждающій самостоятельное существованіе родовъ, является ученіемъ Ансельма Кэнтерберрійскаго, Вильгельма изъ Шампо и собственно платоновцевъ; изъ послѣднихъ выдается Бервгардъ Шартрскій; представителемъ *номинализма*, признающаго *universalia* только общими наименованіями, является въ это время преимущественно Росцеллинъ; наконецъ, примиряющее направленіе, называемое *концептуализмомъ*, а также и *сермонизмомъ*, связывается съ именемъ Абеяра.

Эти споры раздражались главнымъ образомъ въ видѣ безконечныхъ диспутовъ Парижскаго университета, бывшаго для того и для послѣдующаго времени центромъ научной жизни въ Европѣ. И эти поединки, ведомые со всеѣмъ искусствомъ діалектической ловкости, производили на людей своего времени такое же обаятельное впечатлѣніе, какое когда-то производили на грековъ пренія софистовъ съ сократовскимъ кружкомъ. Здѣсь, какъ и тамъ, была нарушена непосредственность народнаго самосознанія; здѣсь, какъ тамъ, лихорадочная жажда знанія и страстное желаніе принять участіе въ такой, до сихъ поръ непривычной, игрѣ ума овладѣвали все болѣе и болѣе широкимъ кругомъ общества. Пробужденное же такими путями стремленіе къ познанію прорвалось далеко за предѣлы узкаго круга монаховъ, бывшихъ до тѣхъ поръ исключительными носителями научнаго преданія.

Однако это переживаніе діалектическаго развитія встрѣтилось тотчасъ же и съ разнообразными противниками. На дѣлѣ оно и само по себѣ носило въ себѣ серьезную опасность: этой блестящей дѣятельности абстрактнаго мышленія недоставало во всеѣхъ отношеніяхъ реальныхъ знаній. Со своими различеніями и заключеніями она вела на открытомъ воздухѣ игру, которая до извѣстной степени походила на жонглерство: игра эта хотя и приводила въ полезное движеніе формальныя умственныя силы, но, не смотря на все свои повороты и извороты, не могла дать содержательнаго познанія. Потому-то расудитель-

ные люди, вродѣ Герберта, имѣваго свѣдѣнія объ эмпирическомъ знаніи арабовъ, и увѣщевали отстать отъ этого формализма и обратиться къ тщательному изученію природы и къ задачамъ практической культуры.

Но въ то время, какъ такой призывъ оставался почти неслышаннымъ, діалектика наткнулась на болѣе сильное сопротивленіе со стороны благочестія вѣрующихъ и со стороны церковной власти. Не могло же не случаться, чтобы логическая переработка метафизики вѣры и выводы изъ мнѣній, высказанныхъ въ спорѣ объ универсаліяхъ (сперва безъ всякаго отношенія къ догматамъ), не приходили иногда въ противорѣчіе съ догматами; и чѣмъ чаще это повторялось, тѣмъ болѣе казалась діалектика не только излишней простому благочестивому уму, но даже и опасной церковному интересу. Въ этомъ смыслѣ противъ нея боролись, даже съ нѣкоторымъ ожесточеніемъ, *правотърные мистики*. Изъ нихъ самымъ мужественнымъ былъ Бернардъ Клервосскій; между тѣмъ монахи св. Виктора, покинувъ излишества и заносчивость діалектики, обратились снова къ изученію Августина и старались воспользоваться богатой сокровищницей внутренняго опыта, заключающейся въ его сочиненіяхъ, для чего они перенесли основную идею его психологій изъ области метафизической болѣе въ область эмпирическую.

Аврелій Августинъ (354—430) родился въ Тагастѣ въ Нумидіи и тамъ же, а также въ Мадларѣ и Карвагенѣ, получилъ юридическое образованіе. Въ своей юности онъ пережилъ почти всѣ точки зрѣнія тогдашняго научнаго религіознаго движенія: сначала онъ искалъ въ манихизмѣ религіознаго успокоенія для своего нестерпимаго сомнѣнія; затѣмъ впалъ въ академическій скептицизмъ, посприятый имъ уже рано изъ Цицерона; отъ этого скептицизма постепенно перешелъ къ новоплатоновской доктринѣ; наконецъ, при посредствѣ миланскаго епископа Амброзія, перешелъ въ христіанство, философъ котораго ему суждено было едѣзяться.

Будучи священникомъ, а позднѣе епископомъ въ Гиппонѣ (*Hippo Regius*) онъ и практически, и какъ писатель, неутомимо трудился на пользу единства христіанской церкви и ученія; особенно выработалась его догматика во время донатическаго и целагическаго споровъ.—Изъ его сочиненій (въ собраніи Migne'a 16 тт. Парижъ 1855) въ философскомъ отношеніи наиболѣе важны: автобіографія—*Confessiones*, далѣе *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De trinitate*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De civitate Dei*.—*Ср. С. Bindemann*, *Der hl. A.* (3 Bde. 1844—1869).—*Fr. Böhringer*, *Kirchengeschichte in Biographien*, XI. Bd. in 2 Thl. (Stuttgart 1877—78).—*A. Dörner*, *A.* (Berlin 1873).—*W. Dülthey*, *Einleitung in die Geisteswissenschaften I* (Leipzig 1883), S. 322 ff.

Ἠστασιωτὴν ἀπὸ τῆς κατηγόριας Порфирия (изд. *Vissze*, Berlin 1887), переведенное Бовциемъ (Boethius), дало вѣншій толчекъ для возникновенія спора объ универсалияхъ. *Boetii* (470—525) влиять кромѣ того на раннюю эпоху среднихъ вѣковъ своимъ переводомъ и комментаріями къ двумъ аристотелевскимъ и нѣсколькимъ цецероновскимъ сочиненіямъ. Къ его книгамъ присоединялись въ школахъ еще и другія, обрацъавшіяся подъ именемъ Августина. Ср. *Prantl*, *Geschich. der Log. im Abendl.* II и *A. Jourdain*, *Rescherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. Par. 2. ed. 1843.

Подъ именемъ *Реальной энциклопедіи* погасающаго древняго міра излагаетъ Марціанъ Капелла (изъ Каррагена въ срединѣ пятаго столѣтія) въ своемъ сочиненіи *Satyricon* (изд. *Eyssenhardt's*, Leipzig 1866) послѣ любовитнаго введенія, озаглавленнаго—*De nuptiis Mercurii et philologiae*, семь свободныхъ искусствъ, изъ которыхъ, какъ извѣстно, въ дальѣйшемъ школьномъ употребленіи грамматика, реторика и диалектика составляли *trivium*, а геометрія, ариметика, астрономія и музыка (со включеніемъ также поэтики) — *quadrivium*. Больше цѣнный комментарий къ Марціану Капеллѣ написалъ позднѣе Скоттъ Эригена (изд. *B. Pichéan*, Paris 1861). Сочиненія Кассіодора сенатора (480—570): *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* и *De artibus ac disciplinis litterarum liberalium* (издан. въ Парижѣ 1588), и сочиненія Исидора Севильскаго (*Hispalensis*)—ум. въ 636 г.) *Originum sive Etymologiarum libri XX* (въ собр. *Migne'a*) стоятъ уже совсѣмъ на теологической почвѣ.—Классическій примѣръ примѣненія античной школьной логики къ систематизации церковнаго ученія далъ *Іоаннъ Дамаскскій* (около 700 г.) въ своемъ Πηγή γνῶσεως (издан. въ Венеціи 1748).

Въ то время, какъ бури переселенія народовъ потрясали материкъ, научная работа искала убѣжища на Британскихъ островахъ, въ особенности въ Ирландіи; и позднѣе въ школѣ Горка въ лицѣ Бэды Достопочтеннаго достигла извѣстнаго расцвѣта. Отсюда, по побужденію Карла Великаго, научное образованіе было вновь перенесено на материкъ при посредствѣ Алкуина; и наряду съ епископальными и монастырскими школами возникла Палатинская школа, мѣстопробываніемъ которой былъ назначенъ Карломъ Лысымъ Парижъ. Важнѣйшими же монастырскими школами были школы въ Фульдѣ и Турѣ. Въ первой дѣйствовали Рабанъ (*Raban*) Мауръ (изъ Майнца 776 до 856; *De universo libri XXII*) и Эрикъ (*Heiricus*) изъ Оксерра; изъ нея вышли (въ концѣ девятаго вѣка) Режигій изъ Оксерра и предполагаемый составитель комментарія *Super Porphyrium* (назвеч. въ *Ouvrages inédits d'Abélard*, *Consigné* Paris 1836). Въ Турѣ Алкину наследовалъ въ званіи настоятеля Фредегизій, отъ котораго сохранилось писъмо *De nihilo et tenebris* (въ собр. *Migne'a* т. 105). Позднѣе монастырь св. Галена (*Notker Labeo*, ум. въ 1022) былъ главнымъ очагомъ научной традиціи.

См. также для сопоставленія съ литературными теченіями *Histoire littéraire de la France*.

Сочиненія (между ними главнымъ образомъ *περί μυστικῆς θεολογίας* и *περί τῆς ἱεραρχίας ὀραβίου*; собр. *Migne'a*, въ нѣмец. перев. *Engelhardt's*, Sulzbach 1823), приписанныя Арсепариты (ср. *Act. Apost.* 17, v. 34), представляютъ такое же смѣшеніе христіанской и новоплатоновской философіи, какое многократно обнаруживалось на Востокѣ (въ позднѣйшихъ Оригена), особенно же оно характерно у епископа Синезія (около 400; ср. *Volkmann*, *S. von Cyrene*, Berlin 1869). Произведенія псевдо-Донисія, возникшія, вѣроятно, въ пятомъ вѣкѣ

упоминаются впервые въ 532 г. при оснаиваніи ихъ подлинности; впрочемъ, послѣднее изъ нихъ защищается Максимомъ Исповѣдникомъ (580 — 662; *De variis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii*, изд. *Oehler'a*, Halle 1857).

Подъ вліяніемъ этой мистики развивается первая значительная въ научномъ отношеніи личность средних вѣковъ, Іоаннъ *Скоттъ Эрженъ* (*Jerugena*, т. е. изъ Ирландіи; около 810—880 г.). Изъ его жизни достоверно извѣстно лишь то, что онъ былъ призванъ Карломъ Лысымъ въ ларижскую придворную школу, гдѣ и дѣйствовалъ некоторое время. Онъ перевелъ сочиненія Ареопагита, написалъ противъ *Готтшалка* сочиненіе *De praedestinatione*, а свои собственныя воззрѣнія изложилъ въ своемъ главномъ произведеніи *De divisione naturae* (пер. на нѣм. *Noack'омъ*, Leipzig 1870 — 76). Въ собраніи Migne'a его сочиненія составляютъ 122-ой томъ. Ср. *J. Huber*, J. S. E., München 1861.

Ансельмъ Кентерберійскій (1033—1109) происходилъ изъ Аосты, долгое время дѣйствовалъ въ норманскомъ монастырѣ Бекъ (*Beac*); затѣмъ въ 1093 г. былъ назначенъ архіепископомъ Кентерберійскимъ. Изъ его произведеній (собран. Migne'a т. 155.) помимо сочиненія *Cur deus homo?* особенно важны въ философскомъ отношеніи: *Monologium* и *Proslogium*. Оба они изданы вмѣстѣ съ возраженіемъ одного монаха Гаунилона (изъ монастыря Мармутъ, близъ Тура) *Liber pro insipiente*, и съ отвѣтомъ на него Ансельма *C. Haas'омъ* (Tübingen 1863).—Ср. *Ch. Rémyat*, A. de C., tableau de la vie monastique et la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au 11-ème siècle (2. ed. Paris 1868).

Вильгельмъ изъ Шампо (умер. въ 1121 епископомъ въ Шалонѣ на Марнѣ) былъ популярнымъ учителемъ въ соборной школѣ въ Парижѣ и устроилъ тамъ занятія въ августиновскомъ монастырѣ св. Виктора. Объ его философскихъ воззрѣніяхъ мы имѣемъ свѣдѣнія главнымъ образомъ черезъ его противника Абеляра; его сочиненіе по логикѣ утратилось. Ср. *E. Mechand*, G. de Ch. et les écoles de Paris au 12-ème siècle (Paris 1868).

Платонизмъ первыхъ столѣтій среднихъ вѣковъ опирался преимущественно на Тимей и придавалъ, особенно подъ вліяніемъ его новоплатоновскаго перетолкованія, ученію объ идеяхъ форму, не вполнѣ соответствующую первоначальному смыслу. Самымъ значительнымъ представителемъ этого направленія является *Бернардъ Шартрскій* (въ первой половинѣ двѣнадцатаго столѣтія); его сочиненіе *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* изд. *C. S. Barach'омъ* (Innsbruck 1876). Его учениями считаютъ Вильгельмъ изъ Конхеса (*Conches*) (*Magna de naturis philosophia*; *Dragmaticon philosophiae*) и Вальтеръ изъ Мортаня; въ томъ же духѣ писалъ и Аделяръ изъ Вата (*De eodem et diverso*; *Quaestiones naturales*).

Росцеллинъ изъ Аржорикъ (Бретань) выступалъ въ качествѣ учителя во многихъ мѣстахъ, особенно въ Локмопакѣ, гдѣ былъ его слушателемъ также и Абеляръ. На соборѣ въ Суассонѣ (1092) онъ долженъ былъ отречься отъ своихъ мнѣній. Отъ него самого сохранилось лишь письмо къ Абеляру (напеч. въ *Abhandl. der bair. Akad.* 1851). Свѣдѣнія объ его ученіи мы имѣемъ отъ Ансельма, Абеляра и Іоанна Салисберійскаго.

Абеляръ (*Abeillard*), самая выразительная и энергичная личность изъ мыслителей этого времени, родился въ 1079 г. въ Пале (графствѣ Панта), былъ ученикомъ Вильгельма изъ Шампо и Росцеллина. Его собственная учительская дѣятельность развернулась въ Melun и Corbeil; но наибольшій успѣхъ имѣлъ онъ въ Парижѣ, въ соборной школѣ и въ логической школѣ св. Же-

пьевевы. Бѣдствія, которымъ онъ подвергся изъ-за своего извѣстнаго отклоненія къ Элоказъ, и его столкновенія съ церковной властью по поводу ученія, зачищавшаго которыхъ былъ главнымъ образомъ его неутомимый преслѣдователь Бернардь Клервоскій (соборы въ Суассонѣ въ 1121 и Сенъ въ 1141 г.), не дали вполнѣ развиться уму этого безпощаднаго человѣка и заставляли его искать утѣхища въ различныхъ монастыряхъ. Онъ умеръ въ 1142 въ монастырѣ св. Марсея въ Шалонѣ на Сонѣ. Ср. его произведеніе *Historia calamitatum mearum* и его переписку съ Элоказомъ (*M. Carrière*, A. u. H. 2 Aufl. Giessen 1853). Его сочиненія были изданы *V. Cousin* омъ въ двухъ том. (Парижъ 1849—59). Изъ нихъ надо отмѣтить: *Dialectik*, *Introductio in Theologiam*, *Theologia Cristiana*, *Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum*, сочиненіе *Sic et non* и этическихъ трактатъ *Scito te ipsum*. Ср. *Ch. A. Rémusat*, A. (2 vol. Paris 1845).

Близкимъ къ Абеляру оказывается цѣлый рядъ (изд. *V. Cousin* омъ) анонимныхъ трактатовъ; такъ, комментарий къ *De interpretatione*, *De intellectibus* и *De generibus et speciebus* (очень возможно, что послѣднее принадлежитъ Жосцеллину (*Joscellinus*), епископу Суассонскому, умершему въ 1151 г.). Сходно съ нимъ также и философско-теологическое направленіе *Жильберта* изъ Пуатье (*Gilbertus Porretanus*, умеръ въ 1151 г. въ званіи епископа въ Пуатье); онъ училъ въ Шартрѣ и Парижѣ и былъ затронутъ Бернардомъ Клервоскимъ къ преслѣдованію Абеляра. Помимо комментарий (къ псевдо-Возцію): *De trinitate* и къ *De duabus naturis in Christo*, онъ написалъ очеркъ *De sex principiis*, многократно комментируемый позднѣе.

Сомнительныя для церкви послѣдствія «диалектики» проявились уже рано, особенно въ лицѣ *Беренгара Турскаго*; его ученіе о причащеніи оспаривалось *Ланфранкомъ* (*Lanfrancus*) (1005—1089; предшественникомъ Ансельма въ Бекѣ и Кентербѣрри). Онъ, вѣроятно, авторъ сочиненія *Elementarium sive dialogus summam totius theologiae complectens*, которое раньше приписывалось Ансельму (и было напечатано въ его сочиненіяхъ). Въ этомъ компендіумѣ впервые обнаруживается стремленіе откинуть диалектическія новшества и вновь изложить все установленное церковью въ формѣ логически систематизированнаго учебника. Отсюда позднѣе возникли работы *суммистовъ*, изъ которыхъ самымъ значительнымъ былъ *Петръ Ломбардскій* (ум. въ 1164 г. епископомъ въ Парижѣ). Его *Libri IV sententiarum* составляютъ 192-ой томъ *Migne*'а. Изъ предшественниковъ его можно развѣ упомянуть о Робертѣ Пуллѣ (*Robertus Pullus*, умершій въ 1150 г.), а изъ послѣдователей—*Петра* изъ Пуатье (ум. въ 1205) и Алана Рисселя (*ab insulis*, ум. въ 1203).

Гербершу (папѣ Сильвестру II, ум. въ 1003 г.) слѣдуетъ поставить въ заслугу то, что онъ энергично указывалъ на необходимость изученія математики и естествознанія. Въ Испаніи и Италіи приобрѣлъ онъ свѣдѣнія о занятіяхъ арабовъ, а наряду съ этими и множество познаній, на которыя его современники смотрѣли съ удивленіемъ и подозрѣніемъ. Ср. *K. Werner*, *G. von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit* (2. Aufl. Wien 1881).—Поздобно ему и ученикъ его Фудльбертъ (ум. въ 1029 г. епископомъ Шартрскимъ) призывалъ отъ диалектики къ простому благочестію; въ томъ же духѣ дѣйствовалъ и *Гильдбертъ изъ Лавардина* (1057—1113, епископъ Турскій).

Въ болѣе энергичной формѣ раздался этотъ призывъ со стороны правотѣрной мистики двѣнадцатаго столѣтія. Ея ревностнымъ представителемъ является Бернардь Клервоскій (1091—1153). Изъ его сочиненій выдаются: *De*

contentu mundi в De gradibus humilitatis (изд. *Mabilion'a*, послѣд. въ Парижѣ 1839 г.). Ср. *Neander*, Der heilige B. und seine Zeit (3. Aufl. 1865); *Morison*, Life and times of St. B. (London 1868).

Научной плодотворностью отличается мистика *викторовцевъ*, руководителей монастырской школы св. Виктора въ Парижѣ. Самый значительный изъ нихъ *Гуго изъ св. Виктора* (графъ Влакенбургъ, родившійся въ Гарцѣ въ 1096, умершій въ 1141 г.). Изъ сочиненій (у Migne'a т. т. 175—177) самое важное De sacramentis fidei christianae; по мистической психологii надо отягчить главнымъ образомъ Soliloquium de artha anime, De arca Noe и De vanitate mundi, но еще кромѣ того энциклопедическое произведение Eruditio didascalica.—Ср. *A. Liebuer*, H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig 1836).

Его ученикъ *Ричардъ изъ св. Виктора* (шотландецъ, умершій въ 1173 г.) написалъ De statu и De eruditione hominis interioris, De praeparatione animi ad contemplationem, De gratia contemplationis. Сочиненія его составляютъ 194 томъ у Migne'a. Ср. *W. A. Kaulich*, Die Lehren des H. und R. von St. V. (in den Abhandl. der Böhm. Ges. der Wiss. 1863 f.).—Его послѣдователь Вальтеръ изъ св. Виктора проявилъ свою дѣятельность въ мало научной полемикѣ противъ еретической диалектики (In quatuor labyrinthos Franciae).

Въ концѣ этого періода въ лицѣ *Юанна Салисберійскаго* (Johannes Saresberiensis, умершій въ 1180, въ званіи епископа Шартрскаго) обнаруживаются проявленія гуманистической реакціи противъ односторонности школьных занятій. Его сочиненія Policraticus и Metalogicus (Migne т. 199) являются драгоценнымъ источникомъ для изученія научной жизни того времени. Ср. *C. Schaarschmidt*, J. S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie (Leipzig 1862).

Метафизика внутреннего опыта.

Ни одно изъ произведеній великаго отца церкви *Августина* не содержитъ систематическаго изложенія его философіи; напротивъ того, послѣдняя въ продолженіи всей его писательской дѣятельности излагается скорѣе лишь попутно—при обсужденіи различныхъ, преимущественно теологическихъ, вопросовъ. Но при этомъ у читателя получается такое странное общее впечатлѣніе, что, какъ будто бы, могучій потокъ мыслей Августина стремится по двумъ различнымъ направленіямъ и сдерживается вмѣстѣ лишь силою его мощной личности. Какъ теологъ, Августи́нъ во всѣхъ своихъ изслѣдованіяхъ руководится понятіемъ церкви; а, какъ философъ, онъ сосредоточиваетъ всѣ свои идеи около принципа самодостовѣрности самосознанія. Велѣдствіе двойной связи съ обоими этими твердо установленными исходными пунктами, всѣ вопросы оказываются у него въ постоянномъ движеніи. Міръ мыслей Августина походитъ на эллиптическую систему, образуемую движеніемъ вокругъ двухъ центровъ; и эта

внутренняя двойственностью часто бывает двойственностью противорѣчій ¹⁾).

На исторіи философіи лежитъ задача выдѣлять изъ этого столетія тѣ идеи, въ силу которыхъ Августинъ далеко переросъ какъ свое время, такъ и ближайшія столѣтія, и сдѣлался *начинателемъ новѣйшаго мышленія*. Всѣ же онѣ имѣютъ свое конечное основаніе и внутреннее объединеніе въ принципъ *самодостовѣрнаго внутренняго созерцанія*, высказанномъ впервые съ полною ясностью именно Августиномъ и имъ же сформулированномъ и обсуждаемомъ, какъ исходный пунктъ философіи. Подъ влияніемъ этико-религіозныхъ стремленій метафизическій интересъ постепенно, почти незамѣтно, уже и прежде былъ передвинутъ изъ внѣшней жизни во внутреннюю. Мѣсто физическихъ понятій уже заняли психическія, какъ главные факторы міровоззрѣнія. На долю же Августина выпала задача придать полное и сознательное значеніе этому факту, который, какъ таковой, имѣлъ уже мѣсто въ системахъ Оригена и Плотина ²⁾).

Это направленіе изслѣдованія на *внутренній опытъ* составляетъ даже его своеобразную писательскую манеру. Августинъ является виртуозомъ въ *самонаблюденіи* и *самоанализѣ*; онъ въ совершенствѣ обладаетъ искусствомъ описывать душевныя состоянія, и чемъ меньшаго удивленія заслуживаетъ его способность анализировать эти душевныя состоянія и обнаруживать самыя глубокія основанія чувствъ и побужденій. Но именно поэтому онъ и занимаетъ всѣ свои воззрѣнія посредствомъ которыхъ его метафизика стремится объять всю вселенную, почти исключительно изъ этого источника. Этимъ, въ противоположность къ греческой философіи, начинается новый фазисъ развитія; правда, средніе вѣка, разумѣется, не далеко ушли по этому пути отъ того, что было намѣчено Августиномъ, такъ что полное раскрытіе этого направленія надо искать лишь въ новое время.

1. Ясно выступаетъ этотъ поворотъ уже въ ученіи Августина объ *исходномъ пунктѣ* философскаго познанія. Сообразно свое-

¹⁾ Очевидно, что самъ Августинъ въ теченіи своего развитія все болѣе и болѣе удалялся отъ философскаго центра тяжести и склонялся къ церковному; особенно ясно выступаетъ это обстоятельство въ *Retractationes*,

гдѣ онъ дѣлаетъ обзоръ своей собственной литературной дѣятельности.

²⁾ Aug. de ver. rel. 39, 72: Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.

му личному ходу развитія онъ ищетъ дорогу къ достовѣрности чрезъ сомнѣнiе, причемъ скептическiя теорiи сами должны прокладывать ему путь. Конечно, при неукротимой жаждѣ счастья, присущей его пылкой натурѣ, онъ прежде всего поражаетъ сомнѣнiе при помощи (сократовскаго) постулата, что обладанiе истиной (безъ предположенiя котораго не было бы и вѣроятности) необходимо для блаженства, а потому и должно разсматриваться, какъ достижимое. Но еще сильнѣе онъ выставляетъ на видъ то обстоятельство, что и скептикъ, отрицающiй или, въ крайнемъ случаѣ, оставляющiй подъ сомнѣнiемъ внѣшнюю реальность того, что воспринимается нами, все-таки не можетъ подвергнуть сомнѣнiю внутреннюю наличность воспрiятiя, какъ таковаго. Однако, вмѣсто того, чтобы удовольствоваться относительными или положительными толкованiями этого факта, Августинъ прямо переходитъ отъ него къ побѣдоносной достовѣрности. Въ воспрiятiи дается, говоритъ онъ, не только содержанiе, которое можетъ быть подвергнуто сомнѣнiю въ томъ или другомъ направленiи, но также и реальность самого воспринимающаго субъекта. И самодостовѣрность самосовнанiя вытекаетъ прежде всего изъ самаго акта сомнѣнiя: въ то время, какъ я сомнѣваюсь, говоритъ Августинъ, я знаю, что я, сомнѣвающiйся, существую. Такимъ образомъ, именно въ сомнѣнiи содержится драгоценная истина *реальности сознательнаго существа*: еслибъ даже я ошибался во всемъ другомъ, то въ этомъ—я то уже не могу ошибаться; ибо, чтобы ошибаться, я долженъ существовать ¹⁾

Эта основная достовѣрность простирается равномѣрно на *всѣ состоянiя сознанiя* (cogitare); и Августинъ старался показать, что всѣ различные роды его заключаются уже въ актѣ сомнѣнiя. Кто сомнѣвается, знаетъ не только то, что онъ живетъ, но также и то, что онъ вспоминаетъ, познаетъ и желаетъ: ибо причины его сомнѣнiя основываются на его прежнихъ представленiяхъ; при развитiи же моментовъ сомнѣнiя дѣй-

¹⁾ Августинъ придавалъ основное значенiе этимъ доказательствамъ, приводимымъ имъ многократно (De beata vita 7, solil. II, 1 ff. De ver. rel. 72 f. De trinit. X, 14 и т. д.). Но что они не были безвѣстны и греческой литературѣ, такъ это доказывается вѣстными мѣстамъ (III, 6 f.) въ компиляци, обращающейся подъ именемъ «Метафизика Эреннiя», источники которой (вѣроятно, поздние—стоическiе) до сихъ поръ еще не найдены. Ср. по поводу этого *H. Heitz in Sitz.-Ber. der. Berl. Akad. d. W.* 1899 S. 1167 ff.

ствуютъ его мышленіе, знаніе и сужденіе; а мотивомъ сомнѣнія является стремленіе къ истинѣ. Не останавливаясь особенно на этомъ и не дѣлая дальнѣйшихъ выводовъ, Августинъ, всетаки, показываетъ въ этомъ случаѣ свое глубокое проникновеніе въ душевную жизнь: для него различные виды психической дѣятельности суть не обособленные сферы, а нераздѣльно соединенныя другъ съ другомъ стороны одного и того же акта. Онъ понимаетъ душу — что ставить его много выше Аристотеля, а также и новоплатоновцевъ — какъ единое, живое цѣлое *личности*, для которой собственная реальность въ силу ея самосознанія является самой достовѣрной истиной.

2. А отъ этой первой достовѣрности ученіе Августина идетъ немедленно дальше: и не только его религіозное убѣжденіе, но также и глубокія гносеологическія размышленія приводятъ его къ тому, что идея Бога является ему непосредственно сросшейся съ достовѣрностью индивидуальнаго самознанія. И здѣсь также мысль направляется къ своимъ выводамъ основнымъ фактомъ сомнѣнія; также и въ этомъ отношеніи сомнѣніе уже содержитъ въ себѣ *implicite* полную истину. Какимъ образомъ могли бы мы, спрашиваетъ Августинъ, подвергать сомнѣнію воспріятія внѣшняго міра, навязывающіеся намъ съ такой стихійной силой, еслибъ наряду съ ними мы не обладали почерпнутыми изъ какого-то другаго источника правильными понятіями и мѣриломъ истины, посредствомъ которыхъ наши воспріятія могутъ быть измѣрены и испытаны. Кто сомнѣвается, тотъ долженъ знать истину, ибо только ради нея онъ и сомнѣвается ¹⁾.

Въ дѣйствительности, продолжаетъ философъ, наряду съ ощущеніями (*sensus*), человекъ обладаетъ высшей способностью *разума* (*intellectus, ratio*), т. е. непосредственной интуиціей невещественныхъ истинъ ²⁾. Подъ послѣдними же Августинъ подразумевает не только логическіе законы, но также и нормы добра и прекраснаго, а главнымъ образомъ—всѣ тѣ истины, которыхъ нельзя пріобрѣсти чрезъ ощущение, и которыя необходимы для того, чтобы перерабатывать и обсуждать данный матеріалъ,—именно принципы обсужденія ³⁾.

¹⁾ De ver. rel. 39, 72, ff

²⁾ Aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus veram intuetur: De

trin. XII, 2, 2. Cp. Contra Acad. III, 13, 29.

³⁾ Сперва Августинъ обозначалъ ис-

Такія нормы разума дѣйствуютъ, въ качествѣ мѣрила об- сужденія, какъ при сомнѣніи, такъ и при всѣхъ дѣятельно- стяхъ самосознанія. Но онѣ, какъ нѣчто высшее, имѣютъ мѣ- сто и за предѣлами индивидуальнаго сознанія, въ которое онѣ вступаютъ во временномъ потокѣ: онѣ однѣ и тѣ же для всѣхъ разумно мыслящихъ существъ и не претерпѣваютъ никакой перемѣны въ этомъ своемъ значеніи. Такимъ образомъ, еди- ничное сознаніе въ своей собственной функціи находитъ себя связаннымъ чѣмъ то *общеобязательнымъ* и превосходящимъ его ¹⁾).

Но въ составъ сущности истины входитъ уже то, что она *существуетъ*. Изъ этого основнаго воззрѣнія, присущаго какъ античному, такъ и всякому наивному ученію о познаніи, исхо- дить и Августинъ. Но «бытіе» тѣхъ общихъ истинъ, которыя во всякомъ случаѣ невещественны по природѣ, можетъ мыслиться лишь въ новоплатоновскомъ смыслѣ—только какъ бытіе *идей въ Богѣ*; эти истины суть неизмѣняемыя формы и нормы всякой дѣй- ствительности (*principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur*) и опредѣ- ляютъ содержаніе Божественнаго духа. Въ Немъ содержатся онѣ всѣ въ своемъ высшемъ объединеніи; Онъ — абсолютное единство, всеобъемлющая истина; Онъ высшее бытіе, высшее благо, совершенная красота (*шшш, verum, bonum*). Всякое по- знаніе посредствомъ разума есть въ сущности ничто иное какъ познаніе Бога. Но, конечно, и Августинъ отказываетъ человѣ- ческому уразумѣнію во время земной жизни въ возможности познать Бога вполне. Только развѣ въ отрицательномъ смыслѣ можемъ мы имѣть о Немъ вполне вѣрное представленіе. Въ осо- бенности неадекватны наши представленія о томъ, какимъ об- разомъ различныя опредѣленія божественной истины, созер- цаемой разумомъ, соединяются въ Немъ въ высшее реальное единство: ибо Его безплотная и неизмѣнная сущность (*essen- tia*) далеко превосходитъ всѣ формы отношеній и соединеній

пиманіе человѣческимъ сознаніемъ этихъ умственныхъ истинъ совершен- но въ платоновскомъ духѣ, какъ *звѣр- чурис* (воспомянаніе); и только ортодок- сальныя соображенія, противящіяся привилегію преуспѣвавшей души, привеян его къ тому, что онъ сталъ

разсматривать разумъ, какъ способ- ность созерцанія невещественнаго мі- ра. Во всякомъ случаѣ ср. *J. Storz, Die Philosophie des hl. August. (Freiburg i. B. 1892).*

¹⁾ De lib. arb. II, 7 ff.

человѣческаго разума; даже категория субстанции опредѣляетъ Его такъ же мало, какъ и всѣ прочія ¹⁾).

3. Хотя всѣ эти разсужденія составляютъ прямой выводъ изъ новоплатонизма ²⁾, но тѣмъ не менѣе въ изложеніи Августина они сохраняютъ христіанскій характеръ, такъ какъ у него съ философскимъ понятіемъ о Божествѣ, какъ объ объединенной совокупности всѣхъ истинъ, нераздѣльно сливается религіозное представленіе о Божествѣ, какъ объ абсолютной личности. Но именно поэтому-то вся августиновская метафизика и основывается на самопознаніи конечной личности, т. е. на существованіи внутренняго опыта. Ибо поскольку человѣку доступно вообще уразумѣніе Божественнаго существа, онъ можетъ приобрести его только по аналогіи съ человѣческимъ самопознаніемъ. А эту аналогію обнаруживаетъ слѣдующее основное расчлененіе внутренней жизни: постоянная наличность духовнаго бытія заключается въ совокупности содержанія сознанія или воспроизведенныхъ представлений; движеніе же и жизненность этого бытія состоятъ въ процессѣ обсуждающаго соединенія или раздѣленія этихъ элементовъ; а побуждающей силой въ этомъ движеніи является воля, направленная на приобрѣтеніе высшаго блаженства. Такимъ образомъ, существуютъ три стороны психической дѣйствительности: *представленіе, сужденіе и воля* (*memoria, intellectus, voluntas*) ³⁾; и Августинъ особенно воздерживается отъ того, чтобы разматривать эти виды различныхъ функций личности, какъ свойства тѣла. Также не обозначаютъ онъ и различныхъ сферъ или сферъ ея существованія, но составляютъ въ своемъ неразрѣшимомъ единствѣ субстанцію самой души. Въ этихъ отношеніяхъ духовной жизни, открытыхъ въ человѣкѣ, Августинъ не только старается получить аналогичное представленіе о тайнѣ Св. Троицы, но усматриваетъ даже въ *esse, posse, velle* основныя опредѣленія всякой дѣйстви-

¹⁾ Самымъ важнымъ оказывается здѣсь тотъ взглядъ, что категорию, уже добытыя при направленіи изслѣдованія на познаніе природы, недостаточны для особеннаго вида умственаго силтсаа (по которому составляется представленіе о Божественной сущности), новыя же категорию, добываемыя внутреннимъ созерцаніемъ, еще всего только намѣчаются у Августана; ср. слѣдующее.

²⁾ На дѣлѣ Августинъ старается

непрѣмлю отождествить *νοῦς* (разумъ) Плотина и *λογος* (слово) Оригена; но при этомъ онъ выпускаетъ изъ новоплатоновскаго ученія эманатистическое отдѣленіе и самостоятельное существованіе *νοῦς*'а, а физическую схему міровыхъ силъ возвышаетъ до психической.

³⁾ Подобное же тройное раздѣленіе душевныхъ дѣятельностей встрѣчаемъ уже у стоиковъ.

тельности: бытіемъ, знаніемъ и хотѣніемъ покрывается вся дѣйствительность, а своимъ всемогуществомъ всевѣдѣніемъ и всеблагостію Божество охватываетъ всю вселенную.

Высказанное здѣсь мнѣніе о недостаточности физическихъ (аристотелевскихъ) категорій напоминаетъ только кажущимся образомъ новоплатонизмъ, умственный категорій котораго, какъ и вся его метафизическая схема, имѣютъ волюнті физическій характеръ. Августинъ первый дѣлаетъ серьезную попытку возвыситься до метафизическихъ принциповъ своеобразнаго формы отношеній внутренняго созерцанія. Въ остальномъ же его космологія укладывается безъ особенностей, которая бы стоило отбѣчать, въ рамки намѣченнаго новоплатонизмомъ. Теорія двухъ міровъ съ ея антропологическими соображеніями является и здѣсь исходнымъ пунктомъ. Чувственный міръ познается чрезъ воспріятіе, а умопостижимый—чрезъ разумъ; и обѣ полученныя составныя части знанія приводятся въ соотношеніе другъ съ другомъ посредствомъ основаннаго на прилцпахъ разума мышленія (*ratiocinatio*). Для пониманія природы получается теологія, обусловленная ученіемъ объ идеяхъ: тѣлесный міръ также и у Августина созданъ изъ ничего посредствомъ Божественнаго могущества, мудрости и благости, и въ своей красотѣ, своемъ совершенствѣ несетъ на себѣ печать этого происхожденія. Дурное (со включеніемъ сюда зла; ср. однако ниже) и у Августина тоже не является чѣмъ-то по существу дѣйствительнымъ; это не вещь, а дѣйствіе, оно не имѣетъ *causa efficiens*, а только *causa deficiens*. Причину его возникновенія надо искать не въ положительномъ бытіи (Богѣ), а въ недостаткѣ бытія конечнаго существа; ибо послѣдному, какъ созданному, принадлежить только ослабленная, а потому и недостаточная реальность. Такимъ образомъ, теодіцея Августина развивается преимущественно на почвѣ ученія Оригена и Илотина.

4. Дальнѣйшее же и существенное слѣдствіе сознательно антропологическаго обоснованія Августиномъ философіи состоитъ въ томъ центральномъ положеніи, которое онъ отвѣляетъ своему міросозерцанію *воля*. При этомъ, безъ сомнѣнія, руководящимъ мотивомъ является собственный опытъ философа, который, будучи самъ натурой дѣятельной, съ сильной волей, наткнулся при философскомъ испытываніи собственной личности на волю, какъ на самое основное ядро своей личности. Поэтому воля для него во всемъ самое главное: *omnes nihil aliud quam voluntates sunt*.

Въ его психологіи и въ ученіи о познаніи это высказывается прежде всего въ томъ, что онъ повсюду старается изобразить главенствующее положеніе воли въ общемъ ходѣ процессовъ представлѣнія и познанія¹⁾. Уже новоплатоновцы

¹⁾ Ср. главнымъ образомъ единнадцатую книгу сочиненія *De trinitate*; по этому вопросу особенно

Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes (Strassburg 1886).

дѣлали различіе между физическимъ состояніемъ возбужденія и его сознаніемъ; Августинъ же указываетъ посредствомъ точнаго анализа зрѣнія, что это сознаніе есть по преимуществу актъ воли (*intentio animi*). Итакъ, если даже и физическое вниманіе есть дѣло воли, то вполне аналогичную зависимость отъ нея обнаруживаетъ также и дѣятельность внутренняго чувства (*sensus interior*). Отъ произвольной рефлексіи зависитъ также и то, сознаемъ ли мы или нѣтъ наши собственные состоянія и дѣйствія, какъ таковыя; отъ этого же зависитъ и свободное припоминаніе чего-нибудь, принадлежащаго нашей памяти, а также и дѣятельность комбинирующей фантазіи, направленная на опредѣленную цѣль. Наконецъ и основанное на принципахъ разума мысленіе (*ratiocinatio*) со своими сужденіями и заключеніями совершается постоянно при намѣренномъ дѣйствіи воли: ибо она должна опредѣлить направленіе и цѣль, въ силу которыхъ данныя (внѣшняго или внутренняго) опыта подводятся подъ общія истины, добываемыя интуиціей разума.

Немного запутаннѣе складывается отношеніе самихъ *умотрѣній разума*: вѣдь относительно прежде упомянутой высшей божественной истины активной дѣятельности человѣческаго духа не можетъ быть предоставлено такое же поле дѣйствія, какое предоставляется его интеллектуальнымъ отношеніямъ къ внѣшнему и къ собственному внутреннему міру. Уже по философскимъ причинамъ этого не можетъ быть: ибо по метафизической основной схемѣ активная роль должна принадлежать болѣе общему, какъ бытію высшему и какъ болѣе дѣятельному съ точки зрѣнія причинной дѣеспособности. Къ высшей истинѣ, которая метафизически превосходитъ человѣческій духъ, послѣдній можетъ относиться по преимуществу только пассивно. Такимъ образомъ, также и для Августина познаніе умопостигаемаго міра совершается главнымъ образомъ чрезъ просвѣщеніе, откровеніе. Здѣсь, когда духъ стоитъ противъ своего Создателя, у него отсутствуетъ не только творческая, но и воспринимаящая инициатива. Августинъ далекъ отъ того, чтобы разсматривать интуитивное познаніе умопостигаемыхъ истинъ, какъ самостоятельное порожденіе духа изъ собственной природы; онъ даже не можетъ приписывать ему такую же свободу вниманія или направленія сознанія (*intentio*), какую имѣетъ эмпирическое усмотрѣніе внѣшняго и внутренняго воспріятія; но онъ долженъ смотрѣть на просвѣщеніе индиви-

дуальнаго сознанія посредствомъ Божественной истины преимущественно, какъ на актъ благодати (ср. ниже), при которомъ это сознаніе пребываетъ всего только ожидающимъ и принимающимъ. Эти метафизическія размышленія, которыя были бы возможны и на почвѣ новоплатонизма, получаютъ въ августиновской теологіи сильную поддержку еще въ томъ важномъ значеніи, какое придается имъ Божественной благодати: познание истинъ разума есть моментъ блаженства, и человекъ обязанъ имъ не собственной, а Божеской волѣ.

Однако и здѣсь Августинъ старался сперва сохранить за волей индивидуума по крайней мѣрѣ хоть нѣкоторое содѣйствіе. Онъ не только настаиваетъ на томъ, что Богъ обращается съ откровеніемъ своихъ истинъ лишь къ тому, кто окажется достойнымъ этого въ силу своего добраго стремленія и добрыхъ нравовъ, т. е. въ силу качествъ своей воли, но, сверхъ этого, онъ учитъ еще, что усвоеніе божественной истины происходитъ не столько чрезъ уразумѣніе, сколько чрезъ *опору*. Вѣра же, будучи такимъ представленіемъ, на которое мы даемъ согласіе (хотя и безъ пониманія), предполагаетъ, правда, представленіе о своемъ предметѣ: уже существующимъ, но она вѣстакіи содержитъ въ этомъ согласіи, не вызываемомъ никакимъ интеллектуальнымъ принужденіемъ, первоначальный волевой актъ утвердительнаго сужденія. Значеніе этого факта простирается, по мнѣнію Августина, такъ далеко, что не только относительно божественныхъ и вѣчныхъ, но даже и относительно земныхъ, человѣческихъ и временныхъ вещей именно это то самое непосредственное убѣжденіе, порождаемое волей, доставляетъ тѣ первоначальные элементы мысли, изъ которыхъ, при помощи комбинирующаго размышленія ума, возникаетъ пониманіе усматриваемыхъ вещей. Такъ и въ важнѣйшихъ вещахъ, т. е. въ вопросахъ спасенія, продиктованная доброй волей вѣра въ Божественное Откровеніе и въ его проявленіе въ церковной традиціи должна предшествовать разумно усваивающему и понимающему сознанію. По своей важности, конечно, первымъ является полное пониманіе со стороны разума, но по времени первѣе—вѣра въ Откровеніе.

5. Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Августина центральнымъ понятіемъ является понятіе *свободы воли*, какъ рѣшеніе, выборъ или согласіе воли, которое не зависитъ отъ функций разума, не обуславливается мотивами усмотрѣнія, а скорѣе, напротивъ

само опредѣляетъ ихъ безъ сознательныхъ поводовъ. Августинъ усердно старался отстоять это понятіе отъ различныхъ возраженій. При помощи его онъ хочетъ защитить (наряду съ сознаниемъ нравственно-религіозной отвѣтственности) главнымъ образомъ Божескую справедливость. Большія затрудненія встрѣчаетъ онъ, съ другой стороны, при согласованіи безпричиннаго поступка, противоположность которому равно возможна и объективно мыслима, съ Божескимъ предвѣдѣніемъ. Чтобы выпутаться изъ этого затрудненія, онъ ссылается на различіе между вѣчностью (безвременностью) и временемъ. И въ одномъ чрезвычайно остроумномъ изслѣдованіи ¹⁾ онъ приписываетъ времени реальное значеніе лишь для измѣряющаго сличенія функцій внутренняго опыта, и лишь вѣдѣствіе этого придаетъ ему значеніе и для внѣшняго опыта. А такъ называемое предвѣдѣніе Божества, будучи безвременнымъ, столь же вліяетъ въ качествѣ причины на будущія событія, какъ воспоминанія—на прошедшія. Въ зависимости отъ всего этого Августинъ по справедливости считается однимъ изъ самыхъ ревностныхъ и сильныхъ защитниковъ свободы воли.

Этому возрѣнію, защищаемому преимущественно оружіемъ древней философіи, идетъ на встрѣчу другое теченіе мыслей, которое постепенно укрѣпляется съ каждымъ послѣдующимъ произведеніемъ Августина, и зародышъ котораго надо искать въ понятіяхъ *церкви* и въ ученіи объ ея искупительной силѣ. Здѣсь, противъ принципа самодостовѣрности индивидуальнаго духа, побѣдопосно выступаетъ принципъ исторической всеобщности. Идея христіанской церкви, однимъ изъ сильнѣйшихъ поборниковъ которой былъ Августинъ, коренится въ мысли о потребности въ искупленіи, чувствуемой всѣмъ человѣческимъ родомъ. А эта мысль исключаетъ совершенно неопредѣленную свободу воли единичнаго человѣка; ибо она требуетъ, чтобы каждый единичный человѣкъ былъ необходимо грѣшенъ и потому нуждался въ искупленіи. Подъ преодолюющимъ давленіемъ этой мысли Августинъ поставилъ наряду со своей, такъ широко разработанной въ философскихъ сочиненіяхъ, теоріей свободы воли, другую теорію, которая во всѣхъ отношеніяхъ противорѣчитъ первой.

Августинъ хочетъ вообще разрѣшить, лично для него столь

¹⁾ Въ одиннадцатой книгѣ про- | A. de tempore doctrina (Heidelberg
зведенія Confessionen. Ср. C. Fortlage, | 1836).

тяжелый, вопросъ о происхожденіи зла иначе, чѣмъ это дѣлаетъ манихейзмъ, и именно—при помощи понятія о свободѣ воли, чтобы отстоять такимъ путемъ сразу и человѣческую отвѣтственность, и Божескую справедливость; но въ его теологической системѣ ему кажется достаточнымъ распространить эту свободу воли только на Адама, перваго человѣка. Представленіе о субстанціальной единичности человѣческаго рода, которое содѣйствовало вѣрѣ въ возможность искупленія всѣхъ людей чрезъ одного только Спасителя, дѣлало возможнымъ также и ученіе о томъ, что въ лицѣ одного только Адама согрѣшило уже все человѣчество. Вслѣдствіе злоупотребленія свободой воли со стороны первыхъ людей общая человѣческая природа настолько испортилась, что не можетъ не грѣшнить (*non posse non peccare*). Эта потеря свободы воли простирается на все, безъ исключенія, происходящее отъ Адама человѣчество: каждый человѣкъ приносить въ міръ эту испорченную природу, которая уже болѣе не способна стремиться къ добру собственными силами или собственной свободой; и этотъ *наследственный грѣхъ* является наказаніемъ за первородный. Отсюда же слѣдуетъ, что всѣ люди безъ исключенія *нуждаются* въ искупленіи посредствомъ благодати церкви. Всѣ въ тоже время одинаково мало заслуживаютъ, чтобы эта благодать выпала имъ на долю; поэтому, думаетъ Августинъ, нельзя видѣть никакой несправедливости въ томъ, что эту благодать, на которую самъ по себѣ никто не можетъ имѣть притязанія, Богъ оказываетъ не всѣмъ, а только нѣкоторымъ; а кому именно—это никогда неизвѣстно. Но, съ другой стороны, Божеская справедливость требуетъ, чтобы по крайней мѣрѣ нѣкоторые люди подверглись постоянному наказанію за грѣхопаденіе Адама; и эти люди, такимъ образомъ, остаются отстраненными отъ дѣйствія благодати и искупленія. Наконецъ, въ силу того, что всѣ по своей испорченной природѣ равно грѣшны и равно неспособны къ самостоятельному улучшенію, выборъ помилованныхъ происходитъ не по ихъ заслугамъ (такъ какъ таковыхъ до дѣйствія благодати не бываетъ), но по непостижимому опредѣленію Бога. Кого Онъ хочетъ спасти, къ тому Онъ обращается со своимъ Откровеніемъ, имѣющимъ непреодолимую силу; на кого же не падетъ Его выборъ, тотъ уже не можетъ спастись никакимъ образомъ. Даже начать быть добрымъ не можетъ человѣкъ самъ по себѣ: всякое добро происходитъ отъ Бога и только отъ Него Одного.

Такимъ образомъ, въ ученіе о *предопредѣленіи* абсолютная причинность Бога подавляетъ (и это тоже составляетъ философскій моментъ у Августина) свободную волю индивидуума. У послѣдняго вмѣстѣ съ физическою самостоятельностью отнимается и всякая свобода дѣйствія: или его природа предвзначаетъ его къ грѣху, или благодать—къ добру. Итакъ, въ Августинѣ рѣзко сталкиваются два сильныхъ потока мыслей. Но навсегда останется удивительнымъ фактомъ, что тотъ самый человѣкъ, который основалъ свою философію на самодостовѣрности сознанія единичнаго духа, вѣрными и тончайшимъ образомъ измѣрилъ глубину внутренняго опыта и открылъ въ волѣ причину жизни духовной личности, увидѣлъ себя вынужденнымъ въ интересахъ теологическаго спора признать такое ученіе объ искупленіи, которое разсматриваетъ дѣйствіе единичной воли, какъ неизмѣнно опредѣленное слѣдствіе или общей испорченности, или Божеской благодати. *Индивидуализмъ* и *универсализмъ* въ воззрѣніяхъ на психическую дѣйствительность стоятъ здѣсь рѣзко другъ противъ друга, и ихъ вѣяющее противорѣчіе едва ли можетъ покрыться разными значеніями слова «свобода», которое въ одномъ направленіи поддерживается въ своемъ психологическомъ значеніи, а въ другомъ — въ этико-религіозномъ. Противоположность же этихъ двухъ мотивовъ мысленія продолжала существовать и въ послѣдующемъ развитіи философіи, и далеко за предѣлами среднихъ вѣковъ.

6. Подъ влияніемъ его ученія о предопредѣленіи величественная картина развитія человѣчества, которую набросалъ Августинъ въ духѣ всей патристики, принимаетъ темную окраску и застывшія формы. Ибо, если предопредѣлено въ силу Божескаго опредѣленія не только общее теченіе исторіи искупленія, но, какъ у Августина, также и мѣсто, которое долженъ занять въ ней каждый единичный человѣкъ, то никакъ нельзя отдѣлаться отъ того мрачнаго впечатлѣнія, что вся эта жаждущая спасенія жизнь человѣка, обладающаго свободой воли, низводится на степень какой то игры въ тѣни и въ маріонетки, результатъ которой уже изначала неминуемо предопредѣленъ.

Для Августина духовный міръ распадается на семь протяженій исторіи на двѣ сферы: царство Бога и царство діавола. Къ первому принадлежать, кромѣ несогрѣшившихъ ангеловъ, еще тѣ люди, которыхъ Богъ предызбралъ къ благодати; второе содер-

жить въ себѣ вмѣстѣ со злыми демонами всѣхъ людей, предназначенныхъ къ искупленію и оставленныхъ Богомъ въ состояніи грѣха и вины. Одно есть царство неба, другое же—царство міра. Въ ходѣ исторіи оба они относятся къ другъ къ другу, какъ два разныхъ племени, приходяція въ соприкосновеніе только во внѣшней дѣятельности, внутренно же строго разграниченныя. Община избранныхъ не имѣетъ отечества на землѣ; она живетъ въ высшемъ единствѣ Божественной благодати. Община же осужденныхъ раздѣляется внутри себя враждой; она борется въ земныхъ царствахъ за кажущуюся цѣнность могущества и господства. И сколь мало еще можетъ христіанская мысль на этой ступени развитія постичь мірскую дѣйствительность, видно изъ того, что Августинъ въ историческихъ государственныхъ формахъ видитъ только области враждебной Богу грѣховной общины, осужденныя на вражду другъ съ другомъ. Для него царство Божіе и въ самомъ дѣлѣ—не отъ міра сего; Церковь же онъ считаетъ искупительнымъ учрежденіемъ Божьяго царства, помѣщеннымъ во временной жизни.

При такихъ предположеніяхъ ходъ *всмірной исторіи* понимается, какъ послѣдовательно обостряющееся раздѣленіе двухъ царствъ, а конечная цѣль ея—окончательное и совершенное отдѣленіе ихъ другъ отъ друга. Августинъ разбииваетъ всмірную исторію на шесть періодовъ, которые должны соответствовать днямъ творенія Моисеевской космогоніи и примыкать къ фактамъ израильской исторіи. При своемъ весьма маломъ пониманію сущности эллинизма даетъ онъ принижавшую оцѣнку римскаго міра. И онъ считаетъ рѣшающимъ моментомъ въ этомъ развитіи міра появленіе Спасителя, которое довершаетъ не только искупленіе избранныхъ благодатью, но еще и обособленіе ихъ отъ дѣтей міра. Этимъ начинается послѣдній всмірный періодъ, концомъ котораго будетъ судъ. Тогда послѣ бѣдствій борьбы должна наступить великая суббота—покой Господень, но покой только для избранныхъ, такъ какъ непреодоленные къ искупленію тогда вполнѣ отдѣляются отъ святыхъ и совершенно предаются на мученія въ силу своего рока.

Хотя при этомъ блаженство и мученія описывались возможно духовнѣе и возвышеннѣе (впрочемъ, дѣло никогда не обходилось безъ физическихъ побочныхъ изображеній), и именно несчастье представлялось, какъ ослабленіе бытія вслѣдствіе недостатка

вліяння Божественной причинности, всетаки очевидно, что для Августина дуализмъ добра и зла является окончательнымъ результатомъ міровой исторіи. Человѣкъ, обуреваемый столь многими могучими стимулами мышленія, не преодолѣлъ *манихейстическаго* убѣжденія своей юности—онъ внесъ его въ ученіе Христа. У манихейнъ противоположность между добромъ и зломъ является первоначальной и неуничтожимой; у Августина же эта противоположность, правда, возникаетъ, но все же остается неискореняемой; у него всемогущій, всевѣдующій, всеблагой Богъ создалъ міръ, который навѣки распадается на Его царство и на царство сатаны.

7. Изъ всемірно-историческихъ идей и поглощающихъ задачъ августинизма въ заключеніи слѣдуетъ отмѣтить еще одну. Она содержится въ самомъ понятіи *блаженства*, гдѣ скрещиваются всѣ мотивы августиновскаго мышленія. Именно, хотя Августинъ и признавалъ въ волѣ побужденіе, исходящее изъ самой глубины энергіи человѣческаго существа, хотя онъ и глубоко прозрѣвалъ, что стремленіе къ счастью составляетъ побудительный мотивъ всякой психической функціи, но всетаки, не смотря на все это, онъ еще твердо держался того убѣжденія, что удовлетворенія всѣхъ этихъ стремленій и побужденій можетъ быть обрѣтено лишь въ *созерцаніи Божественной истины*. Высшее благо—Богъ; но Богъ есть истина; истинной же наслаждаются, когда ее созерцаютъ и покоятся въ этомъ созерцаніи. Всякое побужденіе воли, такимъ образомъ, составляетъ только путь къ этому покою, достигнувъ котораго оно прекращается. И послѣдняя задача воли состоитъ въ томъ, чтобы молчать при дѣйствіи благодати Божественнаго Откровенія,—оставаться спокойной, когда на нее нисходитъ созерцаніе истины, даруемое ей свыше.

Здѣсь, противорѣча его ученію объ индивидуализмѣ воли, соединяются какъ христіанская идея абсолютной причинности Бога, такъ и созерцательная мистика новоплатоновцевъ. И съ той, и съ другой стороны дѣйствуетъ одна и та же тенденція понимать спасеніе человѣка, какъ дѣйствіе въ немъ Бога, какъ наполненіе и просвѣщеніе чрезъ высшую истину, какъ невольное созерцаніе одного безконечнаго бытія. Конечно, Августинъ сильно выдвинулъ на видъ (именно въ томъ и высказалась всеобъемлющая ширь его личности и его умственнаго кругозора)

практическія слѣдствія дѣйствія благодати въ земной жизни—очищеніе настроенія и строгость образа жизни, и возвелъ въ этическое ученіе свѣжесть энергіи своей собственной мужественной натуры; и, конечно, это ученіе, далекое отъ вызваннаго пресыщеніемъ жизнью уединенія отъ свѣта новоплатовцевъ, ставитъ человѣка въ качествѣ мужественнаго борца за небесное царство въ самую середину міровой борьбы между добромъ и зломъ. Но всетаки высшая награда, которая улыбается Вождьему борцу, заключается, по мнѣнію Августина, не въ неустанной дѣятельности воли, а въ спокойствіи созерцанія. *Для временной жизни* Августинъ требуетъ полнаго, никогда не покоящагося напряженія борющейся и дѣйствующей души; *для вѣчности* же онъ ей обѣщаетъ покой погруженія въ Божественную истину. Правда онъ обозначаетъ состояніе того, кто уже достигъ блаженства, какъ одну изъ высшихъ добродѣтелей, какъ любовь ¹⁾ (charitas); однако, при вѣчномъ блаженствѣ, когда уже нѣтъ надобности преодолевать сопротивленій міра и грѣховной воли, когда любви не приходится удовлетворять какой-либо потребности, эта любовь уже ничто иное, какъ упиваніе себя созерцаніемъ Божества.

Также и въ этомъ дуализмѣ августиновской этики старое и новое тѣсно соприкасаются другъ съ другомъ. Въ напряженной энергіи воли, требующейся для земной жизни, и въ перенесеніи этической оцѣнки во внутрь настроенія, проявляется новый человѣкъ; но въ пониманіи высшей цѣли жизни одерживаетъ верхъ античный идеаль духовнаго созерцанія.

Здѣсь въ ученіи Августина лежитъ противорѣчіе съ понятіемъ объ индивидуализмѣ воли, здѣсь въ самомъ рѣшительномъ мѣстѣ удерживается аристотелевскій, новоплатоновскій элементъ; и это внутреннее противорѣчіе развивается дальше въ задачахъ среднихъ вѣковъ.

¹⁾ Въ его системѣ надъ практически- | греческой этики стоятъ три христиан
ми и дианоэтическимъ добродѣтелими | скія: вѣра, надежда и любовь.

ПРИЛОЖЕНІЕ II.

ФУЛЛЕ. Исторія схоластики.

Конспектъ исторіи схоластики.

Общіе признаки схоластической философіи. Главной отличительной чертой науки, развившейся въ средневѣковыхъ духовныхъ школахъ, была связь, болѣе или менѣе тѣсная, богословія съ философіей. Этотъ преобладающій признакъ обуславливаетъ и ея характеръ: съ одной стороны, отсутствіе свободнаго отношенія къ основнымъ принципамъ, перушимо закрѣпленнымъ догматамъ; съ другой—свобода въ способѣ толкованія.—Этотъ способъ толкованія принимаетъ два главныхъ направленія: во первыхъ, направленіе логическое или диалектическое, второе—мистическое. Первые произведенія древности, бывшія въ распоряженіи схоластовъ, были логическіе трактаты и изъ нихъ на первомъ планѣ аристотелевскій «*Органонъ*». Эти трактаты изучаются и комментируются; употребленіе умозаключающаго переходятъ даже въ злоупотребленіе; это злоупотребленіе рождаетъ мелочность, страсть къ дѣленіямъ и подраздѣленіямъ, низводитъ разсужденіе на степень механизма.—Одновременно развилось мистическое направленіе, какъ естественное послѣдствіе таинственнаго элемента, вносимаго религіей, и созерцательнаго образа жизни вѣрующаго.—Три періода схоластики: 1) подчиненіе философіи и диалектики богословію и мистицизму; 2) сліяніе этихъ двухъ элементовъ; 3) ихъ разъединеніе и взаимная пражда.

Первый періодъ схоластики. При возникновеніи схоластики въ ней господствуетъ вліяніе новоплатоновскаго и христіанскаго мистицизма. Ирландецъ *Скоттъ Эрменк* (IX в.) по большей части воспроизводитъ ученія Платона и Плотина. 1.—*Словъ номиналистовъ и реалистовъ, Диалектики*.—Вскорѣ воскресъ вопросъ, разъединившій Платона и Аристотеля: теорія идей. Обладаютъ ли всеобщія понятія, какъ напр., «человѣчество» (*humanitas*), объективнымъ существованіемъ помимо выражающаго ихъ субъекта (Платонъ), или они существуютъ лишь въ самихъ субъектахъ (Аристотель)? вотъ—великая задача о природѣ идей, обнимающая собой и вопросъ о происхожденіи вещей, и она должна была волновать всѣ средніе вѣка.—Первоначально вопросъ былъ рѣшенъ въ платоновскомъ смыслѣ: понятія соответствуютъ сущностямъ обособленнымъ отъ нашей мысли и отъ природы; таково ученіе *реалистическое*, наиболѣе выдающимся представителемъ котораго былъ *св. Ансельмъ* (XI в.). *Св. Ансельмъ* воспроизводитъ платоновскую диалектику и, кромѣ того, присоединяетъ къ ней новый аргументъ въ пользу бытія Бога: аргументъ онтологическій. Онъ считаетъ противорѣчіемъ отрицать существованіе совершеннѣйшаго, такъ какъ само бытіе уже есть совер-

шенство и, отрицая его, пришлось бы признать совершенство несовершенным. — Рядомъ съ этимъ платоновскимъ реализмомъ, признающимъ идеальнѣйшимъ бытіемъ, развивается другая доктрина которая, воспроизводя и доводя до крайности нѣкоторыя аристотелевскія возраженія Платону, отвергаетъ какую бы то ни было реальность во всеобщихъ понятіяхъ. Но *Росцеллину* эти идеи не болѣе, какъ слова и имена (*nomina*). Таковъ *номинализмъ*. *Вильгельмъ* изъ *Шампо* опровергаетъ Росцеллина, доводя реализмъ до крайнихъ предѣловъ. Между этими двумя крайними ученіями стоитъ *концептуализмъ Абеляра*, по которому всеобщія понятія суть порожденія мысли, обусловленные самой ея природою, теорія—сходная съ аристотелевскою. Свободомыслие Абеляра и независимость его діалектики навлекли на него осужденіе Церкви. 2.—*Мистики перваго періода*.—*Салтой Бернардъ* противоположаетъ мистическое благочестіе снѣлости рационалистической діалектики.—То же стремленіе—въ *школѣ св. Виктора*. (Гуго и Ричардъ изъ аббатства св. Виктора). Наконецъ и мистики доходятъ до призванія нѣкоторой свободы духа, идущей въ разрѣзъ съ предписаніями церковнаго авторитета—Въ отвѣтъ на расширеніе свободы мысли Церкви возводитъ на костеръ массы еретиковъ и предаётъ идеамъ творенія Аристотеля (1209).—А немного времени спустя Аристотель становится высшимъ авторитетомъ въ дѣлахъ человеческихъ, *praecursor Christi in rebus naturalibus*.

Второй періодъ схоластики. *Арабы* перевели и комментировали греческихъ писателей: ихъ главными философами перипатетиками были врачъ Авиценна (XI в.) и Аверроэсъ (XII в.). Ученія арабовъ были переданы христіанамъ пришедшими изъ Испаніи еврейми, которые выставляли и нѣсколько своихъ выдающихся философовъ; наиболее замѣчательный—Маймонидъ (XII в.). На западѣ вскорѣ познакомились съ главными аристотелевскими сочиненіями: *Физикой*, *Метафизикой* и *Этикой*. Отсюда—потокъ новыхъ мыслей и могущественное воздѣйствіе на умы. Доминиканецъ *Албертъ Великій* слыветъ маромъ за свои научныя знанія.—Ученикъ его, *св. Тома*, *авиеннѣ школы* (*doctor angelicus*), пробуетъ примирить аристотелевскую философію съ христіанствомъ. Въ своемъ ученіи о волѣ онъ ограничиваетъ человѣческую свободу *физическимъ содѣйствіемъ Божіемъ* (творенію), въ силу котораго Богъ вѣчно желаетъ, чтобы мы совершали то или иное дѣйствіе, по въ то же время желаетъ, чтобы мы совершали его свободно. Въ своемъ ученіи о принципѣ *индивидуализма* (преобладающій въ то время вопросъ) онъ умалчиваетъ индивидуальность личности, основывая ее на матеріи или тѣлѣ, а не на свободной волѣ.—Въ своемъ опредѣленіи Бога св. Тома выдвигаетъ признакъ разума предпочтительно передъ признакомъ воли и какъ бы ставитъ наряду съ Божественной волей независящую отъ нея неизбѣжную истину. Для него Богъ совершененъ болѣе по природѣ, нежели по свободной волѣ. Въ области этики и права св. Тома не признаетъ собственности естественнымъ правомъ но вмѣстѣ съ тѣмъ и не считаетъ ея противорѣчащей этому праву; онъ допускаетъ рабство и отвергаетъ свободу мысли. Теорія государства св. Тома, заимствованная у Аристотеля, довольно либеральна въ своихъ принципахъ.—III. Противникомъ ордена доминиканцевъ, въ которомъ преобладалъ духъ повиновенія, былъ орденъ францисканцевъ, гдѣ господствовали болѣе свободныя стремленія. Тутъ были и наблюдатели души, подобные мистикъ св. *Бонавентурѣ* (XIII вѣкъ), и наблюдатели природы, предшественники новѣйшей науки, каковы — *Роджеръ Бэконъ* и *Раймундъ Луллій*. *Роджеръ Бэконъ* обогатилъ науку вообще, и оптику въ особенности, новыми теоріями.— Въ орденѣ

францисканцевъ ярымъ противникомъ св. Тома и чистѣйшимъ метафизикомъ является *Дукъ Скоттъ* (doctor subtilis). Въ свободѣ дѣйствія онъ видитъ проявленіе личнаго начала: въ Волествѣ, какъ и въ человѣкѣъ возвышается воля надъ разумомъ.

Третій періодъ схоластики. Свобода духа, проявившаяся въ началѣ XIV в., была началомъ упадка схоластики. Последнюю ниспровергаютъ одновременно и діалектики, и мистики.—Подобнымъ представителемъ чистой діалектики былъ францисканецъ и скоттистъ *Юаннъ d'Оккамъ*, возобновившій съ большимъ блескомъ великій споръ реалистовъ и номиналистовъ; самъ онъ становится въ ряды послѣднихъ.—Послѣ него школьная діалектика постепенно исчезаетъ, разбѣнявшись на мелочи и тонкости. Параллельно съ отвращеніемъ къ логикѣ и къ рационалистической метафизикѣ растетъ склонность къ мистицизму; представители его: Петрарка въ Италіи, Экартъ и Таудеръ въ Германіи, Герсонъ во Франціи.—Мистицизмъ народный нашелъ свое высшее выраженіе въ *«Подражаніи Христу»*, произведеніи неизвѣстнаго автора.

Общіе признаки схоластической философіи.

Въ средніе вѣка хранителями прежняго образованія были монастыри, и они же располагали наибольшимъ досугомъ для пріобрѣтенія новаго знанія. Монахи списали множество рукописей; далѣе, они основали школы, соперничавшія съ епископальными. Въ Великобританіи уже при самомъ началѣ ея исторіи были образцовые монастыри. Изъ ея школъ вышли Бэда Достопочтенный, Алкуинъ—совѣтникъ и другъ Карла Великаго, поставленный имъ во главѣ Палатинской Академіи, и важнѣе всего—Скоттъ Эригена, который былъ почти что творцомъ схоластики.

Господствующую особенность среднихъ вѣковъ составляетъ болѣе или менѣе тѣсная связь богословія съ философіей.

Въ первый періодъ схоластики философія была лишь прислужницей богословія, ancilla theologiae. Во второмъ періодѣ философія и богословіе находятся въ союзѣ и тѣсномъ единеніи, хотя и различны; въ третьемъ—философія мало-по-малу освобождается отъ богословія, пока, наконецъ, не становится вполне независимой.

Отсюда происходятъ и другія общія черты, присущія средневѣковой наукѣ. Такъ какъ въ основаніи философскаго умозрѣнія лежали въ то время религіозные догматы, и такъ какъ эти догматы были предписаны религіознымъ авторитетомъ, то средневѣковой философіи недостаетъ того, что наиболѣе дорого каждой наукѣ—свободы, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней мало и оригинальности, мало творчества. Мысли, не внушенныя религіознымъ авторитетомъ, внушаются ей авторитетами древности, преимущественно Аристотелемъ. Она противопоставляетъ эти два авторитета другъ

другу, и лишь такимъ образомъ, мало-по-малу научается разрушать ихъ одинъ посредствомъ другаго, пока мысль новыхъ вѣковъ не противопоставить авторитету—свободы.

Такъ какъ основные принципы закрѣплены догматами, то свобода ума могла заявлять себя исключительно въ методахъ ихъ развитія и приложенія. На это и была направлена вся умственная дѣятельность среднихъ вѣковъ.

Въ то время обнаружилась въ умахъ два различныя направленія, давшія начало двумъ соответственнымъ методамъ.

Единственными произведеніями древности, которыя первоначально были въ распоряженіи схоластовъ, служили нѣкоторыя части аристотелевскаго «*Органона*» съ Введеніемъ (Εἰσαγωγή) Порфирія и нѣсколько трактатовъ Боэція (Boethius), Кассиодора, Исидора Севильскаго. Уже поэтому съ самаго начала должны были преобладать логическія изслѣдованія. Умы, болѣе внимательные къ формѣ, нежели къ сущности, находили въ этихъ источникахъ удобный методъ, чтобы комментировать религиозныя истины. Отсюда—первоначальное средневѣковое направленіе и первоначальный средневѣковой методъ: *диалектика*. Схоласты только обсуждаютъ, систематически доказываютъ, выводятъ до безконечности слѣдствія, не провѣряя оснований, которыя остаются внѣ изслѣдованій. Вся ихъ логика сведена къ силлогизму, какъ наиболѣе точному способу дедукціи. Индукція и наблюденіе находятся въ пренебреженіи. Злоупотребленіе силлогизмомъ влечетъ за собой мелочность, страсть къ дѣленіямъ и подраздѣленіямъ, низводитъ логическое разсужденіе къ словесной механикѣ, способствуетъ чрезмѣрной заботливости о внѣшнемъ выраженіи мысли въ ущербъ самой мысли, словомъ—рождаетъ формализмъ.—Но при всемъ своемъ злоупотребленіи диалектикой средніе вѣка подготовляли въ ней для мысли новыхъ вѣковъ могучее орудіе; прилагаемое сперва къ вопросамъ второстепеннымъ, оно должно было впоследствии послужить для рѣшенія вопросовъ существенныхъ. Отъ формы мысль должна же была постепенно перейти къ самой сущности вещей, отъ разсмотрѣнія слѣдствій—къ оцѣнкѣ оснований.

Одновременно съ направленіемъ диалектическимъ развивается въ средніе вѣка и мистицизмъ, какъ естественное послѣдствіе, съ одной стороны, вѣры въ тайны, предложенныя и священные религіей, а съ другой—соверцательнаго образа жизни монаховъ. Отчасти же это былъ также и отголосокъ alexandрійскихъ преда-

ній, перешедшихъ къ среднимъ вѣкамъ черезъ посредство Отцовъ Церкви и Скотта Эригены. Наконецъ, мистицизмъ, какъ культъ созерцанія и любви, являлся часто реакціей противъ мелочныхъ разсужденій и бесплодныхъ соотязаній діалектиковъ.

Въ первомъ періодѣ схоластики діалектика и мистицизмъ, эти два противоположныя теченія, развиваются порознь. Далѣе, въ самомъ блестящемъ средневѣковомъ періодѣ, они соединяются вмѣстѣ, умѣряя другъ друга. И наконецъ, въ періодъ упадка они снова разъединяются. Справедливо было сказано, что мистицизмъ и діалектика составляли душу и тѣло схоластики, и что ихъ раздѣленіе было для нея смертью. Лишенная мистическаго элемента, діалектика распалась въ прахъ и запуталась въ тонкостяхъ чисто-словесныхъ различеній. Мистицизмъ же, съ своей стороны, чуждаясь все болѣе и болѣе логическаго разсужденія и даже разума, утратилъ чувство дѣйствительности и потерялся въ экстатическомъ благочестіи. Таковъ былъ конецъ среднихъ вѣковъ.

Подобно тому, какъ діалектика являлась свободой въ приложеніи къ обсужденію, такъ мистицизмъ—свободой въ приложеніи къ созерцанію. Оба эти метода различными путями склонялись къ полной независимости какъ по отношенію къ догматамъ, такъ и по отношенію къ основамъ внѣшняю культуры: вѣдь и мистицизмъ и логика обходятся безъ авторитетовъ. Такимъ образомъ, уже въ самой схоластикѣ заключены были зародыши освобожденія человѣческаго духа.

Первый періодъ схоластики.

I. При первомъ возникновеніи схоластики въ ней преобладаетъ вліяніе платонизма и особенно новоплатонизма.

Скоттъ Эригена, т.е. Ирландецъ (IX в.), призванный въ Палатинскую Академію Карломъ Лысымъ и преслѣдуемый затѣмъ за ересь, переходитъ въ Оксфордъ по приглашенію Альфреда Великаго. Ученость его громадна для того времени: онъ въ совершенствѣ владѣлъ греческимъ языкомъ и, можетъ быть, арабскимъ. Своимъ переводомъ *Діонисія Ареопагита* онъ способствовалъ распространенію въ школахъ новоплатоновскихъ идей, такъ какъ самъ Діонисій Ареопагитъ есть ничто иное, какъ вѣрный отголосокъ этихъ идей.

По учению Скотта Эригены, также как и по учению Діонисія и новоплатоновцевъ, Богъ есть бытіе, мыслимое въ его абсолютномъ единствѣ, нераздѣльное и чуждое отрицательныхъ признаковъ. Миръ—бытіе раздѣльное и ограниченное; твореніе—развитіе и расчлененіе того, что заключаетъ въ себѣ Божественное единство. Отсюда и заглавіе книги, написанной Скоттомъ: *De divisiōe naturae*. Все сотворенное, отдѣлившись отъ Бога, возвращается къ нему по закону возврата. Такъ какъ все исходитъ отъ Бога, то всему предназначено вернуться въ Бога (*De divisiōe naturae*, I, 16). Такимъ образомъ, существуетъ всеобщее предназначеніе, но предназначеніе къ спасенію. Всѣ падшіе ангелы, всѣ падшіе люди, всѣ существа вернутся къ Богу. Наказанія будущей жизни—чисто духовныя и состоятъ лишь въ послѣдствіяхъ самихъ поступковъ согласно установленному Богомъ закону (*De divina praedestinatiōe*, 2—4). Эти мысли въ связи съ тѣми, которыя высказаны Діонисіемъ Ареопагитомъ и блаженнымъ Августиномъ, ввели платонизмъ въ схоластическую философію.

Вскорѣ появилась задача, разъединившая Платона и аристотеля: проблема идей. Порфирій, въ своемъ Введеніи къ аристотелевскому «Органону», выставилъ эту задачу, спрашивая себя, имѣютъ ли роды самостоятельное существованіе помимо предметовъ, въ которыхъ они выражаются, или они существуютъ лишь въ самихъ предметахъ. Напримѣръ, существуетъ ли «человѣчность» (*humanitas*), какъ самостоятельная дѣйствительность, помимо отдѣльныхъ людей, или она существуетъ только въ этихъ отдѣльныхъ личностяхъ и только въ силу ихъ существованія. Какъ извѣстно, перваго мнѣнія держался Платонъ, втораго—Аристотель. Этому великому вопросу о природѣ идей, обнимающему собою и вопросъ о происхожденіи вещей, суждено было разъединять и волновать людей впродолженіи многихъ вѣковъ—все средневѣковье.

Сначала рѣшили вопросъ въ смыслѣ платоновскомъ: общія понятія или, какъ тогда говорили, *universalia* соответствуютъ сущностямъ, обособленнымъ отъ нашей мысли и отъ всей природы. Послѣднія имѣютъ свое высшее осуществленіе въ Божественной сущности, въ Божественной мысли. Истинная «человѣчность» съ присущими ей совершенствами находится не въ отдѣльныхъ человѣческихъ личностяхъ, но въ Богѣ, который творитъ вещи своею мыслью. Точно также содержитъ Богъ въ своей вѣчности и все то общее (универсальное), что развивается и обнаруживается во времени. Это ученіе, допускающее вѣчную реальность родовыхъ понятій, называется вслѣдствіе этого *реализмъ*.

Замѣчательно полное развитіе этого ученія находимъ мы у

Ансельма (XI в.) ¹⁾, прозваннаго вторымъ Августиномъ и заимствовавшаго много платоновскихъ доктринъ отъ этого римскаго Отца Церкви.

«Когда Всевышній духъ обращается съ словомъ къ самому себѣ», говоритъ Ансельмъ, «онъ одновременно съ тѣмъ изрекается и все то, что было сотворено Имъ; ибо всѣ вещи и до своего сотворенія, и послѣ, и тогда, когда оны погибаютъ или терпятъ перемѣны, всегда пребываютъ въ Немъ, но не такими, каковы оны сами по себѣ, а такими, каковы Онъ. И въ самомъ дѣлѣ—сами по себѣ оны представляютъ естество, подвергающееся перемѣнѣ, сотворенное въ силу неизмѣнной мысли; въ Немъ же—оны *первоначальныя сущности и истинное начало бытія*». По ученію св. Ансельма, какое либо качество потому лишь можетъ принадлежать извѣстному субъекту, что оно существуетъ *само по себѣ* гдѣ-то, откуда истекаетъ въ него и откуда онъ его черпаетъ. Никакое существо не можетъ быть справедливо иначе, какъ въ силу существованія справедливости самой по себѣ; и *первое* существо, которое, слѣдовательно, *само по себѣ* обладаетъ всѣмъ тѣмъ, что въ немъ есть, должно быть *самой* справедливостью, разсматриваемою независимо отъ всего другаго. Повтореніе этого соображенія относительно каждаго изъ извѣстныхъ намъ качествъ даетъ такое заключеніе: самое *существо* Бога составляетъ то, что другія вещи содержатъ въ себѣ *лишь какъ качество*.

Восходя такимъ образомъ отъ видимыхъ предметовъ къ ихъ идеямъ и отъ идей къ Всевышнему Единству, Ансельмъ воспроизводитъ діалектическое доказательство бытія Бога въ томъ видѣ, какъ оно было задумано Платономъ. Кромѣ того, онъ выводитъ отсюда еще способъ указанія признаковъ Бога: этотъ способъ состоитъ въ томъ, чтобы выводить всѣ эти признаки изъ самаго опредѣленія Бога, такимъ образомъ, чтобы они вмѣшались одинъ въ другой, и всѣ въ высшемъ единствѣ.

Таково ученіе, изложенное Ансельмомъ въ его *Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei*: Монологъ или примѣръ, какъ размышлять объ основаніяхъ своей вѣры.

Кромѣ того съ именемъ Ансельма связано такъ-называемое доказательство бытія Бога, основанное на законѣ противорѣчія—доказательство *онтологическое*. Онъ силится показать, что отрицаніе Бога является мыслью, самой себѣ противорѣчащей. «Даже безумецъ принужденъ признать, что у него въ умѣ есть мысль о такомъ существѣ, превыше котораго нельзя себѣ вообразить ничего болѣе великаго: дѣйствительно, когда онъ слышитъ изложеніе этой мысли, онъ ее понимаетъ; а то, что можетъ быть понято, находится въ умѣ. Далѣе, этотъ предметъ, превыше котораго ничего нельзя помыслить, несомнѣнно находится не въ одномъ только умѣ; потому что если бы онъ былъ

¹⁾ Родомъ изъ Аоста, былъ аббатомъ и епископомъ Кентерберійскимъ, томъ Бека въ Нормандіи, потомъ архі-

только въ умѣ—*in intellectu*, то оставалась бы возможность хотя бы лишь предположить, что онъ существуетъ и въ *дѣйствительности*—*in re*. А это составить новое условіе, обуславливающее уже мысль о такомъ существѣ, что оно будетъ еще болѣе великимъ, нежели то, которое существуетъ только въ одномъ лишь умѣ. Итакъ, если бы этотъ предметъ, выше котораго *нѣтъ ничего*, существовалъ *только* въ умѣ, онъ все же былъ бы таковъ, что нѣчто было бы еще выше его,—заключеніе, которое никоимъ образомъ не можетъ считаться правильнымъ. Итакъ, несомнѣнно, есть и въ дѣйствительности существо, выше котораго ничего нельзя себѣ представить ни какъ находящееся въ нашей мысли, ни въ дѣйствительности».

Второе его сочиненіе озаглавлено *Proslodium seu Fides quaerens intellectum*: Предисловіе, или Вѣра, ищущая разумнѣя. Ансельмъ и тутъ старается построить на разсудочномъ основаніи доказательство существованія Бога. Желаніе построить такое доказательство неустанно преслѣдовало его и овладѣвало его мыслью даже въ торжественныя минуты богослуженія.

Въ этомъ то *Proslodium* (ср. 13, в. 1) и изложены аргументы, съ которыми связанъ имя Ансельма, извѣстный подъ названіемъ *онтологическаго доказательства*. Платоновское пониманіе Бога, какъ высшаго единства, въ которомъ все объединяется, и въ которомъ мысль сливается во едино съ бытіемъ, должно было привести Ансельма къ тому, чтобы считать возможность и дѣйствительность, иначе говоря бытіе въ мысли (*in intellectu*) и бытіе въ дѣйствительности (*in re*), безусловно неотдѣлимыми въ случаѣ, если дѣло идетъ о понятіи Бога. Онъ полагаетъ, что всѣ наши понятія завершаются понятіемъ наивысшимъ, въ которомъ уже исчезаетъ всякое различіе возможности и дѣйствительности. А съ этой точки зрѣнія было бы противорѣчіемъ, по мнѣнію Ансельма, говори объ этомъ верховномъ понятіи, прибавлять, что оно выражаетъ лишь простую возможность безъ дѣйствительности: вѣдь это значило бы говорить, что мы мыслимъ высшее совершенство и въ то же время мыслимъ его несовершеннымъ.—На все это, конечно, можно возразить такъ: противорѣчіе заключается, можетъ быть, въ самомъ понятіи о дѣйствительно существующемъ совершенствѣ, особенно же—если допустить, что всякая дѣйствительность есть какъ бы какое-то усиліе, поступательное движеніе, прогрессъ. Датье, самъ первоначальный источникъ вещей, въ которомъ совпадаетъ возможное съ дѣйствительнымъ—можетъ и не быть совершеннымъ. И наконецъ, нельзя доказывать *существованія* игрой *абстрактныхъ* мыслей, въ сочетаніи которыхъ и изощряется Ансельмъ.

Одинъ монахъ изъ Мармутъе—Гаунилонъ, выступилъ противъ аргумента Ансельма въ маленькомъ сочиненіи, озаглавленномъ: *Книга въ защиту безумія* (къ которому обращается Ансельмъ): *Liber pro insipiente*. По мнѣнію Гаунилона, мысль отягчается отъ бытія, и можно помыслить существо безъ того, чтобы оно существовало. Можно ли отъ мысли о *заколдованномъ* островѣ

будто бы существующемъ на открытомъ океанѣ, придти къ заключенію о дѣйствительномъ существованіи такого острова?—Аргументъ Ансельма будетъ въ послѣдствіи воспроизведенъ Декартомъ, Спинозой и Лейбницомъ; Кантъ признаетъ въ немъ гезишѣ всей онтологіи и покажетъ, что можно безъ всякаго внутренняго противорѣчія считать Бога несуществующимъ.

Итакъ, въ то время, какъ Ансельмъ указывалъ на послѣдній принципъ, къ которому примыкаетъ вся онтологія—окончательное единство мысли и бытія, Гаувионъ предварялъ Канта, въско противопоставляя тому, что находится въ мысли, такую реальность, на которую мысль не можетъ претендовать.

Такъ какъ все ученіе Ансельма было основано на *реальности идеи* или на тождествѣ мысли и бытія, то оно было реализмомъ, различныя части котораго находились въ тѣсной связи.

Не слѣдуетъ забывать, что въ средніе вѣка подъ словомъ реализмъ скорѣе понимали то, что нынѣ зовется идеализмомъ, т. е. ученіе, признающее наибольшую реальность за идеей или мыслью.

Наряду съ этимъ платоновскимъ реализмомъ развивается система, которая, воспроизводя и доводя до крайности часть аристотелевскихъ возраженій Платону, отрицаетъ у общихъ понятій какую бы то ни было реальность. По мнѣнію Росцеллина, (около 1092), каноника изъ Компіэна (Compiègne), одни лишь индивидуумы обладаютъ дѣйствительностью; общія же идеи (*universalia*) суть не болѣе, какъ собранія индивидуумовъ, обозначенныя нарицательными именами. Ихъ нельзя даже считать настоящими концептами нашего ума: ибо попробуйте помыслить человѣчность вообще, не помысливъ того или иного человѣка, животность вообще, не помысливъ то или иное животное; вамъ это не удастся. Думая о человѣчности, вы не представляете себѣ предмета общаго, къ которому бы относилось ваше понятіе: въ умѣ нашемъ не болѣе какъ знакъ, слово, имя. А изъ этого слѣдуетъ, что и общія понятія не болѣе какъ слова, звуки голоса, *nomina, flatus vocis*. Таковъ «*номинализмъ*» Росцеллина.

Росцеллинъ примѣняетъ это философское ученіе и къ богословію: въ Богѣ онъ считаетъ дѣйствительно сущимъ только отдѣльныя три лица, а единая сущность, объединяющая ихъ по ученію Церкви въ единого Бога, не болѣе какъ названіе. Суассонскій соборъ осуждаетъ эту ересь, и номинализмъ предается анафемѣ. Реализмъ благопріятствовалъ идеямъ о единствѣ Церкви, о таинственномъ общеніи, о всемірной Церкви и ея всемірномъ главенствѣ, и сталъ поэтому правдовернымъ ученіемъ католицизма.

Самымъ горячимъ противникомъ Росцеллина былъ Вильгельмъ (*Guillaume*) изъ Шампо (XI в.), который довелъ реализмъ до послѣднихъ предѣловъ, пошелъ далѣе платонизма Ансельма и дошелъ даже почти до пантеизма.

Онъ, напротивъ, разсматриваетъ самые индивидуумы, какъ имена и видимости: одни лишь общія понятія обладаютъ дѣйствительнымъ бытіемъ. Такъ напр., существуетъ лишь одинъ человекъ — человекъ универсальный и вѣчный. Всѣ индивидуумы въ сущности тождественны и различаются лишь случайными особенностями ихъ общей сущности, которая одна только является дѣйствительностью. *Universalia* существуютъ раиѣ вещей, а не обратно: *universalia ante rem, non post rem*

Между этими двумя крайними ученіями стоитъ ученіе Абеяра (XII в.). Онъ считаетъ, что *universalia* существуютъ не до, не послѣ вещей, но въ самихъ вещахъ, *in re*. Отдѣльно же отъ вещей они уже не суть дѣйствительности, какъ утверждаетъ реализмъ, и не простое названіе, какъ полагаютъ номиналисты: они порожденіе (*conceptio*) ума, имѣющее свою собственную цѣну и выражающее существеннѣйшее свойство мысли. Отсюда происходитъ названіе *концептуализма*, данное ученію Абеяра. Это ученіе напоминаетъ аристотелевское, которое, повидимому, было отгадано Абеяромъ по нѣкоторымъ чертамъ *Органа*, хотя *Метафизика* и не была ему извѣстна.

Абеяръ родился въ 1079, умеръ въ 1142. Смотри характеристику Абеяра у *Victor Cousin* въ его *Fragmente de philosophie scholastique*, p. 2. «Абеяръ изъ *Пала* около Нивта, получивъ первоначальное образованіе на родинѣ и объѣздивъ школы нѣсколькихъ провинцій, чтобы увеличить свои познанія, явился для дальнѣйшаго усовершенствованія въ Парижъ, гдѣ изъ ученика скорѣ сдѣлался соперникомъ и побѣдителемъ всѣхъ тогдашнихъ учителей, знаменитостей: онъ какъ бы царствовалъ въ диалектикѣ. Позднѣе, когда онъ присоединилъ богословіе къ философіи, онъ сталъ привлекать такое множество слушателей изъ всѣхъ частей Франціи и даже Европы, что, по его собственному свидѣтельству, не доставало гостиницъ, чтобы ихъ помѣстить, не хватало земли, чтобы ихъ прокормить. Куда бы онъ ни шелъ, онъ, казалось, несъ за собой шумъ и толпу; пустыня, въ которую онъ удалялся, мало по малу превращалась въ огромную аудиторію... Онъ не только блисталъ въ школѣ; онъ волновалъ Церковь и Государство, былъ предметомъ иреній на двухъ великихъ соборахъ, имѣлъ противникомъ св. Вернарда; въ числѣ же его учениковъ и друзей былъ Арно изъ Бресчии. Наконецъ, какъ бы для того чтобы еще болѣе увеличить странность его жизни и популярность его имени, этотъ диалектикъ, затмившій Росцеллина и Вильгельма изъ Шампо, этотъ богословъ, противъ котораго поднялся Босхэтъ XII-го вѣка, былъ красивъ, былъ поэтомъ и музыкантомъ; онъ слагалъ на народномъ языкѣ пѣсни, забавлявшія школьничковъ и дамъ; и, будучи соборнымъ каноникомъ, монастырскимъ профессоромъ, онъ

былъ любимъ до безграничной преданности той благородной личностью, которая любила, как святая Терезія, писала иногда, как Сенека, и чья прелесть, должно быть, была неодолима, такъ какъ она очаровала самого св. Бернарда. Герой романа въ церковной обстановкѣ, *bel esprit* въ варварское время, глава школы и едва не мученикъ за убѣжденіе: все это содѣйствовало къ тому, чтобы сдѣлать изъ Абельяра необыкновенную личность».—V. *Abélard par M. de Régnat*, 2 vol., 1845.

Мнѣніе Абельяра о Троицѣ было осуждено. Но проклятiя Церкви были направлены не столько противъ основъ его ученiя, сколько противъ метода. Абельяръ былъ прежде всего діалектикомъ; онъ хотѣлъ во всемъ дать себѣ отчетъ силою разсудка и свободно обсуждать вопросы вѣры. Онъ отвергалъ исключительную нетерпимость богослововъ: онъ доходилъ даже до вопроса о томъ, почему бы могло быть отказано языческимъ философамъ въ вѣчномъ блаженствѣ изъ за того, что они не имѣли возможности знать Христа. «Неужели населили бы мы адъ такими людьми, чья жизнь и ученіе изобличаютъ совершенство чисто евангельское и апостольское и ни въ чемъ, или почти ни въ чемъ, не отступаютъ отъ христіанской религіи?»¹⁾ Школа Абельяра сохранила традицію свободомыслия, предвѣщавшую уже будущую независимость философіи отъ богословія.

Въ вопросѣ о Троицѣ Абельяръ сводитъ три лица къ тремъ существеннымъ атрибутамъ Божества: могуществу, мудрости и благодти. Эти три атрибута: мочь, знать и желать, въ отдѣльности ничто; вмѣстѣ же они образуютъ Существо совершенное. Это—ересь единства личности, противуположная ереси Росцелиана, признававшего какъ бы трехъ боговъ.

II. Къ такому же либерализму, съ своей стороны, пришли и философы мистики, не смотря на то, что ихъ стремленія и методъ были противоположны стремленіямъ и методу діалектиковъ.

Поддерживая правовѣріе и преслѣдуя Абельяра своими проклятiями, Бернардъ въ то же время ополчается противъ недостойнаго духа господства и насилія, двигавшаго въ то время папствомъ. «Вотъ голосъ Господа въ Евангеліи: *Цари народовъ владычествуютъ ими; между вами да не будетъ такъ*. Значитъ, очевидно, что апостоламъ воспрещено господствовать. . . Вотъ что вамъ запрещено; посмотримъ, что вамъ приказано: *кто между вами болѣе, да будетъ какъ меньшій, и первый да будетъ вамъ слугою*» (*De consideratione*, I, II 6).

¹⁾ *Theologia christiana*, I, II.

Бернардъ склонялся къ мистицизму и не довѣрялъ умозрительной діалектикѣ, ставшей такимъ опаснымъ орудіемъ въ рукахъ Абеяра.

Такое же мистическое направленіе замѣчается и въ школѣ св. Виктора, во главѣ которой стояли Гуго и Ричардъ, настоятели аббатства св. Виктора въ Парижѣ. Природу Божества, насколько послѣдняя можетъ быть объяснима, Ричардъ объясняетъ посредствомъ природы любви.

Богъ есть любовь. А любовь требуетъ любимаго предмета; поэтому у Бога вѣчно любящаго есть предметъ вѣчно любимый, Его Сынъ. Этой концепціей Ричардъ возводитъ христіанскую теорію къ высшему ея выраженію. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ описываетъ послѣдовательныя ступени, посредствомъ которыхъ наша любовь можетъ возвыситься до отождествленія съ любовью божественной, и конечный предѣлъ которыхъ—экстазъ (*excessus*).

Также послѣ Ричарда школа св. Виктора продолжала возставать противъ діалектическихъ тонкостей разсужденія и противъ нескончаемыхъ споровъ, въ которые запутывались богословы. Всѣ проблемы школы были собраны Петромъ Ломбардскимъ въ его *Книжѣ рчиеній* (*Liber sententiarum*), ставшей однимъ изъ употребительныхъ руководствъ среднихъ вѣковъ. Самые ничтожныя вопросы переплетаются въ ней съ вопросами важнѣйшими—смѣсь глубины и наивности, довольно хорошо передающая духъ времени.

Какъ согласовать Божеское предвѣдѣніе съ свободой творенія? Гдѣ находится Богъ до творенія? Какимъ образомъ злые духи проникаютъ въ людей? Какого росту былъ Адамъ при своемъ появленіи на землѣ? Могъ ли бы Богъ сдѣлаться женщиной подобно тому какъ онъ воплотился въ мужчину? Причащается ли мышь, сѣдающая освященный хлѣбъ, тѣла Спасителя? и т. д., и т. д.

Совокупное дѣйствіе діалектической независимости и независимости мистической вело къ успѣху свободной мысли, и схоластическое богословіе, казалось, уже распадалось. Церковь возвела на костеръ массы еретиковъ и предала анаѹемъ творенія Аристотеля, которыя уже начинали изучаться, и позднѣйшіе, все болѣе и болѣе смѣлые, послѣдователи Абеяра были обвинены въ томъ что изъ этихъ то твореній они и заимствовали свое ученіе (1209).

Однако Аристотель, осужденный Церковью, вскорѣ когда его творенія были лучше узнаны, всетаки сдѣлался великимъ авторитетомъ среднихъ вѣковъ. Платоновскому вліянію, преобладав-

шему въ первомъ періодѣ, наследуетъ во второмъ вліяніе перипатетическое. Аристотель вливаетъ новую жизнь въ эту философскую науку, недостаточно независимую, чтобы быть творческой и чтобы обуславливать своими собственными силами возможность своего существованія. Церковь, принужденная принять мало по малу въ свое лоно философію, предпочла принять философію законченную и сведенную къ неизлѣняемой системѣ; Аристотель же, какъ ей казалось, давалъ ей въ руки такую систему. И этотъ философъ былъ принятъ за верховнаго учителя въ дѣлахъ человѣческихъ; его стали называть предтечей Христа въ дѣлахъ природы, *praecursor Christi in rebus naturalibus*; подумывали даже о томъ, чтобы причислить его къ лику святыхъ. А подчиняясь, такимъ образомъ, авторитету мыслителя, бывшаго въ свое время однимъ изъ свободнѣйшихъ умовъ, вводили безсознательно и въ самый авторитетъ сѣмя свободы: вѣдь, поклоняясь Аристотелю, благопріятствовали одновременно какъ влеченію къ метафизическому анализу, такъ и влеченію къ наблюденіямъ природы.

Второй періодъ схоластики.

Черезъ арабовъ познакомились на Западѣ съ главнѣйшими памятниками философіи Аристотеля, отъ котораго до тѣхъ поръ имѣли только *Органонъ*, присланный еще Карлу Великому изъ Константинополя.

Арабы перевели и комментировали греческихъ писателей. Главные ихъ философы-перипатетики были врачъ Авиценна (XI в.) и Аверроэсъ (XII в.) Ученія арабовъ были переданы христіанамъ пришедшими изъ Испаніи еврейми, которые и сами дали нѣсколькихъ выдающихся философовъ. Самый замѣчательный изъ нихъ—Маймонидъ (XII в.). Вскорѣ узнали на Западѣ аристотелевскую *Физику*, его *Метафизику*, *этические сочиненія* и его *Политику*; все это—съ арабскими комментаріями. Отсюда—потокъ новыхъ мыслей и могучій толчокъ, данный умамъ того времени.

Изученіе Аристотеля одновременно благопріятствовало и опытнымъ изслѣдованіямъ природы и метафизическому умозрѣнію. Оба эти стремленія находимъ у доминиканца Альберта Великаго (XIII в.), котораго считали чудесникомъ за его уче-

ность въ области явленій природы. Но вскорѣ вкусъ къ метафизикѣ и логикѣ одержалъ верхъ въ орденѣ доминиканцевъ. Славнѣйшимъ представителемъ, этого ордена былъ Тома Аквинать (XIII в.), ангелъ школы, *doctor angelicus*.

1225 — 1274. Родившись въ Аквинѣ, около Неаполя, въ благородной семьѣ, Тома предпочитаетъ религіозныя занятія жизни сеньѣра и, несмотря на сопротивленіе отца, поступаетъ въ орденъ св. Доминика. Братья похищаютъ его въ то самое время, когда онъ хочетъ удалиться изъ Италіи въ Парижъ. Его удерживаютъ плѣнникомъ въ родномъ замкѣ. По истеченіи двухъ лѣтъ онъ убѣгаетъ въ Кельнъ и дѣлается ученикомъ Альберта Великаго.

Трудъ св. Тома представляетъ самое могучее усиліе среднихъ вѣковъ, чтобы согласовать въ энциклопедической системѣ два различные элемента: философію человѣческую и философію божественную, Аристотеля и христіанство. Построить науку неподвижную и законченную, заранее отвѣтить на всѣ вопросы, установить всѣ подробности правовѣрія религіознаго и правовѣрія философскаго, — такова цѣль его *Summae*. Въ сущности же въ послѣднемъ не найтис истинно самобытной метафизической мысли; это — трудъ искусственный, блистающій только силой логическаго распорядка.

У Тома преобладаетъ болѣе умственная и разсудочная сторона, нежели понятіе свободы и любви: это скорѣ философія разума, нежели философія воли. Въ вопросѣ объ идеяхъ онъ признаетъ, согласуя Аристотеля съ Платономъ (т. е. въ дѣйствительности съ блаженнымъ Августиномъ), что общія понятія вѣчно существуютъ въ Божественномъ Умѣ и выражаютъ въ Немъ вѣчныя возможности вещей. Въ вопросѣ о волѣ онъ пробуетъ согласить свободу съ детерминизмомъ посредствомъ своего ученія о природномъ предрасположеніи (*premotio physica*) или природномъ предопредѣленіи; но въ концѣ концовъ его способъ пониманія детерминизма, повидному, исключаетъ свободу. Всѣ наши дѣйствія совершаются по хотѣнію и предвѣдѣнію Божію; Богъ хочетъ, чтобы они были такія-то и такія, но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ хочетъ, чтобы они были свободными. Напримѣръ, Богъ хочетъ, чтобы и свободно совершилъ такое-то дѣйствіе: значить мое дѣйствіе Богъ желалъ таковымъ, какъ оно есть, но вмѣстѣ съ тѣмъ желалъ его свободнымъ; и оно дѣйствительно таково. Такимъ образомъ, я движимъ заранее по природѣ, какъ и указываетъ выраженіе — природное предраспо-

ложеніе или преддвиженіе (*premotio physica*); я предназна- ченъ Богомъ, но предназначенъ къ тому, чтобы свободно дѣй- ствовать такимъ или инымъ образомъ.—Въ итогъ это рѣшеніе дѣлаетъ изъ нашихъ свободныхъ хотѣній—хотѣнія Бога, и все-таки неизвѣстно, какимъ образомъ наши дѣйствія могутъ быть одновременно и вынужденными, и свободными.

Имѣя лишь слабое понятіе о волѣ, Фома не могъ понять дѣйствительной основы личности. Что обуславливаетъ собственное и обособленное существованіе каждаго отдѣльнаго существа? Эта великая задача была неизбежнымъ слѣдствіемъ вопроса о реализмѣ и номинализмѣ: чтобы открыть природу *universal'й*, было необходимо одновременно отыскивать и природу индивидуальнаго существованія. Вотъ почему значеніе вопроса объ индивидуальности (или индивидуализаціи) стало общепризнаннымъ особенно во времена Фома и Дунса Скотта. Но мнѣнію Фома, *форма* существъ, разсматриваемая независимо отъ всякой *матеріи*—всеобща: напр., мысль, отдѣленная отъ всякой матеріи, уже не является той или иной мыслью того или иного существа, но мыслью всеобщей. Что же составляетъ различіе отдѣльныхъ индивидуумовъ? Матерія, въ которой проявляется форма, иначе говоря—ограниченія, отношенія въ пространствѣ и во времени.

Доказательства бытія Бога заимствованы Фомаю у Аристотеля и у платоновцевъ. Что же касается сущности Божеской природы, то Фома вноситъ и въ этотъ вопросъ свое рационалистическое и детерминистическое направленіе. Является ли Богъ преимущественно и первоначально волей, такъ что умъ съ его необходимыми законами ничто иное, какъ исходящее отъ этой воли выраженіе, или наоборотъ, воля Божья подчинена Его разуму? Фома принимаетъ послѣдній отвѣтъ. Его Богъ — Богъ Платона, который вѣчно обрѣтаетъ въ себѣ готовую истину, добро въ его полномъ завершеніи, совершенство во всей полнотѣ, и который, созерцая въ себѣ самомъ эту вѣчную необходимость вещей, осуществляетъ ее въ мірѣ. Богъ Фома екорѣ совершеннѣйшая природа, нежели *воля*, сама себя дѣлающая совершенной.

Нравственность и право, въ ученіи Фома, построены тоже на чисто-умственныхъ и разсудочныхъ началахъ. Фома понимаетъ гражданскій законъ по образцу стонковъ и платоновцевъ. «Это—*приказаніе разума*, издаваемое для общаго блага

тѣмъ на комъ лежитъ забота объ общественной жизни, и сдѣлавшееся извѣстнымъ достаточно широко¹⁾. «Право есть соразмѣреніе одной вещи къ другой»²⁾. Это соразмѣреніе имѣеть цѣлью установить равенство, которое составляетъ предметъ справедливости.—Не трудно узнать здѣсь теорію Аристотеля, усовершенствованную римскими юрисконсультами—стоиками.

Собственность, по мнѣнію Фомы, также какъ и по ученію Отцевъ Церкви, не является правомъ естественнымъ, но и не противорѣчитъ естественному праву: она къ нему присовокупляется по изобрѣтенію человѣческаго ума (*per adiunctionem rationis humanae*)³⁾. Рабство же—право естественное, такъ какъ оно основано на вытекающей изъ него обоюдной пользѣ для раба и для господина⁴⁾. Право свободно думать и говорить въ дѣлѣ религіи не существуетъ. «Если фальшивые монетки и прочіе злодѣи—говорить Фома—справедливо наказуемы свѣтскими князьями, то убѣжденные еретики тѣмъ болѣе должны быть не только отлучаемы, но и казнимы смертію (*juste occidi*). Церковь сначала проявляетъ свою милость въ обращеніи заблудшихъ; ибо она осуждаетъ ихъ лишь послѣ двукратнаго увѣщанія. Но если виновный уноретствуетъ, Церковь отчаиваясь въ его обращеніи и охраняя другихъ, отдѣляетъ его отъ Церкви своимъ приговоромъ отлученія и передаетъ свѣтскому суду, чтобы онъ былъ разлученъ съ этимъ міромъ смертію». «Ибо—какъ говоритъ блаженный Иеронимъ—гниющая плоть должна быть отрѣзана, а овца паршивая отдѣлена отъ стада, изъ опасенія, чтобы весь домъ, все тѣло, все стадо не заразилось, не испортилось, не сгнило и не погибло. Аріій былъ не болѣе, какъ искрой въ Александріи. Но такъ какъ эта искра не была потушена сразу, она охватила пламенемъ вселенную»⁵⁾. Такова была оффиціальная доктрина богословія, и напрасно старались иногда свалить отвѣтственность за религіозныя преслѣдованія на исполняющую ихъ руку.

Ученіе Фомы о государствѣ, какъ заимствованное у Аристотеля, довольно свободно по своимъ принципамъ. Существеннѣйшій признакъ главенства заключается въ законодательной власти; власть же эта принадлежитъ всей народной массѣ или

¹⁾ Summa, I, II, q. 90, a. 4.

²⁾ II, II, q. 46, a. 1.

³⁾ II, II, q. 46, a. 1.

⁴⁾ II, II, q. 46, a. 3.

⁵⁾ II, II, q. art. 3.

тому кто ее собой представляет (vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem) ¹⁾. Поэтому при правильномъ правленіи все должны имѣть въ немъ долю участія (ut omnes aliquam partem habeant in principatu) ²⁾. Когда власть несправедлива, подданные *имѣютъ право ее низвергнуть, если имѣютъ къ этому возможность*. «Тираническій образъ правленія несправедливъ, такъ какъ онъ направляется требованіями не общаго блага, но лишь требованіями благого, кто правитъ; и, слѣдовательно, низверженіе такого рода правленія по существу не есть мятежь... Мятежникомъ здѣсь является скорѣе тиранъ» ³⁾. Но въ концѣ концовъ право отрѣшать подданныхъ отъ послушанія князьямъ, которые, принявъ вѣру, измѣнили ей, находится во власти Церкви. Въ опроверженіе приводятъ примѣръ Юліана Отступника, котораго Церковь не лишила власти; но Фома отвѣчаетъ: въ то время Церковь не была достаточно могущественна, чтобы принуждать князей земли, и вотъ почему она потерпѣла, чтобы подданные продолжали повиноваться Юліану Отступнику ⁴⁾.

Словомъ, всемірный авторитетъ, выраженный въ католицизмѣ, играетъ преобладающую роль въ философіи Фомы: его система представляетъ искусную организацію, отражающую и въ самой философіи организацію и строй средневѣковаго католицизма. Доминиканцы свято сохранили традиціи Фомы: они всегда оставались защитниками авторитета въ ущербъ частной волѣ и, какъ позднѣе іезуиты, они противились всякимъ новымъ вѣяніямъ.

II. Другое направленіе находимъ у францисканцевъ, постоянныхъ противниковъ доминиканцевъ. Монашескіе ордена были въ средніе вѣка настоящимъ отечествомъ: у каждаго изъ нихъ были свои стремленія, свои образцы, свои святыи и свое особенное направленіе. Борьба орденовъ была жизненнымъ факторомъ для схоластики.

Въ орденѣ францисканцевъ находятся и наблюдатели души, и наблюдатели природы; тѣ и другіе равно воодушевленные какимъ-то относительно свободнымъ духомъ.

Францисканецъ, Іоаннъ де Фиданца, извѣстный подъ именемъ св. Бонавентуры (XIII в.) ⁵⁾, — умъ вдумчивый и мистически на-

¹⁾ I, II, q. 80, a. 3.

²⁾ I, II, 105, a. 1.

³⁾ II, II, 42, 3.

⁴⁾ Comment. sententiarum, X, 10, XII, 2.

⁵⁾ 1221—1274.

строенный. Въ своемъ сочиненіи—*Путь души къ Богу*—онъ описываетъ всѣ ступени любви. Пылкость его увлеченія заслужила ему названіе серафическаго доктора (*doctor seraphicus*).

Одновременно появляются въ орденѣ Франциска наблюдатели природы и предшественники науки новыхъ вѣковъ. Открытія арабовъ, частью переданныя Западу, возбудили соревнованіе схоластовъ.

Роджеръ Бэконъ оxfordскій профессоръ (XIII в.) ¹⁾ въ своемъ «*Большемъ трудѣ*», *Opus majus*, представляющемъ величайшій изъ научныхъ памятниковъ среднихъ вѣковъ, настаиваетъ на бесполезности отвлеченной діалектики, на потребности изучать природу посредствомъ наблюденія и подчинить ее законамъ математическаго вычисленія. Онъ обогатилъ науку вообще, и оптику въ особенности, новыми теоріями; и на разстояніи трехъ вѣковъ назадъ онъ во многихъ отношеніяхъ превзошелъ своего однофамильца, канцлера Вэкона. Духовная власть преслѣдовала и на двѣнадцать лѣтъ заключила въ темницу, какъ колдуна, того, который былъ названъ чудеснымъ докторомъ (*doctor mirabilis*).

Другой францисканецъ Раймундъ Луллій, родомъ изъ Пальмы на островѣ Майоркѣ (XIII—XIV в.) ²⁾, былъ однимъ изъ отважнѣйшихъ и причудливѣйшихъ умовъ своего времени. Послѣ разнузданной юности онъ покался и предался научнымъ занятіямъ. Движимый желаніемъ обратить невѣрныхъ, онъ трижды отправлялся въ Африку и въ послѣдній разъ принималъ тамъ мученичество. Раймундъ Луллій задался цѣлью ввести науку арабовъ въ кругъ общераспространенныхъ знаній и создать всемірный методъ, который онъ называлъ великимъ искусствомъ—*ars magna*. Этотъ методъ состоитъ въ размѣщеніи и обозначеніи всѣхъ разрядовъ мысли, всѣхъ родовыхъ и видовыхъ понятій со всеми ихъ возможными комбинаціями. Посредствомъ круговъ, вращающихся вокругъ общаго центра, разнообразныя подлежащія и опредѣленія придвигаются одно къ другому, образуя предложенія; предложенія сплетаются въ умозаключенія: словомъ, это—мыслительная машина. Его восторженные послѣдователи, отыскивая философскій камень и превращенія металловъ, научаются изучать книгу природы въ такой же мѣрѣ, даже еще больше, чѣмъ книги Аристотеля.

¹⁾ 1214—1292.

²⁾ 1234—1315

Великимъ соперникомъ Оомы, діалектикомъ и чистѣйшимъ метафизикомъ былъ въ орденѣ францисканцевъ англичанинъ Дунсъ Скоттъ, *doctor subtilis*, бывшій профессоромъ въ Оксфордѣ и въ Парижѣ и умершій тридцати четырехъ лѣтъ отъ роду, написавъ двѣнадцать томовъ in folio (XIII в. ¹). Онъ занимался физикой, оптикой и астрономіей; но больше всего онъ выдавался въ метафизику. Философія Оомы была философіей ума. У Дунса Скотта она уже является философіей воли.

Всѣ симпатіи Дунса Скотта на сторонѣ индивидуума. Поэтому и вопросъ объ индивидуализаціи въ высшей степени его занимаетъ. По его мнѣнію, не одно лишь начало отрицанія и ограниченія, какъ то думаютъ еомисты, различаетъ одну личность отъ другой: это сводилось бы исключительно къ разницѣ матеріи и увидѣло бы индивидуальное существованіе до степени низшаго рода существованій. Индивидуальность играетъ роль положительнаго начала дѣятельности. А сущность бытія, слѣдовательно, заключается въ волѣ, а не въ разумѣ, скованномъ въ своихъ неподвижныхъ рамкахъ, подчиненномъ общепредѣленнымъ правиламъ и необходимости.

Если такъ, то какъ же мыслить Бога?—Мыслить его вмѣстѣ съ еомистами, какъ могущество, поработченное разумомъ, это значитъ считать самого Бога существомъ условнымъ, потому что это значило бы подчинить его внутреннему року. Необходимость—существенная черта разума, а сама она (т. е. необходимость) относительна: одна лишь воля безусловна. Итакъ, не слѣдуетъ говорить, что Божеская воля находитъ готовый законъ и слѣдуетъ ему; она сама постановляетъ законъ; она сама—законъ. Истина не предшествуетъ Божественной волѣ, а Божественная воля постановляетъ и производитъ истину; и даже нравственный законъ, поскольку онъ законъ, не предшествуетъ Божественной волѣ: не потому Богъ хочетъ добро, что признаетъ его таковымъ; но добро таково потому, что такъ хочетъ Богъ ²).

Точно также, когда Богъ творитъ, онъ творитъ безусловно свободно: для Бога нѣтъ ничего необходимаго; и необходимость есть то, что Богъ своей волей свободно дѣлаетъ необходимымъ.

Поэтому мы не можемъ постичь Бога прямымъ лучемъ, но

¹) 1274—1303.

²) In magistrum sententiarum, I, | distinctio 39, questio I.

скорбе отраженіемъ луча, *non radio directo, sed reflexo*. И дѣйствительно, Богъ, каковъ онъ въ природѣ своей воли, не есть предметъ, доступный изслѣдованіямъ ума, и рациональное богословіе не можетъ рассчитывать постичь истину Божества.

Эти вѣроученія обличаютъ въ Дунсѣ Скоттѣ метафизическую своеобразность, возвышающую его надъ Томою; но Скоттъ своего Бога представляетъ себѣ ужь слишкомъ какъ волю равнодушную, а не какъ волю нравственную; произволь не есть истинная свобода.

Борьба между скоттистами и томистами длилась въ продолженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ: первые заявили себя болѣе передовыми, менѣе рабами авторитета; въ нихъ было болѣе глубокое, хотя еще очень несовершенное, чувство индивидуальной свободы.

Третій періодъ схоластики.

Съ духомъ свободы, обнаружившимся въ началѣ XIV вѣка, совпадаетъ и начало упадка схоластики. Ее испровергаютъ одновременно и діалектики и мистики.

Истымъ діалектикомъ былъ францисканецъ и скоттистъ Тоаннъ д'Оккамъ (XIV в.). Въ метафизикѣ онъ съ блескомъ возобновляетъ великій споръ номиналистовъ и реалистовъ, превратившій европейскія школы въ настоящія поля битвъ. Самъ Оккамъ номиналистъ; онъ отвергаетъ воображаемыя сущности реализма, потому что сущности безъ необходимости не должны быть размножаемы. *Entia non multiplicanda sunt praeter necessitatem; frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*. Общія понятія получаются чрезъ отвлеченіе.

Оккамъ, родомъ изъ Англій, профессорствовалъ въ Парижѣ при Филиппѣ Красивомъ. Писалъ за Филиппа противъ притязаній Папскаго Престола и Боифація VIII. Писалъ также за Людовика Баварскаго, которому говорилъ: «защищай меня мечемъ; а я буду защищать тебя перомъ». Подвергнулся преслѣдованію. Онъ укрылся при императорскомъ дворѣ и умеръ въ Мюнхенѣ въ 1345 г. Онъ носилъ прозваніе непобѣдимаго доктора, *doctor invincibilis*.

Послѣ Оккама, школьная діалектика все болѣе и болѣе тѣрется въ мелочахъ: это—разложеніе схоластики.

Отращеніе къ этой логикѣ и къ этой онтологіи склоняетъ большое число умовъ къ мистицизму. Петрарка, на закатѣ дней, пишетъ трактаты созерцательной философіи, проникнутые ново-

платонизмом. Около того же времени возникает на берегах Рейна метафизическое и умозрительное мистическое учение, проникнутое германской смѣлостью; сразу поставивъ себя посредствомъ созерцанія въ вѣдра абсолютнаго Существа, оно выводитъ изъ Него весь міръ, какъ потокъ явленій, и возводитъ въ высшее благо отождествленіе себя съ Богомъ. Это — мистицизмъ мастера Экгарта, Таулера и фламандца Рюйсброка.

Во Франціи мистицизмъ психологичнѣе и научнѣе. Герсонъ (XIV в.), какъ и школа св. Виктора, основываетъ этотъ мистицизмъ на вѣннемъ наблюденіи и на внутреннемъ опытѣ. Въ своемъ трактатѣ—*Мистическое богословіе* онъ представляетъ его не какъ отвлеченную науку, но какъ науку опытную, опирающуюся на душевныя состоянія, извѣстныя всякой благочестивой душѣ.

Герсонъ родился въ Реймсъ, въ 1363 г., ученикъ и преемникъ въ качествѣ канцлера университета ревностнаго поминиста Петра д'Альи, онъ былъ высланъ или выселенъ добровольно въ Лионъ, гдѣ сдѣлался школьнымъ учителемъ маленькихъ дѣтей, какъ то видно изъ его трактата *De parvulis ad Deum discendis*; умеръ въ 1429. Ему приписываютъ нѣкоторые *Подражаніе Христу*.

Все еще слишкомъ ученый мистицизмъ Герсона не могъ удовлетворять утомленные схоластикой души: поэтому возникъ мистицизмъ народный, прекраснѣйшимъ выраженіемъ котораго было *«Подражаніе Христу»*, приписанное монаху Томѣ Кемпійскому, дѣйствительный же авторъ котораго остается неизвѣстнымъ. Вся схоластика рушится отъ дуновенія этого горячаго благочестія, предпочитающаго наукѣ любовь. «Лучше попытать умиленіе, нежели знать его опредѣленіе». «Всякій человекъ естественно стремится знать; но что въ знаніи безъ страха Божія?»¹⁾ И самый страхъ есть лишь начало мудрости; довереніе ея—любовь: «Любовь сильна какъ смерть».

Но какъ ни удивительно прекрасна эта книга по глубокому знанію созерцательной жизни, она далеко не даетъ точнаго и полнаго понятія о дѣйствительной жизни, особенно о жизни гражданской и политической. Это скорѣе нравственныя правила монаха, давашаго обѣтъ послушанія, нежели свободнаго человека и гражданина. «Извѣдай то или другое—спокойствіе ты найдешь лишь въ смиренномъ подчиненіи власти своего главы». «Сколь

¹⁾ De Init. Christi, I, 1, 2.

велико не принадлежать самому себѣ, *sui juris non esset*—здѣсь отвергается идея права, исключаются сношенія съ людьми, внушается отвращеніе къ общественной жизни. Такое ученіе—лишній стимулъ для печали и бездѣйствія: предавшись исключительно одной заботѣ—приблизить человѣка къ Богу, оно остается равнодушнымъ передъ величайшими общественными несправедливостями. Но этимъ самымъ оно вѣрно выражаетъ истинный духъ среднихъ вѣковъ. Успѣхъ былъ неожиданный, быстрый, громадный. *Подражаніе* было переведено на всѣ языки: оно являлось отвѣтомъ на всеобщее требованіе, оно ставило «вѣрную душу» въ прямое общеніе съ Христомъ, безъ посредничества богослова. Римъ усмотрѣлъ въ этомъ опасность и запретилъ чтеніе книги. Но общественное мнѣніе такъ рѣшительно высказалось въ ея пользу, что Римъ принужденъ былъ уступить.

Итакъ умиравшая схоластика вернулась къ мистицизму, изъ котораго она вышла. Примирить этотъ мистицизмъ съ аристотелевской философіей—такова была ея задача. Аристотель и блаженный Августинъ—вотъ центръ всѣхъ этихъ изученій, такъ рѣдко приводившихъ къ самобытнымъ мыслямъ. Такъ какъ и самъ блаженный Августинъ замѣтвовалъ свою философію отъ новоплатоновцевъ, то истинными вдохновителями всѣхъ среднихъ вѣковъ были Платонъ и Аристотель. Единственными идеями, обнаружившими прогрессъ за этотъ долгій періодъ, были идеи воли и любви. Но, подъ вліяніемъ догмата о милости, воля Божья разсматривается всегда какъ произвольная. Въ человѣкѣ также воля разсматривается, какъ безразличная свобода, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда она изображается не какъ предназначеніе и необходимость. Наконецъ, любовь является у нихъ скорѣе чувствомъ благочестивымъ и созерцательнымъ, чѣмъ дѣятельнымъ благотвореніемъ, которое жаждало бы справедливости на столько же, какъ и братства. Она—добродѣтель монашеская, а не гражданская: еще не поняли цѣны человѣка, какъ человѣка, какъ существа свободнаго или предназначеннаго къ свободѣ; не поняли, что на этой цѣнѣ основано право, дѣлающее ненарушимой нашу свободу, поскольку она не нарушаетъ свободы другихъ.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Вторичное возникновение номинализма и нѣкоторыя другія явленія служили рѣзко замѣтными признаками разложенія схоластики. Послѣ этого философія должна была вступить на новый путь. Различныя условія, какъ-то: возрожденіе знанія древняго міра, научныя открытія и другія, опредѣлили тѣ теченія, которыя должна была пережить философія при ея переходѣ отъ схоластической формы къ новой формѣ. Какъ и какіе именно очевидныя проблески новой философіи сказывались уже у нѣкоторыхъ схоластовъ, начиная съ Николая Кузанскаго (1401—1464 г.); какія теченія возникли въ ней во времена возрожденія; какъ зародилась новая, свободная отъ службы и подчиненія интересамъ католической церкви, философія; какъ развивалась она, находясь подъ вліяніемъ жизни другихъ наукъ, а въ то же время, не сознавая этого, претендовала быть главенствующей наукой; какъ наконецъ, въ лицѣ Канта она сознала свои границы и свои особыя задачи; каковы были ея судьбы послѣ того вплоть до настоящаго времени, включая сюда и нашихъ современниковъ: Вундта, Спенсера и др.,—все это уже составляетъ предметъ другаго отдѣла исторіи философіи, именно—Исторіи Новой Философіи.

А. Введенскій.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ — ДРЕВНИХЪ И СРЕДНЕВѢКОВЫХЪ.

Курсивныя цифры означаютъ страницы, на которыхъ приводится перечень сочиненій писателя, а также и тѣ, гдѣ излагается его ученіе или біографія.

- | | |
|---|---|
| Абеляръ 332. 335. 336. 353. 361. 362. 363. | Апаксименъ 31. 37—39. 86. |
| Августинъ 9. 71. 298. 321. 323. 325. 328. 330. 333. 334. 337—351. 357. 365. 373. | Апатолий 314. |
| Аверровъ 198. 353. 364. | Андроникъ изъ Родоса 198. 203. 301. 253. |
| Авиценна 353. 364. | Апите 106. |
| Аделаръ изъ Бата 335. | Апикеридъ 122. 124. 147. |
| Агриппа 280. 281. 282. | Апсальмъ Кэптерберрѣскій 332. 335. 336. 352. 358. 359. 360. 361. |
| Адріанъ 254. | Антигонъ изъ Кариста 254. |
| Акузвлай 23. | Антимовъ 97. |
| Александръ Великій 195. 196. 197. 200. 276. | Антипатръ стоикъ изъ Тарса 254. |
| Александръ Афродіаскій 9. 192. 253. 254. | Антисеевъ 114. 118. 119. 120. 121. 123. 174. 258. |
| Алексинъ 115. 117. | Антиохъ изъ Аскалона 188. 283. 284. 285. |
| Алкивиадъ 106. | Апелликонъ 203. |
| Алкидамантъ 96. 104. | Апеллесъ 299. |
| Алкмеонъ 90. 91. 92. 201. 231. | Аполлигарій 295. |
| Алкуинъ 334. 354. | Аполлодоръ, писат. хроникъ 37. |
| Альбертъ Великій (доминиковецъ) 353. 364. 365. | Аполлодоръ стоикъ 254. |
| Альфредъ Великій 353. | Аполлодій Тианскій 287. 288. 289. |
| Амафинъ 269. | Апулей 8. 146. 222. |
| Амбровій 333. | Ареопегія, см. Діонисій. |
| Амелій 307. | Арей Дидимъ 284. |
| Аминъ 193. | Арета 122. |
| Аммоній Саккасъ 302. 306. 307. | Аристей 290. |
| Аммоній, сынъ Гермія 317. | Аристидъ Аонскій 295. |
| Аваксагоръ 19. 23. 24. 25. 33. 35. 56. 59. 60. 62. 63. 69—75. 76. 77. 79. 80. 84. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 93. 94. 103. 107. 119. 128. 130. 134. 136. 137. 145. 146. 165. 167. 168. 183. 192. 263. | Аристидъ старшій 114. 120. 122—126. 142. 269. 272. |
| Аваксархъ 142. 144. 276. 277. | Аристидъ младш. 122. |
| Анаксимадръ 21. 31. 33—37. 38. 41. 42. 47. 55. 60. 71. 73. | Аристибулъ 290. |
| | Аристоксенъ 129. 146. 170. 250. 252. |
| | Аристонъ изъ Хиоса (стоикъ) 254. 258. |
| | Аристонъ изъ Кеоса 253. |
| | Аристонъ изъ Коса 253. |
| | Аристотель 3. 4. 6. 23. 25. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 40. 41. 42. 44. 55. 56. 57. 58. 60. 64. 65. 67. 69. 70. 71. 72. 74. 75. 79. 80. 82. 83. |

84. 88. 90. 93. 94. 95. 96. 97. 101. 104.
105. 109. 110. 112. 114. 115. 116.
119. 120. 127. 131. 134. 135. 137.
138. 141. 146. 148. 149. 151. 153.
157. 162. 164. 165. 167. 169. 170.
183. 187. 188. 189. 191. 192. 193—
245. 248. 249. 250. 251. 263. 264.
267. 283. 288. 291. 316. 317. 318.
328. 329. 330. 340. 352. 353. 354.
357. 363. 364. 365. 366. 367. 369.
373.
- Аристофанъ 96. 107. 110.
Аристофанъ изъ Византіи 152.
Аркевилаъ 188. 278. 279.
Арно изъ Бресчиа 361.
Ариобій 301.
Аррианъ 257.
Архагоръ 97.
Архелай 75. 88. 103.
Архитъ 80. 148. 188. 189. 191. 287.
Аспазій 254.
Асклепій 317.
Асклепидотъ 317.
Атений 9. 192.
Аониагоръ 295.
- Вавилъ 297. 298. 299. 300.
Бардезанъ 297. 298.
Берегаръ Турскій 336.
Бершардъ Клевросскій 333. 336. 353.
361. 362. 363.
Бершардъ Шартрскій 332. 335.
Віалъ 17.
Влизонъ 50.
Вонарентура (св. Іоаннъ де Фиданца)
353. 368.
Возъ стокъ 255. 256.
Возъ перипатетикъ 253.
Возцій (Водіиус) 318. 330. 334. 335.
Бризонъ 276.
Вѣда Достопочтенный 334. 354.
Веколь Роджеръ 353. 369.
- Валентинъ 297. 298. 299. 300. 301.
Вальтеръ изъ Мортана 335.
Вильтеръ изъ св. Виктора 337.
Варронъ 284. 285.
Вильгельмъ изъ Шампо 332. 335.
353. 361.
Вильгельмъ изъ Конхеса 335.
- Галленъ 8. 286.
Гаунилопъ 335. 359. 360.
Гедезія 122. 125. 126.
Гегій 317.
Гезикій 9. 198.
Гезюдъ 17. 23.
Гекатей 21. 39.
- Геллаликъ 92.
Гералдидъ Понтекій 188. 189. 191. 192.
Гералдидъ Лембосъ 253.
Гераклитъ Эфесскій 12. 15. 39. 40. 44.
45—51. 52. 54. 55. 56. 61. 62.
64. 66. 68. 71. 74. 78. 81. 82. 84.
88. 91. 99. 100. 101. 107. 133. 137.
145. 146. 263. 264.
Гераклитъ стоикъ 256.
Гербертъ (папа Сильвестръ II) 333. 336.
Герилъ 254. 258.
Гермаркъ 269.
Гермесъ Трисмегистъ 292.
Гермиль 254.
Гермиль 198. 253.
Гермій Атариейскій 194. 195.
Гермій новоплатоновецъ 317.
Гермодоръ платоновецъ 146.
Гермотимъ 23.
Геродотъ 21. 92.
Герсонъ 354. 372.
Гикетъ 89. 191.
Гильдебертъ 336.
Гипатія 314. 315.
Гиппаркъ 253.
Гиппась 68.
Гипписъ изъ Регіума 92.
Гиппій 96. 97. 103.
Гипподамъ 93. 104.
Гиппократь 20. 91. 130. 131. 104.
Гиппопъ 90.
Гіероклъ 346.
Гомеръ 14. 75. 224.
Готшалкъ 335.
Горгій 44. 68. 93. 96. 98. 99. 100. 101.
118. 119. 123.
Гуго изъ св. Виктора 337. 353. 363.
- Дамаскій 316. 317.
Деметрій фалерейскій 253.
Деметрій циникъ 257.
Демокритъ 25. 75. 76. 78. 79. 80. 89.
91. 97. 100. 120. 126. 127. 128. 129—
144. 145. 158. 160. 163. 168. 169.
174. 183. 184. 185. 187. 200. 218.
223. 227. 228. 231. 232. 252. 268.
270. 273. 274. 275. 277.
- Демонактъ 257.
Дексиппъ 314.
Дикеаркъ 17. 250. 252.
Диаторъ 104.
Диогенъ изъ Аполлошии 12. 86—88. 92.
Диогенъ циникъ 113. 119. 120. 121.
Диогенъ изъ Селевкии 254. 285.
Диогенъ Лаертскій 9. 10. 17. 19. 25. 27. 28.
39. 42. 48. 50. 56. 57. 60. 68. 79. 80.
98. 100. 104. 114. 115. 116. 117. 120.
121. 123. 124. 125. 126. 129. 130. 131.

132. 134. 139. 146. 189. 193. 196.
198. 199. 251. 254. 255. 268. 269.
270. 274. 278.
Диодоръ Кронъ 115.
Диодоръ Тирскій 130. 253.
Дионль изъ Кариста 92.
Дионль Фаунтиневъ 80.
Дионсій Арселагитъ 331. 334. 335.
356. 357.
Дионсій логографъ 21.
Дионсій старш. и младш. 122. 147.
148.
Дионисодоръ 102.
Диувъ изъ Сиракузъ 147. 148.
Дунсъ Скоттъ 354. 366. 370. 371.
Дуридъ 253.
Евсевій 9. 36. 37. 40. 42. 114. 122. 123.
144. 298.
Ерениій 307.
Жильбертъ изъ Пуаре 336.
Жосцелинъ 336.
Зенкодотъ 317.
Зеновъ эвеецъ 41. 44. 57—60. 61. 75.
76. 94. 99. 115. 117.
Зеновъ изъ Китія (стоикъ) 115. 254.
255. 257.
Зеновъ Тарсійскій 254.
Зеновъ эпикуреецъ 268. 269.
Идэй изъ Гимеры 86.
Ипполитъ 9. 34. 37. 42. 43. 297. 300. 301.
Ирений 297. 299. 300. 301.
Исидоръ новоплатоновецъ 317.
Исидоръ Севильскій 330. 334. 355.
Исократъ 25. 194. 195.
Итагенъ 61.
Иованъ Дамаскнъ 331. 334.
Иованъ Салиберрійскій 335. 337.
Иованъ д'Оккамъ, см. Оккамъ.
Иованъ де Фиданца (см. Бокалентура).
Евдмъ 21.
Калликъ 97. 103. 104.
Каллипей 228.
Каллисось 195.
Капелла см. Марціанъ Капелла.
Карлъ Великій 334. 354. 364.
Карлъ Лысый 334. 335. 356.
Карнеадъ старшій 188. 278. 279. 280.
281. 285.
Карпократь 297. 298. 299.
Кассодоръ 330. 334. 355.
Катопъ старш. 262.
Кевисъ 80.
Кердонъ 299.
Кершигъ 299
Клеантъ 254. 255. 265.
Клеархъ 253.
Клидемъ 90.
Климентъ (Клементъ) Александрійскій
9. 40. 124. 130. 144. 192. 193. 298
302.
Клвній 80.
Клитоммахъ 278.
Клотъ 268. 269.
Кораксъ 68. 96.
Корвулъ 256.
Кранторъ 188. 189. 192.
Кратегъ циникъ 118. 254.
Кратегъ академикъ 188. 189. 278.
Кратилъ 88. 94. 146.
Кративъ 93.
Критій 97. 101.
Критолай 253. 285.
Ксавтина 106.
Ксалтъ изъ Сардъ 92.
Ксепадь 97. 99. 118.
Ксевократь 188. 189. 190. 191. 192. 195.
201. 254.
Ксевофалъ 24. 27. 39. 40—41. 48. 50.
51. 53. 56. 68. 234.
Ксевофалъ 80.
Ксеофонтъ 93. 95. 103. 105. 106. 107.
155. 109. 110. 111. 112. 113. 121. 126.
108.
Ксутъ 88.
Лакидъ 278.
Лактанцій 295.
Лавифранкъ 336.
Левкиппъ 56. 59. 60. 75. 76—79. 84. 97.
129. 130. 132. 133. 134. 137.
Ликоноъ 106.
Ликонъ изъ Троады 258.
Ликофронъ 96. 101. 104.
Лисій 27. 80. 194.
Лонгинъ 307.
Лукианъ 8. 257.
Лукрецій 8. 131. 137. 265. 269. 273.
274. 275.
Лулий Реймундъ 353. 369.
Максимъ Исповѣдникъ 335.
Максимъ изъ Эфеса 314.
Мавръ 334.
Маринъ 316. 317.
Марціанъ Капелла 330. 334.
Маркъ Аврелій 256. 257. 295.
Марціонъ 299.
Маймонидъ 353. 364.
Мелетъ 106.
Мелиссъ 44. 60—61. 88.

- Мелитонъ 295.
 Менедемъ изъ Эретрія 117.
 Мениппъ 118.
 Метонъ 68.
 Метродоръ изъ Лампсака 24. 75. 93.
 Метродоръ изъ Хиоса 144.
 Метродоръ эпикуреецъ 268. 269.
 Метроклъ 118.
 Минуцій Феликсъ 295.
 Мпаасей 255.
 Мнесархъ 25.
 Модератъ 287.
 Музоній Руфъ 257.

 Навзифапъ 144. 273. 277.
 Нелей 203.
 Нигидій Фягулъ 287.
 Николай изъ Дамаска 254.
 Никомахъ отецъ Аристотеля 193.
 Никомахъ, ученикъ Аристотеля 206.
 Никомахъ изъ Геразы 287. 288.
 Нуменій 287. 288. 289. 305. 307.

 Океллъ 80.
 д'Оккамъ Іоаннъ 354. 371.
 Олимпіодоръ старшій 317.
 Олимпіодоръ младшій 146. 317.
 Оригенъ платоновецъ 307.
 Оригенъ патривъ 2. 293. 298. 301.
 302—305. 307. 308. 309. 321. 323.
 334. 338. 342. 343.

 Палацій 255. 283. 285.
 Парменидъ 20. 51 — 56. 57. 59. 60. 61.
 62. 63. 64. 65. 66. 68. 69. 76. 77. 82.
 84. 94. 145. 182.
 Пасиклъ 253.
 Петрарка 359. 371.
 Петръ д'Альнъ 372.
 Петръ Ломбардскій 336. 363.
 Петръ изъ Пуатье 336.
 Перегринъ Протей 257.
 Периклъ 74. 94.
 Персей 254.
 Перейъ 256.
 Пивдаръ 93.
 Пирронъ 144. 276. 277. 278. 281.
 Пяттакъ 15. 17.
 Платогоръ 19. 24 — 28. 40. 49. 50. 68.
 189. 250. 287. 288. 289. 296.
 Пнелъ 195.
 Платонъ 6. 7. 8. 12. 16. 25. 45. 47. 56. 60.
 72. 75. 80. 85. 88. 89. 91. 93. 94.
 95. 96. 97. 98. 99. 103. 104. 105.
 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112.
 113. 116. 123. 123. 124. 126. 127.
 128. 129. 132. 134. 135. 139. 143.
 145—167. 188. 189. 190. 191. 192.
 193. 194. 195. 200. 201. 206. 207.
 208. 209. 212. 214. 216. 218. 223.
 224. 227. 229. 231. 236. 241. 242.
 248. 250. 279. 283. 288. 289. 296.
 312. 316. 318. 352. 353. 357. 358.
 365. 366. 373.
 Плиній младшій 19.
 Плотинъ 305. 306—313. 311. 315. 316.
 318. 323. 338. 342. 343.
 Плутархъ Херонейскій 8. 19. 29. 31. 32. 33.
 34. 38. 41. 43. 63. 76. 132. 136. 139.
 140. 141. 197. 203. 274. 292.
 Плутархъ Афинскій 316.
 Полемонъ 188. 189. 193. 254.
 Поликрать риторъ 148.
 Подимасть платонеецъ 80.
 Полъ 96.
 Порфирій 9. 26. 307. 308. 313. 314. 318.
 319. 330. 334. 355. 357.
 Послдоній 255. 256. 283.
 Потамонъ 284.
 Прискъ 314.
 Приципанъ 317.
 Продикъ 95. 97. 104.
 Проклъ 306. 316—320.
 Проксенъ 193. 194.
 Проръ 80.
 Протагоръ 75. 76. 78. 79. 94. 95. 96. 97.
 98. 99—100. 101. 102. 103. 104. 123.
 127. 129. 130. 133. 135. 138. 139.
 145. 146. 159. 162. 187. 281.
 Протархъ, ученикъ Гургия 96.
 Птоломей Лагъ 122.
 Птоломей 198.

 Рабанъ 334.
 Раймундъ Лулліи, см. Лулліи.
 Ремигій 334.
 Риссель Аванъ 336.
 Ричардъ изъ св. Виктора 337. 353. 363.
 Робертъ Пулъ 336.
 Роджеръ Баконъ, см. Бэконъ.
 Росцеллинъ 332. 335. 353. 360. 361. 362.
 Руфинъ 302.
 Рюйсброкъ 372.

 Салюстій 314. 315.
 Сатуръ 253.
 Сатурнинъ 297. 298. 299.
 Свидъ 61. 189.
 Секстій отецъ 282. 285. 287.
 Секстій сынъ 285. 287.
 Секстъ Эмгирикъ 8. 40. 41. 43. 50. 68.
 71. 86. 99. 100. 101. 104. 115. 123. 124.
 126. 134. 135. 139. 141. 144. 151. 190.
 192. 278. 279. 280. 281. 282.
 Сепека 8. 132. 256. 286.
 Сильвестръ II см. Гербертъ.

- Слимій 80.
 Симонъ 107.
 Симоидъ 93.
 Смихидій 9. 30. 31. 35. 36. 37. 41. 42.
 43. 58. 60. 61. 71. 82. 87. 257. 316.
 317.
 Сивевій 315. 334.
 Сирианъ 316.
 Скоттъ Дунсъ см. Дунсъ Скоттъ.
 Скоттъ Эригена 331. 334. 335. 352. 354.
 356. 357.
 Сократъ 1. 4. 25. 28. 56. 80. 88. 93. 94.
 96. 97. 103. 104—113. 114. 115. 117.
 118. 119. 122. 124. 125. 129. 130.
 131. 143. 145. 146. 147. 148. 149.
 150. 152. 153. 155. 158. 159. 161.
 162. 173. 206. 238. 239. 258. 259. 296.
 Солонъ 17. 24. 146.
 Сопатръ 314.
 Созисенъ 254.
 Сотіонъ перипатетикъ 253.
 Сотіонъ Александрійскій 285. 286. 287.
 Софокль 93.
 Софроникъ 105.
 Спеваппъ 56. 188. 189. 190. 191. 192.
 201. 224. 260.
 Стилпонъ 114. 115. 116. 117. 118. 254.
 276.
 Стобей Іоан. 9. 33. 43. 71. 98. 134. 142. 205.
 Страбонъ 56. 131. 203.
 Стратонъ 251. 252. 253.
 Сфэръ 254.
 Татіанъ 300. 301.
 Таулеръ 354. 372.
 Телетъ 255.
 Темястій 9. 316. 317.
 Теодектъ 205.
 Теозебій 316.
 Теофилъ 295.
 Теофрастъ 7. 31. 35. 42. 72. 79. 132. 135.
 138. 139. 141. 143. 196. 203. 250.
 251. 252. 253. 278.
 Тертуллианъ 9. 297. 300. 301.
 Тевій 68. 90.
 Тимонъ 41. 276. 278.
 Тиранионъ 198. 203.
 Траянлъ 131. 152.
 Травнихъ изъ Хаакедова 104.
 Туберъ 20.
 Фаворинъ 8.
 Фалей 104.
 Фалій 253.
 Фантовъ 80.
 Федръ эпикуреецъ 268. 269.
 Феликсъ Минудій см. Минудій Феліксъ.
 Ферекидъ 23. 25.
 Фестія 193.
 Фигуль Нигидій см. Нигидій.
 Филиппъ макед. 195.
 Филиппъ Опунтскій 158. 188. 189. 190.
 Филодемъ 268. 269. 275.
 Филолай 56. 59. 80. 88. 89. 90.
 Филомъ изъ Лариссы 188. 283. 284.
 Филонъ Александрійскій 287. 288. 289.
 290. 296. 301. 302. 303. 305.
 Филополъ Іоаннъ 316. 317.
 Филостратъ Флавій 8. 288.
 Фотій 9. 280. 316. 317.
 Фредегизій 334.
 Фульбертъ 336.
 Федонъ 117.
 Фшарета 105.
 Жалкидій 330.
 Хамелеонтъ 258.
 Харонъ изъ Ламиска 92.
 Хризиппъ 254. 255. 257. 266. 267.
 Хрисантій 314.
 Цельсъ платоновецъ 302.
 Цицеронъ 8. 10. 17. 32. 97. 104. 114.
 115. 121. 122. 126. 132. 137. 149.
 151. 192. 200. 253. 256. 268. 269.
 274. 278. 280. 283. 284. 285. 287. 333.
 Эвлатъ 97.
 Эвбулидъ 115. 117.
 Эвгемеръ 122. 126.
 Эдемъ 195. 205. 206. 20. 252.
 Эвдоксъ 188. 189. 191. 192. 228.
 Эвдоръ 284.
 Эвелиъ 97.
 Эвклидъ 114—115. 116. 117. 146. 147.
 174.
 Эвналий Сардскій 314.
 Эврифонъ 20.
 Эвринадъ 93.
 Эвритъ 80.
 Эвсебій новоплатоновецъ 314.
 Эвтидемъ 101. 102.
 Эдесій 314. 372.
 Эггардъ 354.
 Экфантъ 88. 191. 192.
 Эмекдокъ 20. 35. 47. 55. 56. 59. 60. 62.
 63—68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75.
 77. 79. 80. 87. 91. 96. 128. 133. 137.
 138. 139. 229. 275.
 Энесидемъ 280. 281. 282.
 Эномай Гадарскій 257.
 Эпиктетъ 256. 257. 317.
 Эпикуръ 79. 144. 268—275. 277.
 Эпименидъ 23.
 Эпихармъ 93.
 Эратосенъ 254.
 Эригена, см. Скоттъ Эригена.

Эрикъ 334.	Фалесъ 17. 19. 30. 31—33. 36. 37. 90.
Эсхвлъ 93.	Феодоръ математикъ 97. 123. 147.
Эсхинъ, послѣдователь Сократа 107.	Феодоръ атеистъ 122. 124. 125. 126.
Элекратъ 80.	Феодоръ Асийскій 314. 316.
Юліанъ 314. 315. 368.	Фома св. Аквинатъ 353. 365—368. 370.
Юстинъ Мученикъ 9. 295. 296. 297.	Фуквидидъ 92.
Ямбликъ 26. 80. 83. 88. 306. 314—316. 317. 318. 319.	

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Предисловія къ русскому переводу	стр. III
Послѣсловіе автора	VIII

ВИНДЕЛЬВАНДЪ, Исторія древней философіи.

Prolegomena	I
-----------------------	---

А. Греческая философія.

Введеніе: Условія возникновенія философіи въ духовной жизни Греціи въ 7 и 6 в.в. до Р. Х.	18
1. Милетская натурфилософія	31
2. Метафизическое основное противоположеніе. Гераклитъ и элейцы	39
3. Примиряющія попытки	61
4. Греческое просвѣщеніе. Софистика и Сократъ	86
5. Матеріализмъ и идеализмъ. Демокритъ и Платонъ	126
6. Аристотель	187

В. Эллинско-римская философія.

1. Борьба школъ	250
2. Скептицизмъ и синкретизмъ	275
3. Патристика	292
4. Новоплатонизмъ	305

Приложеніе I. Виндельбандъ. Августинъ и средніе вѣка.

Общій обзоръ средневѣковой философіи	322
Метафизика внутренняго опыта (философія Августина)	337

Приложеніе II. Фуллье. Исторія схоластики.

Конспектъ исторіи схоластики	352
Общіе признаки схоластической философіи	354
Первый періодъ схоластики	356
Второй періодъ схоластики	364
Третій періодъ схоластики	371
Заключеніе. А. Введенскаго	374
Приложеніе III. Указатель именъ—древнихъ и средневѣковыхъ	375

ВАЖНѢЙШИЯ ПОПРАВКИ.

Страница:	Строка:	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
4	6 св.	сократики	сократовцы
>	12 св.	сократики	сократовцы
>	2 св.	констатировавъ	констатировать
8	13 св.	Галену	Галлену
14	1 св.	Киреней	Кирены
18	19 св.	неоплатониковъ	новоплатоновцевъ
20	6 св.	Киренахъ	Киренѣ
24	5 св.	неоплатониковъ	новоплатоновцевъ
27	5 св.	неоплатоникамъ	новоплатоновцамъ
27 прим.	3 св.	Laert VIII	Diog. Laert. VIII
49	15 св.	а сверхъ того-	а сверхъ того и психически-
52 прим.	2 св.	неоплатониковъ	новоплатоновцевъ
80	22 св.	Лисея	Лисия
>	19 св.	Киренахъ	Киренѣ.
88	1 св.	ново-пифагорейскія	ново-пифагорейскія)
91	10 св.	ἰουδαϊκῆς.	ἰουδαϊκῆς).
122	9 св.	Евгемеръ	Эвгемеръ
128	16 св.	древности)	древности)
162	12 св.	Протагоръ;	Протагоръ;
>	10 св.	то общее	общее
168	7 св.	значенія	значение
175	16 св.	(ἀνδρία)	(ἀνδρία).
188	12 св.	Кратетъ	Кратетъ
189	3 св.	Кратетъ	Кратетъ
209	8 св.	отношенія	отношеніяхъ
213	15 св.	чувственное	чувствами
252	11 св.	Декарта	Декарта
254	18 св.	Стильпона	Стильпона
>	18 св.	Сфезръ	Сфезръ
261	20 св.	(κατορθωματα),	(κατορθωματα)
265	1 св.	Клеанфа	Клеанта
276	13 св.	Стильпона	Стильпона
287	4 св.	Аполлонія	Аполлонія
288	1 св.	Аполлоній	Аполлоній
>	5 св.	Аполлоніусъ	Аполлоніусъ
>	19 св.	Аполлоній	Аполлоній
289	22 св.	Аполлоній	Аполлоній
317	1 св.	Проклъ;	Проклъ;