

ТРУБЕЦКОЙ С. Н.

## Курс истории древней философии

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич Курс истории древней философии. [В 2-х ч.]. 3-е изд. — М.: Типолит. т-ва И. Н. Куш-  
нерев и К<sup>о</sup>, 1915. — 24 см. Ч. 1. 1915, 253с. Ч. 2. 1915, 166с.

### Оглавление Курса

#### Часть первая

##### Введение

- Глава I Изучение древней философии. Ее источники. Три периода ее развития.
- Глава II Религия древних греков
- Глава III Ранняя ионийская физика. Фалес. Анаксимандр. Анаксимен.
- Глава IV Пифагор и пифагорейцы.
- Глава V Гераклит.
- Глава VI Элейская школа.
- Глава VII Эпимедокл.
- Глава VIII Атомисты.
- Глава IX Анаксагор и последние натурфилософы V века.
- Глава X Софисты.
- Глава IX Сократ.
- Глава XII Сократические школы.

#### Часть вторая

- Платон.
- Аристотель.
- Третий период развития греческой философии.

#### Приложения

- Эпикур.
- Статьи кн. С. Н. Трубецкого из "Творений Платона".
- Рассуждение о "Евтидеме".
- Рассуждение об "Апологии Сократа".
- Рассуждение о "Критоне".
- Рассуждение о "Евтифроне".
- К объяснению "Лахеса" (перевод с немецкого).

#### Оглавление Части I:

Глава III Ранняя ионийская физика Фалес, Анаксимандр, Анаксимен 28

Ионийская культура.....	28
Фалес.....	29
Анаксимандр.....	31
Анаксимен.....	33

Глава IV Пифагор и пифагорейцы .....34

Источники.....	34
Пифагор и его союз.....	35
Философские начала пифагорейцев.....	37

А) Математическое мирообъяснение.....	37
В) Числа.....	37
С) Геометрическое объяснение.....	38
Д) Таблица противоположностей.....	39

Космология пифагорейцев.....39

Общие выводы .....	41	
Глава V Гераклит .....	42	
Гераклит как философский писатель .....	42	
Философия мирового процесса .....	43	
Закон всеобщего изменения .....	43	
Соотносительность противоположностей. Борьба и гармония	44	
Неизменный закон Вселенной. Логос .....	44	
Физика Гераклита .....	45	
Круговорот вещества .....	45	
Путь вниз и путь вверх .....	45	
Небесные явления .....	45	
Вопрос о воспламенении Вселенной .....	46	
Антропология Гераклита .....	46	
Душа .....	46	
Мораль Гераклита .....	46	
Отношение к религии .....	47	
Судьба учения Гераклита и его оценка .....	47	
Глава VI Элейская школа .....	48	
Ксенофан .....	48	
Парменид .....	50	
А) Путь истины. Истинно-сущее .....	50	
В) "Мнение". Видимый, являющийся мир .....	52	
Зенон .....	54	
Протяженные величины .....	54	
Понятие места .....	55	
Аргументу против возможности движения .....	55	
Мелисс .....	56	
Глава VII Эмпедокл .....	57	
Глава VIII Атомисты .....	61	
Левкипп и Демокрит .....	61	
Основы атомизма .....	61	
Космология атомистов .....	63	
Психология атомистов .....	63	
Мораль Демокрита .....	64	
Оценка атомизма .....	65	
Глава IX Анаксагор и последние натурфилософы V века .....	67	
Учение о материи .....	67	
Учение об Уме или духовном начале .....	68	
Диоген Аполлонийский .....	70	
Глава X Софисты .....	73	
Появление софистов в качестве профессиональных учителей	73	
Преподавательская деятельность софистов .....	74	
Скептицизм софистов. Протагор и Горгии .....	75	
Нравственные учения софистов .....	76	
Глава XI Сократ .....	80	

Личность и деятельность Сократа .....	80
Учение Сократа о знании и понятиях .....	83
Этика Сократа .....	85
Учение о благе .....	86
Богословие Сократа .....	89
 Глава XII Сократические школы .....	 91
Мегарская школа .....	91
Киническая школа .....	93
Учение о знании .....	94
Мораль киников .....	95
Киренская школа .....	97

## Часть первая

### Введение

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

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

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

До сих пор разногласие это не прекращается, и философы не могут столкнуться не только относительно общих оснований и принципов, но и относительно самих определений права и нравственности: астрономические явления, которые Сократ причислял к «делам божественным», давно стали предметом научного знания, а спор о том, что такое право, что такое нравственность, – ведется и до сих пор.

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

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

Были попытки отказаться от философии в этом смысле и указать пределы человеческого разума; были попытки отделить точное знание от умозрения, «научную» философию от «беспочвенной» метафизики. Но эти попытки также ни к чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, как и те системы, против которых они были направлены. Фактически ни одно скептическое учение, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развития метафизики. Даже наоборот, такого рода доказательства служили мощным стимулом умозрения, как мы видим это в немецкой философии после Канта. С другой стороны, и попытки создать «положительную» философию, ограничившись одною областью опытного знания, оказались безуспешными, и это не только в виду упорства

большинства философов, не желавших отказаться от умозрения, но также и в виду того, что самые границы точного знания доселе остаются спорными. Область опыта и область точного знания далеко не совпадают. Нравственные явления бесспорно входят в область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основании фактов нравственного опыта, строят столько же различных систем нравственной философии, как и метафизики. Правда, эти факты перерабатываются, препарированы психологией; но ведь и психология претендует быть опытной наукой, изучающей душевные явления. И однако, за исключением немногих положений, относящихся скорее к физиологии, нежели к психологии, сколько скрытой и грубой бессознательной метафизики преподносится в наши дни под именем психологии! Конечно, это может быть результатом случайных ошибок, непоследовательности, недостаточной строгости в применении опытных методов. Но чем же объяснить то обстоятельство, что среди философов-эмпириков, признающих опыт в качестве единственного источника познания, принципиальные разногласия представляются не исключением, а таким же обычным явлением, как и среди философов другого направления? Причина этому та, что границы, отделяющие опыт от того, что лежит за его пределами, трудно могут быть установлены. Пытаясь их установить, мы их нарушаем: мы не можем отмежевать своего владения от чужой земли, если мы не знаем этой чужой земли: иначе нам не от чего отмежеваться. Знание наше, говорят нам, ограничено опытом и тем, что мы воспринимаем, т. е. явлениями. Так учил Кант. Но сам он поставил критический вопрос: что такое опыт и как он возможен? Как возможен объект опыта, явление, или как возможна та совокупность связанных между собою явлений, которую мы зовем природой? Эти вопросы прямым путем ведут нас в область метафизики. А между тем уклониться от них нельзя: ведь опыт не есть нечто безотносительное, безусловное; ведь сам он обусловлен деятельностью нашего сознания и воздействием внешнего нам «не-я» на наше сознающее, чувствующее «я». Опыт есть отношение познающего к познаваемому, при чем и то, и другое существует, очевидно, и до такого отношения. Как оно возможно? Что посредствует между познающим и познаваемым? Каков бы ни был ответ, ясно, что сам опыт *предполагает* как указанное соотношение, так и действительность соотносящихся начал. *Опыт предполагает нечто, независимое от опыта и обуславливающее опыт.*

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

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

И вот почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философию, не могут успеть в своем предприятии и прийти к согласному результату. Вот почему разногласия, разделяющие их в области теоретической и практической философии, суть те же, какие существуют и среди метафизиков: различные оттенки материализма и антиматериализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встречаются и здесь, и сквозь прорехи «эмпирической» психологии сквозит догматическая метафизика. Это сознается и многими из современных сторонников эмпиризма, которые направляют все свои усилия на его возможное очищение от всяких метафизических элементов и

полагают своею целью окончательную *стерилизацию* эмпиризма, путем критического выделения «чистого» опыта. Но такая цель является ложной и призрачной, поскольку «чистый» опыт есть лабораторный продукт, существующий лишь в голове теоретиков. В действительности опыт есть сложный продукт деятельности различных наших познавательных способностей, и в этой деятельности наш познающий разум выходит за пределы того, что непосредственно дано ему в чувственном ощущении, в субъективных состояниях сознания, – поскольку он отличает от своего «я» как эти отдельные состояния, так и реальные внешние предметы, которые он воспринимает объективно в их необходимой связи с другими реальными предметами, также отличными от этого «я». Опыт обусловлен *самодетельностью* нашего разума, который в самом опыте выходит за пределы того, что непосредственно *испытывается* нами в наших ощущениях, в состояниях нашего сознания.

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

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

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

**Смотри, как облаком живым**

**Фонтан сияющий клубится,**

**Как пламенеет, как дробится**

**Его на солнце влажный дым.**

**Лучом поднявшись к небу, он**

**Коснулся высоты заветной**

**И снова пылью огнецветной**

**Ниспасть на землю осужден.**

**О, смертной мысли водовет,**

**О, водовет неистошимый!**

**Какой закон непостижимый**

**Тебя стремит, тебя мятет?**

**Как жадно к небу рвешься ты!**

**Но длань незримо-роковая,**

**Твой луч упорный преломляя,**

**Свергает в брызгах с высоты.**

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

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

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

Этим объясняется значение философии и вместе – задачи ее изучения. Ясно, что мы должны изучать ее в действительности, в ее истории. Мы должны учиться понимать ее в ее созидании и разрушении, во всем том, что было сделано ею, порождено ею – в смелом полете умозрения, в творческом синтезе человеческих знаний, в анализе познавательных процессов и нравственных явлений, в критике, в сомнении, в самом отрицании. В таком изучении мы найдем ответ и на тот вопрос, который ставится нами различиями и противоречиями отдельных учений: эти различия и противоречия отдельных философий свидетельствуют об истинности самой философии в них, о ее неподдельности и правдивости. Изучая их, мы убеждаемся в том, что эти различия и противоречия не случайны и не сводятся к простым особенностям умственного склада отдельных мыслителей, но что они коренятся в самой природе человеческого разума, в его отношении к конечному предмету его познания. Существуют некоторые общие формы миропонимания, общие идеи, которые переходят из века в век, общие противоположности, которые ведут к мировым спорам: идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, дуализм и монизм, эмпиризм и рационализм, скептицизм, чтобы не называть других. Все это такие категории, такие основные направления философского разума, которые существуют издавна; есть также отдельные ступени или формы развития таких направлений, которые имеют общее, классическое значение, например, картезианство, платонизм. При всей недостаточности отдельных из этих форм, при всей односторонности отдельных направлений, они явно имеют объективные основания, поскольку они с теми или другими изменениями сохраняют пребывающее значение в смене времен, несмотря на развитие мысли и знаний. И потому задача научного изучения философии состоит прежде всего в том, чтобы понять объективные основания, внутреннюю необходимость этих форм и направлений. А для этого еще не-

достаточно понять ту, заключающуюся в них «крупницу Истины», которая, как говорят, содержится и во всяком человеческом заблуждении: надо понять *философию* этих философий, их действительное, жизненное отношение к Истине. Надо рассматривать их не с точки зрения того или другого учения, признаваемого нами за истинное, а стремиться к пониманию возможно более объективному, имманентному, стараясь понять, каким образом те или другие философы видели образ сущей и всеединой Истины в своих концепциях.

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

Систематически изучая своих предшественников Аристотель построил свою метафизику, которая представляет свод конечных проблем греческого умозрения, – проблем, не вымышленных Аристотелем, а заданных всей предшествовавшей историей мысли. Он стремится обобщить, обработать их, но прежде всего – понять их объективно. И если он не дает конечного их решения, то все же он выясняет их объективно, на основании тщательного анализа предшествовавших учений во всем их различии и взаимном разногласии. И первым условием научной разработки метафизики является тщательное объективное изучение ее действительных проблем в их происхождении и развитии, причем, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно более широком основании, считаться с новыми и более сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если история философии есть наука, описывающая и объясняющая конкретное возникновение и развитие философских идей, то элементарная метафизика есть *отвлеченная идеология* (учение об идеях), как наука, дающая систематический анализ основных идей о Сущем, основных, наиболее общих и необходимых способов его понимания. При этом, теперь, как и во времена Аристотеля, история философии дает метафизике материал для ее анализа, с той разницей, что в наши дни этот материал не только бесконечно обильнее, но и несравненно более тщательно разработан. В течение своего многовекового развития, в великом разнообразии философских учений человеческая мысль дала множество выражений для некоторых основных, из века в век повторяющихся способов или форм для понимания истины. И хотя отдельных учений и мирозерцаний существует величайшее множество, причем их индивидуальные различия нередко имеют большое внутреннее значение, они, тем не менее, допускают известную классификацию по тем или другим общим признакам: ибо наиболее общие основные понятия о Сущем, которым соответствуют общие философские концепции, могут быть сведены к сравнительно весьма немногим идеям, предположенным в самих основных отношениях нашего разума к познаваемому, *в самой объективной логике чистого разума*.

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

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

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

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

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

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

История философии не есть процесс диалектического развития отвлеченной мысли и не определяется одним движением чистых понятий; в ней развивается конкретный разум человечества, в совокупности своих познавательных функций и в творческой деятельности отдельных индивидуальных умов. И отдельные философские учения несомненно представляют собою нечто несравненно более конкретное, нежели развитие той или другой отвлеченной категории. Если в них и получает преимущественное или хотя бы исключительное развитие какое-нибудь частное определение, частный момент, то все же каждое из них в самой односторонности своей стремится к целостному пониманию Истины и по-своему выражает тот или другой мысленный образ ее, или *идею Истины*, то или другое *философское* отношение к ней разума. И при изучении отдельных систем или учений мы должны прежде всего стремиться понять в них именно то, что в них всего дороже для самих их создателей, их философию, *их образ Истины*. Но этого мало: процесс развития философской мысли тесно связан с общим процессом исторического культурного развития, причем он нередко задерживается в зависимости от исторических условий, испытывает отклонения благодаря им. Отдельные учения поэтому, несмотря на действительную, иногда глубокую философию, в них заключающуюся, суть все же *исторические* моменты познания Истины и не могут рассматриваться как чисто логические моменты в движении какой-то безличной мысли. Напротив того, они имеют индивидуальный характер, и при их объяснении историку приходится считаться со всеми условиями места и времени и с личностью их творца – и это даже там, где такие учения получают общее, классическое значение, выражая собою общечеловеческие формы мирозерцания. Наконец, против отвлеченно-диалектического способа истолкования истории философии следует указать на тесную зависимость философской мысли от степени развития научных знаний и духовной культуры – нравственного и религиозного сознания. Ибо в своем стремлении к объединению человеческих знаний и к целостному миропониманию философия должна, так или иначе, считаться и с наукой, и с религией, и с результатами научного знания, и с фактами нравственного сознания. Некогда философия обнимала в себе науку, и теперь, когда наука эмансипировалась от философии, никто не станет отрицать их тесной связи и взаимодействия, которое всегда будет существовать между ними. Правда, и в науке можно проследить эволюцию философских идей, но наука имеет свои точные методы познания явлений, отличные от умозрения. Влияние философских идей могущественно сказывается и в религиозных учениях – в области богословия. Однако не философия определяет собою живое конкретное содержание религиозного сознания, а наоборот, это последнее подчиняет себе и философские элементы богословия. Все это, однако, нисколько не упраздняет значения чистофилософского исследования идей или понятий, лежащих в основании отдельных систем, в их диалектике – в их логическом развитии, их внутреннем соотношении. Но это заставляет нас требовать исторического изучения философии и не допускать априорного построения ее истории.

Философию следует изучать исторически, в связи с общей культурой; каждое отдельное учение должно быть понято в своем отношении к другим учениям, ему современным, предшествующим и последующим, к умственным и нравственным течениям века, к общему мирозерцанию эпохи. Но за таким историческим изучением стоит вполне законный философский интерес, без которого само историческое знание было бы существенно неполным и неосмысленным, не объясняя нам самых глубоких разумных оснований отдельных учений и развертывая перед нами лишь пеструю вереницу разнообразных, противоречивых и причудливых построений. Понять смысл этих различий, оправдать философию в самих этих различиях – такова задача научного и философского изучения истории человеческой мысли. И поэтому, если

при первом взгляде на историю философии нам кажется, что различия и противоречия систем или учений свидетельствуют против возможности философии, и ближайшим образом против возможности философии умозрительной или метафизики, то научное изучение, объясняя нам необходимость таких различий и вместе их разумные основания, показывает нам и необходимость и разумность умозрительной философии, доказывает возможность и необходимость систематической идеологии или науки идей.

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

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

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

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

## **Глава I. Изучение древней философии ее источники. Три периода ее развития**

### ***Значение древней философии в историческом изучении европейской мысли***

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

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

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

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

Всего более сделано было, однако, в области изучения древней философии, которая представляет сравнительно ограниченный, но в высшей степени ценный материал, подвергавшийся самой тщательной разработке в течение множества веков. Правда, сама ограниченность этого материала и его фрагментарность обуславливают некоторые существенные, пока еще невосполнимые пробелы в наших знаниях; но в общих чертах ход развития античной мысли, совершивший законченный круг, доступен объективному научному и философскому пониманию, уясняясь все более и более в трудах современных исследователей.

### **Разработка древней философии с XVIII в.**

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

В разработке древней философии в течение XIX в., наряду с влиянием новых идеалистических систем, стоявших на точке зрения духовного эволюционизма или генетического развития, сказалось могущественное развитие нового гуманизма с конца XVIII в. Эти два течения – немецкого идеализма и нового гуманизма, тесно связанные между собою от начала, вызвали общий расцвет исторических и филологических наук вообще и в частности изучения классической древности. Особенно плодотворным оказалось сочетание философского идеализма и научно-филологического гуманизма в изучении греческой философии, как это видно у Гегеля и Шлейермахера – корифеев умственного движения. Если стремление Гегеля – *познать* философию в ее истории как единый и законченный логический процесс – представлялось осуществимым лишь при том ошибочном предположении, что сама система Гегеля есть окончательное завершение философии, то, в частности, развитие античной мысли действительно представляет законченный круг и вместе заключает последовательный, внутренний необходимый переход к последующему развитию религиозной мысли, которое начинается с первого века в христианской церкви. Односторонность диалектического построения самого исторического процесса греческой философии у Гегеля искупалась глубиной философского понимания отдельных моментов ее развития и тем даром исторической дивинации, который был ему присущ. Свободный от этой односторонности философ-богослов Шлейермахер, который тоже примыкал к идеалистическому движению, подвинул специальное изучение древней философии, и труды его по Платону, которого он перевел, снабдив свой перевод ценными введениями к каждому диалогу, до сих пор сохраняли свое значение.

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

Другие общие изложения, появившиеся после Целлера, служат либо целям преподавания, либо стремятся исправить или дополнить по-своему изображение Целлера, уяснить греческую философию с той или другой точки зрения. Такова, например, книга Гомперца «Греческие мыслители» (*Grechische Denker* 1896, – пока два тома, кончая Платоном), написанная с точки зрения философского позитивизма и рассматривающая греческую философию в связи с развитием науки. Из учебников, помимо чересчур сжатого конспекта самого Целлера, служащего пособием к его многотомному труду *Grundriss d. Gesch. d. griech. Philosophie*, в рус. пер. «Очерк ист. греч. философии», СПб., 1886), мы назовем прекрасные руководства Швеглера («Ист. греч. философии» в исправленном (нем.) издании Kostlin'a, 1882) и Виндельбанда («История древней философии» в рус. перев. под ред. проф. Введенского, СПб., 1902). Наиболее полные библиографические указания можно найти в «Очерке истории философии» Ибервега, причем эти указания постепенно пополняются в ряде последовательных изданий (9 изд. 1903 г.).

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

Мы ограничимся здесь лишь указанием некоторых ценных монографий, посвященных разработке общих вопросов или истории отдельных философских дисциплин. «Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendlande*» (I т., посвященный древней логике, 1855); Siebeck, «*Gesch. d. Phsyhologie*», 1 и 2(1880-4); А. Ланге, «История материализма» (рус. перев. Страхова 1888); Baumker, «*Das Problem d. Materie*» (1890); М. Schasler, «*Kritische Geschichte d. Aesthetik*» (1, 1887); «Истории этики» Th. Zieger'a (1881) и Kostlin'a (I, 1887); R. Rohlmann, «*Gesch. des antiken Kommunismus und Socialismus*» (1893–1901); E. Rohde, «*Psyche*» (2-е изд. 1898), превосходное исследование о загробных верованиях греков в их историческом развитии. *По древнейшему* периоду до Сократа: Таннери (P. Tannery), «*Pour l'histoire de la science hellene*», и Burnet, «*Early greek philosophy*» (1892). Поскольку греческую философию следует изучать в связи с общей историей Греции и ее культурой, отсылаем к историкам Греции; лучшим из новейших трудов является книга Eduard Meyer'a, «*Geschichte d. Altertums*», II–V (1892–1902).

### **Источники**

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

### **Собрание материала**

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

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

### **Фрагменты**

Фрагменты отдельных философов много раз собирались и издавались вместе со всем доксографическим материалом, т. е. с собранием свидетельств о древних учениях, – в особенности фрагменты ранних досократовских философов, например, Гераклита, которые столько раз подвергались критической переработке. До последнего времени наиболее полным собра-

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

### **Доксографический материал**

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

Свидетельства Платона и Аристотеля о своих предшественниках представляют особую ценность. И тот и другой были вполне осведомленными и компетентными судьями, но при рассмотрении своих предшественников они преследуют не догматический, а критический интерес. Величайший систематик древности, Аристотель методически рассматривает противоположные мнения своих предшественников по всем вопросам, о которых он трактует; он сопоставляет их, сравнивает и стремится выделить относительную истину каждого, проверяя и обосновывая собственные выводы критикой предшественников. Чтобы ничего не упустить из виду, нужна была значительная подготовительная работа, систематическое собрание и группировка фактов и учений. Аристотель тщательно и добросовестно собирает и изучает весь существующий до него материал, как научный, так и философский. Так, в 1-й книге его метафизики мы имеем краткий систематический обзор всех предшествовавших учений, а в книгах XIII и XIV находится пространное исследование об учении Платона и его учеников, точно так же, как первая книга его психологии посвящена критическому обзору предшествовавших учений. Аристотелю и его школе приписывается ряд исследований о предшествовавших школах, к числу которых принадлежит и сохранившийся (хотя и не вполне) трактат об элейской школе. Таким образом Аристотель дал толчок самостоятельной обработке истории философии и наук, которую отчасти предприняли его ученики: Евдем – в истории математических наук и Феофраст – «в истории физики» (18 *κниφουχων*, или *φουχη ιστορια*), **о**т последнего сочинения носит характер не исторического, а систематического изучения предшествовавших учений. Из этого объемистого труда уцелела лишь одна полная глава «об ощущениях», которая дает нам понятие о способе изложения: Феофраст, подобно Аристотелю, выражению своих собственных взглядов предпосылает, по каждому отдельному вопросу, критический обзор мнений (*βοζοαι*) предшествовавших физиков, сообщая о них много важных деталей сведений. Материал располагался в следующем порядке: мнения философов об основных началах, о Боге, устройстве Вселенной, небесные и метеорологические явления, психология, физиология.

Это сочинение легло в основание всех позднейших «доксографов» греко-римской и христианской эпохи, которые непосредственно или косвенным путем черпали из Феофраста; ему мы обязаны теми верными сведениями, какие они извлекали из его книги о его предшественниках. Герман Дильс в своем классическом труде, *Doxographi graeci* (1879), показал связь всех доксографов с Феофрастом и установил посредствующие звенья между ними и трудом Феофраста.

Как показал Дильс, труд Феофраста был сначала переработан скептическим академиком Клиتماхом (приблиз. 120 г. до Р.Х.) и в этой обработке служил источником позднейших скептиков. Другая обработка была произведена в I в. до Р.Х., по видимому, неизвестным стоиком школы Посидония, который, помимо Феофраста, пользовался каким-то сборником мнений древних медиков. Этой второй обработкой пользовались Варрон и Цицерон и некий стоик Аэций (начало II в. по Р.Х.), составивший из нее извлечение (*επιτομη*). **о** последнее слово в свою очередь было экцерпировано блаж. Феодоритом (ум. 451) *ελληνηων παφιατων φεραπευτηχη* (IV, 51р), автором псевдо-Плутархова сборника о «мнениях философов» (*Placita philosophorum*) и в Эклогах («Изборник») Иоанна Стобейского (между 450–550 гг.), при помощи которых Дильс восстановил первоначальный сборник Аэция, послуживший оригиналом. Непосредственно из Феофраста черпали и доксографы, которыми пользовались автор псевдо-Плутарховых «Стромат», Ипполит («Опровержение ересей», начало III в.) и Диоген Лаэртций. Доксографическая традиция была затем прослежена у Иринея, Климента Александрийского, Евсевия (ум. 403), Августина, в псевдо-Галеновой *π. φιλοσοφου ιστοριας* **о** «Осмеянии языческих философов» Ермия – поздних памятниках, в которых заметны следы других источников, помимо Аэция. (В эклогах Стобея, в частях, касающихся стоиков и Аристотеля, заметен также другой источник, – но мы не будем вдаваться здесь в пространный анализ. Результаты работы Дильса изложены вкратце в книге Таннери: «Pour l'histoire de la science Hellene».)

### **Биографии**

Наряду с доксографической литературой *идет литература биографическая* (напр., Воспоминания Ксенофонта о Сократе) и сочинения, посвященные отдельным философам, которые, как мы видели, уже начинают составляться в школе Аристотеля (отчасти в Платоновой Академии). Мы не станем перечислять имен и произведений, также сохранившихся лишь в отрывках у позднейших писателей. Биографическая литература представлена главным образом большой и беспорядочной компиляцией Лаэртца Диогена (III в.) в 10 книгах «О жизни и учении знаменитых философов». Главным ис-

точником Диогена послужило сочинение некоего Никия из Никеи, составленное во времена Нерона, на основании чрезвычайно богатой предшествовавшей литературы «жизнеописаний», начиная с александрийского ученого Сотииона (конец III в. до Р.Х.), который расположил эти жизнеописания по «диадохиям», или последовательным «преемствам» отдельных школ. При всех своей хаотичности, сборник Диогена является осадком множества литературных источников, образовавшихся в течение целого ряда веков, и их отделение, успешно предпринятое для ряда философов, представляет значительную задачу.

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

### **Три периода истории древней философии**

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

#### **Досократовский период**

До Сократа философская мысль направлена исключительно на космологию, или мирообъяснение: она стремится познать внешний мир, его строение и происхождение, первые причины всех вещей, или начало всего существующего. Она начинает с того, что признает в основе всего существующего одно беспредельно-стихийное и вместе живое начало; при этом она делает ряд научных открытий и гипотез, определяющих ее дальнейшее развитие. Из первоначальной концепции, слитной и неопределенной, развиваются другие более определенные, отчасти противоположные между собою. Пифагор и его последователи ищут путь к познанию природы в математике и пытаются создать математическую космологию, причем они противопоставляют первоначальному стихийному *монизму* (учению о первоначальном единстве мировой субстанции) *дуалистическое* учение. Учение Гераклита проникнуто идеей вечного *процесса*, генезиса, движения, изменения, в котором единая стихийная первооснова сущего вечно переходит от себя к своей противоположности и возвращается к себе; элейские философы, исходя от мысли о единстве сущего, приходят, наоборот, к идее вечного неизменного *тождества* сущего, отрицают множество и движение и противопоставляют «истину» этого чистого монизма призрачному явлению чувственного мира. Физики V века стремятся посредствовать между этими концепциями, согласовать неизменность сущего с видимым множеством и движением, выставляя новые различные философские гипотезы, долженствующие разрешить основные проблемы бытия и генезиса, происхождения вещей. Общий характер этой эпохи – наивный, непосредственный реализм мышления, которое не спрашивает себя о возможности и условиях познания и для которого сами идеи, сами концепции его, обладают не подлежащей сомнению действительностью и достоверностью, облачают в конкретные, телесные, стихийные образы: «сущее» мыслится в виде *тела* или вещества, и сами «числа» пифагорейцев являются протяженными материальными величинами. Правда, умопостигаемое сущее так, как оно существует в себе самом, противопоставляется чувственному явлению, а под конец, в учении Анаксагора, Дух или Ум противопоставляется вещественной массе; это не мешает, однако, наделять и то и другое физическими свойствами. В результате интерес и наивное доверие к такому умозрению ослабевают: если оно справедливо показало недостоверность чувственного восприятия и чувственного познания, то и само оно оказалось недостоверным, распадаясь во множестве парадоксальных противоречий. Оно ведет к скептическому результату, и среди софистов, профессиональных преподавателей, появляющихся со второй половины V века популяризаторов высшего образования, мы находим выдающихся представителей этого скептицизма.

#### **Второй период**

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

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

**Аристотель**. Ученик Платона Аристотель, исходя из его начал, подвергает их критической переработке, стремится, если можно так выразиться, *реализовать* его идеализм, приблизить его к действительности, обратить науку идей в науку действительности. Он видит конечную цель философии в разумном объяснении действительности и не признает «чистых» идей, отрешенных от действительности. Принципом всех идей, принципом всякого познания или разумного разъяснения и он, подобно Сократу, считает разум; разумное объяснение есть телеологическое объяснение, – объяснение смысла вещей, их суги, познаваемой посредством понятий; но эта суть не есть отвлеченная идея, отличная от действительности, – это сама живая действительность, осуществленная идея, живая воплощенная форма. И вся природа является Аристотелю

лестницей живых, воплощающихся форм, над которыми возвышается единая чистая и высшая «форма всех форм», принцип познания и действительности – чистый универсальный разум. Философ изучает морфологию мышления и познания и морфологию сущего, – в метафизике, физике, астрономии, биологии, психологии и в области человеческой деятельности, в этике, политике, поэтике. Философский принцип его мирозерцания служит основой грандиозной научной системы, завершающей собою всю предшествовавшую греческую науку. Логический идеализм Сократа получает таким образом всестороннее развитие, совершает законченный круг через этические учения «сократовцев», идеологию Платона, систему Аристотеля. Дух свободного философского умозрения и научного исследования, пробужденный Сократом, господствует у обоих и достигает наибольшей высоты, наибольшего подъема.

### Третий период

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

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

Отчасти под влиянием разрушительной критики средней Академии, главным образом Карнеада (II в.), отчасти благодаря долговременному умственному обмену и, наконец, благодаря самим потребностям широких кругов, приобщившихся философскому просвещению, отдельные доктрины постепенно сближаются между собою, иногда сливаются в *эkleктическом* учении, в котором теряется сознание их различий. Такое учение, соединяющее Платона, Аристотеля, стоиков, даже пифагорейцев, всего более отвечает потребностям популярной философии, типичным представителем которой является, например, Цицерон. Согласование отдельных учений, уничтожение внутренних различий, всего, что их отделяет – путем неглубокого *эkleктизма* – создает как бы одну *общую* и потому наиболее заслуживающую доверия философию. Новопифагорейцы связывают свое учение – смесь стоицизма и платонизма – с авторитетом древнего Пифагора, которому они ее приписывают, а иудей Филон из Александрии – с авторитетом еще более древнего Моисея, книги которого являются богооткровенным источником всякой премудрости, частью заимствованной, частью затемненной греческими философами. Научно-философской системы знаний, равной или подобной построению Аристотеля, мы более не находим, несмотря на развитие *отдельных* научных дисциплин – астрономии, математики, механики, мироведения, медицины, филологии. Постепенно стремление к *достоверной* истине и *достоверному* правилу жизни, или достоверному добру, в связи с общим религиозным движением эпохи, вызывает и усиливает религиозное течение в самой философии: греческое умозрение, зарождающееся в религиозных мифах о происхождении богов и людей (теогонии), приходит к *религиозной философии*, развивающейся преимущественно, хотя и далеко не исключительно, в Александрии, где наряду с различными гностическими учениями (египетскими, иудейскими, христианскими) возникает и знаменитая христианская богословская школа (Климент и Ориген). Завершение свое греческая философия получает в величественной спиритуалистической системе *неоплатонизма*, которая, после ряда предшественников, была создана *Плотин*ом, одним из гениальнейших греческих мыслителей, который дал синтез метафизического умозрения греков и оказал самое могущественное воздействие на средневековую мысль.

## Глава II. Религия древних греков

### Общие замечания

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

Религия признает реальный сверхчувственный мир, который она изображает так или иначе в целой системе мифологических представлений, причем она мыслит определенным образом отношение между этим миром и миром видимым, действительным. Далее, она воспитывает в людях то или другое *нравственное настроение*, то или другое *отношение к миру и ближним*. Различные религии расходятся между собою не только в своих представлениях о богах, но и в своей оценке действительности. Так, напр., ветхозаветная вера видит в мире создание благого Творца, а в человечестве – образ и подобие Божие; христианство, религия любви, признает в Христе Богочеловека, который пришел не погубить, а спасти мир и человека, и тем показал миру любовь Отца. Индийские религиозные учения, напротив того, признают мир призрачным

сновидением, откуда объясняется, что индийская философия, несмотря на глубину своих мировоззрений, не сделала ни одного серьезного шага к познанию внешней природы. Так и в гностицизме, который в вещественном мире видит одно зло и нечистоту, мы находим определенную отрицательную оценку действительности.

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

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

Таким образом религиозные представления оказывают могущественное влияние на первоначальное мирозерцание, на физику и метафизику древних. Религия отражается и на нравственных понятиях: недаром все общественные союзы древности имели религиозную санкцию. Культ объединял членов семьи, рода, союзов родов, государства, международного союза. Семейный культ служил столь же прочной связью, как кровное родство. Боги освящали брак и являлись блюстителями семейного очага. Они же являются блюстителями клятвы и правды, мстителями за пролитую кровь. Все древнее право имело религиозную санкцию. Отсюда ясно, что и представления о «положенном» и «грешном», о законе и праве, о взаимных обязанностях членов общественных союзов получают религиозную окраску.

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

## **Греческие боги**

Самый ранний литературный памятник греческой религии есть Илиада. Но эпос Гомера представляется зрелым плодом многовековой культуры, не оставившей нам никаких письменных памятников. Чем была религия греков во II тысячелетии, в «микенскую эпоху», – этого мы не знаем и, может быть, никогда не будем знать: достоверно только одно, – что пантеон Гомера в том художественном, иногда сказочном изображении, которое мы находим в эпосе, не дает нам достаточного понятия о действительной религии греков не только *до, но далее и после Гомера*. Источники, несравненно более позднего происхождения, нередко дополняют изображение эпоса и воспроизводят более древние и грубые черты народных верований, нежели те, какие мы находим у Гомера.

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

В VII в. ионийцы господствуют над средиземноморской торговлей. Быстрый рост промышленности и морского владычества, накопление богатств, напряженное биение политической жизни вызывают общий подъем культуры, не только материальной, но и духовной: вечным памятником ее служит ранняя поэзия греков, их несравненный эпос, их лирика, сви-

детельствующая об интенсивности личной жизни, личного чувства, о развитии высокого самосознания личности. Религиозные воззрения представляются вполне сложившимися. Этого мало: в зарождении рационализма, которое мы наблюдаем именно в эту эпоху, а также в той волне религиозного движения, которая в VII и VI веках пронеслась по греческому миру, мы видим первые признаки того процесса, который кончается разложением греческой религии.

Каково же было религиозное мирозерцание греков в те времена, непосредственно предшествующие возникновению философии? Фалесу Милетскому, первому философу Греции, приписывается характерное выражение основного верования, составлявшего особенность этого мирозерцания: *все полно богов, демонов и душ*. Подобно всем древним, греки верили в существование бесконечного множества разнообразных духов или демонических, сверхъестественных существ, наполняющих природу, управляющих ею, отчасти живущих ее жизнью, отчасти же возвышающихся над нею. Тут были всевозможные духи гор, лесов, вод и полей, зверообразные демоны, оборотни, бесы, живые покойники, души усопших, бесчисленные боги иноплеменников, существование которых представлялось столь же реальным, как и существование собственных богов. Одни из этих существ были приурочены к данной местности, данной роще, ручью, камню, дуплу и т. д., другие – нет; одни наделялись определенными функциями, силами, названиями; другие обладали неопределенной сферой могущества или волшебной силы и оставались безымянными. Нередко греки, как и римляне, призывали их под неопределенными, отвлеченными названиями, обозначавшими не имя, а функцию, например, «победа», «страх», «здоровье», «спаситель», «целитель», и т. д.; римские понтифексы прибавляли при этом: «бог ты или богиня, мужского или женского ты пола, или каким другим именем хочешь ты, чтобы тебя звали». Чем более мы углубляемся в изучение религии древних, тем более мы поражаемся необычайным множеством и разнообразием тех бесчисленных, неведомых духовных сил, которыми они чувствовали себя окруженными. Это общая первобытная основа религии.

Среди этого хаоса неведомых, таинственных демонов человек испытывает чувство мучительного страха и тревоги; он трепещет перед призраками, он боится их гнева, их беспричинной зависти, злобы, вражды, и он стремится *оградить себя* от них, спастись от них, избавиться от страха перед ними. Он ищет средств против них, и он находит такие средства в *магии* и в *религии*, а затем в *философии* и *науке*. Посредством магии, ее заклинаний, ее тайн, дающих власть над духами и сообщающих человеку сверхъестественную демоническую силу, он вступает в единоборство с духами в качестве шамана, заклинателя, колдуна, как мы видим это у многих дикарей, например, у наших сибирских инородцев. Подвижничество индийских аскетов, побеждающих богов своим подвигом, представляется другой высшей ступенью этой борьбы с миром демонов, борьбы, в которой сложился буддизм – *религия самоспасения*. Силы единичного человека оказываются, однако, недостаточными: сознавая свою немощь, свою неспособность спасти самого себя, он невольно ищет союзника, помощника, который мог бы спасти его и которому он мог бы вполне доверять. Кроме того, ему недостаточно спастись одному: он ищет *общего* спасения, а под конец – спасения мира. Наконец, он не довольствуется одним отрицательным результатом – освобождением от демономании, от страха демонов, от их гнета: он хочет той высшей полноты божественной бессмертной жизни, которую он приписывает некоторым из них. По этим причинам сам буддизм утратил среди миллионов верующих свой первоначальный характер религии самоспасения и стал религией *Святого*: Будда обратился в божество, иногда – в целый пантеон богов, а нирвана – в рай. В других религиях человек от начала вступает в союз с определенными духовными силами, долженствующими защитить, оградить его от остальных и вместе обеспечить ему блага жизни и на земле, и за гробом. Эти духовные силы, в отличие от бесчисленного множества демонов, суть его *боги*, которых он не только боится, но и *читит*. Бог определяется прежде всего как *спаситель от демонов*, или низших сил, следовательно, как высшее существо, не только требующее поклонения, но и *достойное* поклонения. Таковы, например, греческие боги: все они подчинены воле верховного бога – Зевса; все они вместе с ним утвердились в своем достоинстве, победив и сковав множество темных, подземных, чудовищных сил. Культ этих богов не только соединяет их с их поклонниками, умиливает их, но в то же время имеет *очистительную силу*, освобождая и страну, и народ, и частных лиц от всякой нечисти, которая, как невидимая зараза или скверна («миазм»), грозит им всевозможными бедствиями. Оракулы богов только и делают, что указывают всевозможные искупительные жертвы и очистительные церемонии, долженствующие отвратить гнев невидимых сил или обезвредить их. Таким образом в развитии греческой религии, как и всякой другой, действуют два мотива – отрицательный и положительный: *страх* перед демонами, вражда с ними, борьба с ними, и *почитание* высших существ, стремление к союзу с ними. В таком стремлении, помимо всех эгоистических побуждений, сказывается и нравственное начало бескорыстного уважения, благоговения, почтения к Высшему Существо. И весь нравственный прогресс в религиозной области связывается именно с развитием этого начала, с развитием *идеала* божества как существа, *достойного* веры, любви и почитания. С этим же развитием связано, однако, и разложение античного политеизма. Греческое искусство показывает нам, что греки идеализировали своих богов, чтили в них воплощенные идеалы красоты, силы, доблести; греческая поэзия показывает нам далее, что греки издревле видели в богах блюстителей вечной *правды*, представителей *нравственного начала*. Но, с другой стороны, сознавая ограниченность этих богов, возвысившихся над безымянным хаосом демонов, они не могли удовлетворяться ими, успокаиваться на них. Ни один не мог удовлетворять должным образом ни отрицательным, ни положительным требованиям религии, ни один не являлся *всесильным*, совершенным избавителем, спасителем от всех прочих, поскольку вне его стоял целый бесконечный и самостоятельный мир, населенный этими «прочими», более или менее могущественными духами; ни один поэтому не является и существом, вполне заслуживающим доверия, достойным поклонения, т. е. *совершенным Богом*. Отсюда – искание такого спасителя и бога, которое вело греков к постоянному заимствованию и усвоению новых культов, а под конец привело их к христианству – религии Спасителя и единого Бога. Отсюда – внутреннее раздвоение религиозного чувства, колебавшегося между благочестием и суеверной боязнью: двоились и образы самих богов, поскольку каждый ограниченный бог по своему происхождению и природе был демоническим существом. Его силы превозносились его поклонниками над силами других богов или демонов, но это была лишь относительная разница. Далее, союз с богом, а следовательно, и благорасположение бога обеспечивалось культом, – установленными, священными жертвами. Но где было ручательство в неизменности такого расположения со стороны многих и различных своенравных богов? Народные бедствия нередко вызвали религиозную панику, точно так же, как и бедствия частных лиц, которые все объяснялись

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

Греческая религия определяется как *политеизм*, или *многобожие*: над бесконечным миром духов она, как сказано, признает *несколько* богов, составляющих своего рода аристократию под владичеством царя Зевса. Эти боги суть те, которые чтимы большинством греческих племен и государств и с которыми мы отчасти встречаемся у Гомера. То – Гера, Афина, Аполлон, Артемида, Гефест, Гермес, Посейдон, Арей и другие. Некоторые из них составляют древнейшее состояние греков (как Афина), другие представляются весьма древними заимствованиями (... Дионис). Третьи суть результат слияния нескольких различных элементов греческих и иноплеменных – «пеласгических», «малоазиатских» или иных (как, например, сам Зевс в отдельных своих культах); все имеют очень сложную историю, которая едва ли может быть вполне выяснена. Несомненно одно: объяснять этот пантеон из индоевропейских корней и не считаться с фактом ассимиляции, миграции, синкретизма верований – значит игнорировать исторический процесс и строить воздушные замки. Но каково бы ни было прошлое греческих богов, нам столь же трудно восстановить его по изображениям Гомера, как восстановить эмбриологию человеческого организма на основании изучения его сложившихся форм. Боги увековечены у Гомера в пластических образах, светлых и прекрасных, которые сами значительно содействовали объединению и фиксации религиозных представлений греков. Это прекрасные и могучие исполины, наделенные вечной молодостью и волшебными силами: они могут по произволу переноситься в пространстве, оборачиваться в различные формы, но, несмотря на свою сверхчеловеческую красоту и силу, они подвержены всем страстям и вожделениям человека и способны испытывать не только нравственные, но и физические страдания. Аполлон и Посейдон рабствуют Лаомедону, который не только не дает им заслуженной платы, но еще грозит в бесчестье отрезать им уши. Диомед ранит Аррея и Афродиту, Гефест ловит их в свою сеть. Гера бьет по ушам Артемиду, Зевс истязает Геру – вешает ее за руки с неба, привязав ей две наковальни к ногам, и свергает на землю еле живыми тех из богов, которые пытаются освободить ее. Он сильнее их всех, и если бы они вздумали с ним тягаться, он один вздернул бы их всех наверх вместе с землею. Но и Зевс бессилен против сна, против Афродиты, против того, что «положено» судьбою, что «суждено».

При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что Гомер дает весьма неполное изображение греческой религии. Его боги суть художественные образы поэзии, не приуроченные к какому-либо действительному культу. Каждый из них изображается сверхъестественной личностью, поставленной вне природы, выше ее, и обладающей универсальным значением, общей сферой мощи, которая не имеет определенных местных ограничений. На самом деле, в действительной религии боги существуют прежде всего в определенных культах, в которых осуществляется их союз, их общение с их поклонниками. Рассматривая местные культы, мы различаем совершенно иной образ греческой религии, отличный от того, какой дает Гомер. Во-первых, мы находим в них великое множество божеств, о которых эпос умалчивает, – взять хотя бы цикл божеств, связанных в Аттике с культом Афины или с культом Деметры Елевсинской. Во-вторых, боги, о которых эпос упоминает лишь вскользь, нередко получают в культе первостепенное значение (например, сама Деметра или Дионис). В-третьих, Гомер умалчивает о культе героев и мертвых, о культе подземных, или «хтонических» богов. Наконец, сами боги, изображенные Гомером, являются в действительности в совершенно иных чертах. Вся темная, демоническая сторона религии исчезает у Гомера в ясном сиянии Олимпа; поэзия набрасывает светлый покров на этот древний пандемониум, который составляет темную основу греческой религии. В местных культах вместо единого Зевса, единого Аполлона, единого Гермеса или единой Артемиды мы находим множество различных божеств, чтимых под этими названиями. Представление о верховном божестве, связанное с именем Зевса, можно считать исконным; но при своем переселении греческие пришельцы нередко отождествляли своего Зевса с верховным богом, чтимым в данной местности, сохраняя, усваивая данный местный культ. Имя Зевса является как бы титулом, который греки прилагали к местным богам различного характера и происхождения, достигшим верховного царственного значения в том или другом туземном культе: были небесные, подземные, морские Зевсы, Зевсы горные, Зевсы-покойники (Зевс Трофоний, Зевс Менелай), и память об этой множественности сохранялась до позднейшего времени: Ксенофонт, ученик и восторженный почитатель Сократа, отличает Зевса Мелихийского от Зевса царя, или Зевса Спасителя, как *особое* божество! До позднейшего времени многие культы хранят следы древнего древопоклонства, камнепоклонства и зверопоклонства, следы диких человеческих жертв и антропофагии (напр., культ Ликейского Зевса); здесь за ликами богов еще виднеются древние демоны, чудовищные, кровожадные, зверовидные: Зевс в образе быка соединяется с различными богинями-коровами; Артемида является в виде медведицы, которой приносят человеческие жертвы; Афина – в виде совы или змеи; Деметра – в виде вороной кобылы; Гермес – камнем или кучей камней (ἔρμα, ἐρμαίων). Фаринные мифы и обряды указывают на то, что эти демоны участвовали в жизни природы, что они вместе с нею периодически умирали и возрождались. В Крите, где праздновалось рождение Зевса, показывали и его могилу; в Дельфах была могила Диониса; в Элевсине ежегодно оплакивали Персефону, похищенную богом смерти, и праздновали ее возвращение из преисподней.

Здесь не место рассматривать в высшей степени сложный и спорный вопрос о том, как произошел пантеон Гомеровской эпохи, каким образом религиозные представления греков, столь разнообразные по своим элементам, достигли хотя бы *относительного* единообразия, несмотря на центробежные стремления некоторых отдельных племен и культов. Наши познания относительно древнейшей истории Греции слишком скудны, чтобы решить этот вопрос окончательно, как ни значительны новейшие археологические находки, проливающие неожиданный свет на древнейшую культуру Греции. Эти находки указывают нам на существование в отдаленную эпоху чрезвычайно могущественных культурно-политических центров, о силах которых мы не могли до сих пор составить надлежащего понятия. Могущественная морская держава на острове Крит в половине II тысячелетия («Талассократия Миноса») и затем гегемония аргивских князей служили культурному и религиозному единению греческих племен, как впоследствии такому единению служили религиозно-политические союзы (амфиктии), культы и оракулы, приобретавшие междуплеменное, общегреческое значение, как, например, Дельфийский оракул, возвысившийся благодаря религиозно-политической организации, которая дала ему первенствующее влияние на всю духовную жизнь Греции. Аналогичное значение для ее религиозного объединения

имели и наиболее прославленные культы других богов (хотя и не в такой мере, как Дельфийский оракул), соединившие союзы, государства или привлекавшие разноплеменные толпы на свои таинства, свои игры и праздники, свои ярмарки. Немаловажное значение для объединения и закрепления религиозных представлений получило искусство в широком смысле слова – сначала эпос, затем зодчество, ваение, живопись, драма. Сперва аэды в своих песнях, затем художники в своих изваяниях воплотили тех богов, которых некогда чтили под открытым небом и которым иногда приносили жертвы перед пустыми престолами, освященные их невидимым присутствием. Дельфийский храм, построенный на громадные суммы, стекавшиеся не только со всей Греции, но и из Лидии и Европы, или Олимпийское святилище, где Фидий явил образ гомеровского Зевса и где каждый грек чувствовал себя вблизи своих богов, – имели не только эстетическое, но и могущественное религиозное значение, служа воплощением общегреческих религиозных идей.

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

Не все боги, однако, обладали такой способностью приспособления: иные исчезли, оставив следы в глухих преданиях местных культов; одни обратились в героев давнего прошлого (таковы некоторые из героев Гомера), другие ушли в преисподнюю, как Сизиф, Тантал, Иксион, или в Елисейские поля, как Кронос, или, наконец, обратились в созвездия, как Орион, божественный великан, охотник старого времени, убитый Артемидой. В процессе развития боги изменяют не только свои атрибуты, но и свой характер, свою физиономию. Они теряют тот образ звериный, который они имели в древности, и облекаются в человеческий образ. «Зверообразие» прежних дней, оставившее несомненные следы в культе и мифах, делается непонятным. Живые фетиши, божественные животные, в которых чтили самое божество, обращаются в *священных животных* того или другого бога (то же следует сказать и о священных камнях и деревьях, в которых уцелели следы первобытного камне- и древопоклонства). Уже позднейший эпос истолковывает устаревшие формы мифа и переживания культа в смысле *метаморфоз*: Зевс *обратил* Ио в корову, Артемида *обратила* Каллисто в медведицу, Зевс *обернулся* быком, чтобы похитить Европу. На самом деле это были не превращения, а подлинные формы древних богов, как мы видим это и у других народов, у египтян, древних семитов, у иных современных дикарей. Равным образом те обряды, которыми справлялись периодические похороны, поминки богов и их возрождение, становились непонятными по мере того, как боги отвлекались от природы, возвышались над нею и становились «бессмертными», «небожителями». Эти обряды точно так же требовали объяснения и объяснялись как изображения давно прошедших событий (этиологические мифы). На самом же деле в них изображалось не прошлое, а настоящее, и верующие усматривали в них *таинства* реально присутствующих божеств, как мы увидим это при рассмотрении *мистерий*.

Итак, греческие боги по мере своего развития очеловечиваются и вместе одухотворяются, возвышаются над природой. Если Бог определяется как высшее существо, достойное поклонения, то прогресс религии определяется прежде всего идеализацией богов, их одухотворением. Антропоморфизм Гомера был важным успехом на этом пути: его боги возвышались над естественно-животной жизнью, они стали бессмертными, нетленными и прекрасными сверхчеловеками. Этого мало: вместе с прежним звериным образом они утратили прежнюю жестокость, варварский каннибализм, переживания которого сохранились в рудиментарной форме в некоторых культах. В течение долгого культурно-исторического процесса боги гуманизировались, цивилизовались вместе со своими поклонниками, стали блюстителями права и закона, семейного и государственного союза, защитниками гостя и странника, покровителями культуры, мстителями за тайные преступления, за нарушенную клятву, за пролитую кровь. Они стали идеалами красоты и силы, прекрасной доблести или «прекраснодоброты» (*χαλοχαυαία*), которая была высшим нравственно-эстетическим идеалом греков.

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

### **Культ героев и мертвых и религиозная психология**

Помимо многочисленных богов и демонов, греки чтили героев и усопших. Эпос Гомера знает только живых героев; его мертвецы суть бескровные, бессильные и бессознательные тени, подобные сновидениям и постольку не могущие быть предметом религиозного культа. И Гомер умалчивает о таком культе, который однако, существовал и после него, и до

него, как показывают могилы микенского периода. Только при свете археологических данных можно открыть следы его в некоторых частях «Одиссеи», и в особенности рассказ о похоронах и поминках Патрокла в «Илиаде». Умолчание Гомера о культе мертвых, о подземных, или «хтонических», богах имеет свои глубокие основания: его песнь, раздающаяся на празднествах князей и знати, гонит от себя мысль о царстве смерти. «Спящий в гробе мирно спи, жизнью пользуйся живущий» – стих Жуковского, верно передающий это настроение. Боги Гомера суть светлые бессмертные олимпийцы, а его герои – богоравные смертные. Царство Зевса, поддерживающего незыблемый мировой порядок и подчиняющего богов своей силе, исключает всякую чертовщину, всякое вторжение призраков и демонов в человеческую жизнь. Поэтому представление о душах, как простых, бессильных тенях, составляющее особенность Гомера, отражает скорее известную тенденцию его мирозерцания, нежели действительные верования его времени. Демоническая подземная сторона греческой религии сильно ступшевывается в его поэзии, и в литературных памятниках более позднего времени – в драме, например, – она находит несравненно более яркое выражение. Но следы древнего культа душ остались не в одних литературных памятниках: мы находим их в древних могилах различных периодов, в культе героев, в погребальных обрядах, в великих играх Греции, происшедших из надгробных тризн (ἑυφώνες εἰταφύου), фобных той, какую Ахилл совершает в честь Патрокла.

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

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

Представления греков о душе и загробной жизни были таким образом весьма разнообразны; понятия о духе и духовной жизни в позднейшем смысле, разумеется, тщетно было бы искать, пожалуй вплоть до Платона, хотя проблески более высокого представления о существе нашей души можно усматривать и ранее, например, у орфиков, у Гераклита или у Пиндара. Тем не менее старое мнение о том, будто «жизнерадостные» греки мало заботились о загробной жизни, следует считать ошибочным, несмотря на кажущееся подтверждение такого взгляда у Гомера. В отдельных культах Греции боги получают преимущественно хтонический характер, т. е. являются в качестве подземных, загробных богов, и древнейшие оракулы Греции были большею частью оракулами подземных богов (например, даже Дельфийский Пифонийон – до тех пор, пока на месте убитого Пифона не воцарился Аполлон). Мы указывали уже, что были подземные Зевсы, Зевсы-покойники. Нередко образ бога как бы дробится между небом и преисподней, являясь то подземной демонической силой, то высшим светлым существом. Таковы боги растительности, боги производящих сил природы, боги, которых греки должны были заимствовать вместе с виноделием и земледелием от тех народов, которые вокруг них занимались возделыванием хлеба и вина. Такова Деметра, богиня земли – общая мать-кормилица и общая могила, богиня рождения и смерти. Были Деметры небесные и Деметры хтонические; одной из древнейших форм Деметры была именно черная Деметра-Эриния, главный подземный дух, оборачивающийся вороною кобылой. Как останки чтимых покойников, спящих

в земле, составляют ее божественные силы, обуславливающих ее производительность, так и сама подземная богиня – душа земли, – властвуя над миром усопших, есть в то же время и богиня производительных сил, произращающая брошенное в нее семя, богиня изобилия, плодородия, рождения. Таков и супруг ее – все равно, Евбулей, Плутон, Дионисий или великий «Невидимка» – Аид. Все боги могут получать атрибуты подземных богов, и наряду с вышеуказанными хтоническими Зевсами мы можем указать несколько хтонических Артемид, Афродит, Гермесов и т. д., которым воздавалось богопочитание по особому чину или обряду, – как богам подземным.

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

#### **Гомер**

Сказания о происхождении богов и людей несомненно существовали у греков с незапамятной древности, как они существуют и у прочих народов. Что в этих сказаниях заимствовано у других, что представляется результатом самобытного творчества, – вопрос сложный и запутанный, которого мы здесь касаться не будем; во всяком случае, мы должны отметить, что уже в эпоху, когда слагался гомеровский эпос, различные предания о происхождении богов и людей не только существовали, но, по-видимому, собирались аздами, как это видно из отдельных указаний эпоса. Всего яснее доказывает это известный эпизод в XIV песне «Илиады», где повествуется о том, как Гера обольстила Зевса (Ἰουζ αλα τη, XIV, 125–352). Этот рассказ предполагает известным целое теогоническое предание о рождении всех богов от Океана и Тефиды, о юности Зевса и о его браке с Герой, о низложении Кроноса и Титанов. Наряду с этими богами прошлого упоминаются еще таинственные силы, играющие роль в других теогониях: священная Царица Ночь, мать Земля, Стикс. Этого мало: поэт дает краткий каталог отдельных возлюбленных Зевса (315–327), напоминающий позднейший каталог Гесиода. Это показывает, что и помимо Гесиода существовали теогонические сказания, и что они и помимо него проникали в поэзию. Та теогония, отголоски которой мы находим в XIV песне «Илиады», еще в V в. приписывалась Орфею и считалась древнейшей. Следы ее мы находим и в эпосе Гесиода, который стремится соединить предания о богах и героях, о праотцах греческих племен и родов в форме последовательных родословий. Родословия племен и родов, родословия рек, светил небесных примыкают непосредственно к родословию богов.

#### **Гесиод**

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

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

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

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

«Теогония» Гесиода не есть плод личного творчества. Это свод различных преданий, иногда безыскусственная компиляция отдельных преданий, отдельных родословий и гимнов. Попытка систематизации господствует на небе, как и на земле; и там различные царства сменяют друг друга. Царствующие олимпийцы – боги третьего поколения. Религиозное сознание слишком проникнуто ограниченностью Зевса и обособленностью других богов, чтобы забыть их происхождение от богов, существовавших в прошлом. И память об этих богах прошлого оставляет следы в настоящем. Есть ли царство Зевса вечное царство, и не ждет ли его самого участь отцеубийцы Кроноса, участь старых богов? У Эсхила Прометей

прямо говорит, что Зевс вступит в брак, который будет для него роковым; хотя титан и знает средство, которое могло бы спасти тирана, он пророчит ему рабство и низложение. И эта мысль о могущественном сыне, который имеет от него родиться, тревожит Зевса. У Эсхила это последний отголосок старого теогонического творчества. Но ту же мысль мы находим в древних сказаниях: роковая опасность для Зевса заключается в его браке с Метис, которую он проглатывает по совету Геи, «дабы царскую честь не получил вместо Зевса другой из вечных богов», так как от Метис суждено было родиться премудрым чадам – сперва Афине, равной отцу мудростью и силой, а затем сыну – Царю богов и людей, дерзкому сердцем. По другим преданиям, следы которых можно найти в вышеупомянутой XIV песне «Илиады» и в гомеровском гимне пифийскому Аполлону, опасность заключалась и в браке с самой Герой.

### **Власть богов**

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

**Так могуществен он; но слишком надменно вещает,**

**Ежели равною честью меня укротить насильно грозится.**

**Трое нас братьев от Кроноса, Геей рожденных, —**

**Зевс громовержец, да я и Аид, преисподних владыка;**

**На трое все делено, и каждому царство досталось;**

**Жребии бросившим нам в обладание вечное пало:**

**Мне – седовласое море, Аиду же мрак преисподней,**

**Зевсу широкое небо досталось, в эфире и в тучах,**

**Общею всем остается земля и Олимп многохолмный.**

**Нет, по внушениям Зевса жить никогда я не стану,**

**С миром пускай остается на собственном третьем уделе,**

**Силою рук он меня, как ничтожного, пусть не страшает:**

**Дщерей своих и сынов для Зевса приличнее будет**

**Грозным глаголом обуздывать – тех, что на свет**

**породил он,**

**Кои велениям его покоряться должны поневоле.**

Под конец Посейдон покоряется, хотя разгневанный(εμεσσηνεις) θες угрозами:

*Ныне, хотя негодую, воле его уступаю,*

*Но объявляю: и в сердце моем сохраняю я угрозу...*

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

## Сила судьбы

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

Впоследствии у трагиков, в связи с идеей о кровной солидарности членов рода, мы находим представление о роке, тяготеющем над целыми родами какой-то демонической силой (ἄλαστορ), ξкаре, постигающ ей детей за грехи отцов. Впрочем, у каждого свой жребий, своя судьба; каждому положен свой предел, даже самим богам. Естественно, что они ревниво блюдут его; они сами не могут нарушить рока, как они не могут нарушить клятвы; и они считают как бы за личную обиду, если кто из людей вознесется над своею судьбою, что представлялось возможным, хотя и крайне опасным делом, никогда не проходящим безнаказанно. Боги не прощают этого никогда, завидуя всем, перешедшим положенную меру, карая чрезмерное счастье, как высокомерие. Существует даже представление о дурном глазе бога (βλασφημιον). Еще у Геродота все божественное, т. е. всякое божество, завистливо и непостоянно (θεῖον παν φθονερον χαῖ ταραχώδες), а такое представление, всего лучше характеризующее *демонический* характер греческих богов, связывается с общим миропониманием. Вся историческая судьба человечества представляется как бы рядом волн, поднимающихся и опускающихся: боги равняют все, зависть богов низвергает все возвышающееся над положенным уровнем – идея, глубоко проникающая мирозерцание греков. Прометей вывел людей из положенного им удела; страдая за человечество, он принес людям небесный огонь. Зевс казнит за это Прометея, а на людей наводит ряд бедствий через брата Прометея. У Гомера Посейдон завидует Одиссею и карает феакийцев за их помощь Одиссею. У ног Зевса стоят две урны: из одной он черпает добро, из другой – зло. Но Пиндар говорит, что таких урн не две, а три, и только в одной из них благо: и за каждое благо, посланное Зевсом, человек терпит от него две беды.

## Нравственный закон у Гомера

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

Греки знали две нравственные нормы – обычай (εθος) и закон (νομος). У Гомера еще нет понятия «закон» – право определяется обычаем. Но понятие *права* или *правого суда* (θεμις) с него, разумеется, есть, и это понятие включает в себе не только представление о внешнем правосудии, но также об известных общественных обязанностях, имеющих санкцию людей и богов. Таково, например, чрезвычайно высокое представление о святости семейных уз, на страже которых стоят высшие боги и мстительные Эриннии. Вся Греция поднимается в защиту поруганной семейной чести Менелая; глубоким сознанием святости домашнего очага проникнута «Одиссея». Затем следует упомянуть о святости клятвы, которая связывает людей и богов, о взаимной верности и гостеприимстве. Хотя этические идеалы Гомера, идеалы героической доблести, красоты и силы имеют в наших глазах более эстетический, нежели нравственный характер, сознание «стыда и правды» присуще его героям и освящается богами. Эриннии карают за клятвопреступления, за преступления против семьи, за обиду нанесенную нищему (Од. XVII, 475), и боги в виде странников посещают людей, наблюдая над злыми обидчиками и праведниками.

χαῖ τε θεοι ξεινοισι εοιχότες αλλοδαποισιν παντοιοι τελεθοντες επιστροφωσι πολλης ανθρωπων υβριν τε χαῖ ευνομην εφορώντες  
Эд. XVII, 485.

Хотя последний текст и принадлежит к более поздней части эпоса, но не подлежит сомнению, что гомеровский θεμις, или «правда», признается в качестве обязательной нравственной формы, определяющей отношения человека к членам тех общественных союзов, которым он принадлежит.

## «Труды и дни» Гесиода

Громадный шаг вперед сравнительно с эпосом Гомера делает Гесиод в «Трудах и днях» (VIII в.). В этом первом опыте нравоведения Гесиод возвышается до сознания объективной Правды как всеобщего божественного Закона, который осуществляется в мире самими богами. Если в его «Теогонии» мы видим собрание мифов, достойных дикаря, чуждых всякого высшего, духовного идеала, то в «Трудах и днях» поэт говорит ορατα νοεων – β возвышенном сознании идеала – идеала Правды, и в словах его слышится глубокое убеждение. И это убеждение в нем тем глубже и сильнее, то он сознает его явное противоречие с действительностью, с неправдой, господствующей в человеческом обществе.

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

**Целый город нередко за мужа единого страждет,**

**Если тот злое творит и замысел дерзкий питает,**

**Им же с небес посылает Кронион великие беды,**

**Голод и язву, и мор народу на злую погибель,**

**Губит их сильное войско, иль стену крушит городскую,**

**Или на море суда их карает он мстящей рукою...**

**Помните это, цари, всегда этот суд разумеите.**

**Близко в середине людей витают незримые боги,**

**Зорко смотрят за тем, кто кривдой кого обижает,**

**Мести богов не боясь, начинает неправую тяжбу.**

**Тридцать тысяч бессмертных поставлено стражников**

**Зевсом**

**Над плодоносною землею, над смертными. Тяжбы**

**людские,**

**Злые неправды дела, зорко они стерегут,**

**Мраком одетые, всюду незримы они проникают.**

**Есть еще дева, рожденная Зевсом: славная Правда,**

**В чести великой она у богов, Олимп одержавших.**

**Если же кто оскорбит ее, кривдой над ней надругавшись,**

**Тотчас садится она близ отца, Крониона Дня,**

**Ум беззаконных людей обличая, доколь не отметится.**

**Вот что храните, цари, и суд ваш сделайте правым.**

*Кривду забудьте во век, по жиратели мзды незаконной.*

*Сам себе делает зло, кто зло готовит другому.*

*Умысел злой всего злее тому, кто злое умыслил;*

**Зевсово око все видит и все дела понимает,**

**Если захочет, увидит и то, безо всякой утайки,**

**Что за правда и суд творится внутри государства.**

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

**Вот что, о Персей, запомни и в сердце сложи себе**

**крепко:**

**Слушайся Правды всегда и навеки забудь о насилие.**

**Ибо таков тот закон, который Кронион дал людям:**

**Рыбы и дикие звери, пернатые хищные птицы**

**Пусть друг друга едят – ведь Правды они не имеют,**

**Людам же Правда дана, и она-то есть высшее благо.**

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

## **Лирики**

Вера в высшую правду в закон, «в нем же бог великий живет и не старится» (Soph. Oed.), сохраняется в греческой поэзии. Религиозная вера требует от своих богов правды и добра. Не прихоть и произвол, а объективная нравственная мера должна определять деятельность богов в управлении миром. Эта нравственная идея – если угодно, нравственное требование – отражается и в лирике VII и VI веков. Божественная правда непреложна: где есть кара, наказание, там должна быть и вина. Зевс правит миром, он видит все человеческие дела, праведные и злые, сами дела зверей не могут от него укрыться (Arch, fr., 79). Правда, лирика, поэзия субъективного чувства служит отголоском и других настроений: сознание тяжкой доли людской, глубины человеческого страдания, непрочности счастья, кратковременности и тленности всего земного нередко придают ей глубоко пессимистический оттенок. Видимое торжество неправды, сознание человеческой беспомощности перед жестоким произволом судьбы, постоянно ставит человеку тяжкий нравственный вопрос, который решается различно. Зевс не гневается на отдельные поступки, но поздно или рано, когда накопятся беззакония, гнев его постигает виновного, как ироза. Так верует Солон. Но такое решение не всех удовлетворяет, и чем дальше идет время, тем более пессимистичной становится оценка человеческой жизни (например, у певца любви – Мимнерма), тем глубже сомнения, тем мучительнее – вопрос о смысле человеческого существования. Почему добрый и злой имеют одинаковую участь? Почему глупость иногда приносит счастье, а разумное поведение – несчастье? Почему сыны несут наказание за вину отцов, а преступник остается безнаказанным? Так спрашивает Феогнис Мегарский: «я не понимаю тебя, Зевс: ведь ты царствуешь надо всеми и знаешь хорошо помысл и сердце каждого». Он требует к ответу самого Зевса (τοῦτ, ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον); Феогнис же высказывает жестокое слово: «лучше всего совсем не родиться и света солнца не видеть; если же родился, как можно скорей перейти через двери Аида и лежать под могильной землей».

## **Мистерии и мистицизм. Орфики**

Если греческие боги не удовлетворяли требованиям пробудившейся мысли и нравственного сознания, то и религиозное чувство не могло на них успокоиться. Вера не могла на них положиться, признать в них *истинных*, действительных богов. Они очистились, очеловечились, приняли нравственные черты, но все же остались демоническими и ограниченными существами. Процесс одухотворения, идеализации преобразил их, вознес их над природой, сделал их *небожителями*, но вместе с тем отдалил их от человека. Государственные боги, пользующиеся публичным культом, имели религиозно-политическое значение, но отдельному лицу они давали слишком мало. А между тем личность, по мере своего развития и освобождения, предъявляет им новые и повышенные требования. Естественно, что олимпийцы, отдалившись от человека, все менее удовлетворяют его духовной нужде; не удовлетворяют ей и формы публичного культа. Зарождается искание иных богов, более близких человеку, иных культов, дающих ему сознание более интимного, личного общения с божеством. Наряду с рационализмом и параллельно ему возникает и развивается *мистицизм*. В этом духовном движении

сказывается как бы реакция против новых очищенных религиозных форм. Пробудившаяся религиозность ищет и находит себе удовлетворение либо в старинных деревенских культах, сохранивших черты первобытной грубости, либо в культах иноземного происхождения, обряды которых носили характер дикого оргастического исступления, каковы были культы некоторых малоазиатских божеств и в особенности Диониса, – бога фракийского происхождения. В сравнении со светлыми олимпийцами эти боги представляются несравненно более древними и дикими, и обряды их культа указывают на ступень развития более раннюю, нежели та, которой соответствует гомеровский эпос. Но в этом-то и заключалось их обаяние. Дикие ночные пляски вакхантов, участников оргий Диониса, их иступленные крики, их кровавые жертвы, которые растерзывались живьем, одуряющая музыка, опьянение (сначала брагой; впоследствии Дионис, пришедший с севера, сделался богом вина) – все это возбуждало «энтузиазм», давало непосредственное ощущение наития, одержимости, общения с божеством. Эти оргии были не обрядами, а *радениями* своего рода: участвовавшие в них, перереяженные в звериные шкуры, в масках, изображавших лесных духов, спутников Диониса, предавались всевозможным неистовствам, чтобы привести себя в состояние экстаза, чтобы *стать* вакхами, приобщиться богу, его страсти, его жизни. И такое приобщение обеспечивало человеку всевозможные блага в земной жизни и блаженство за гробом. Вакхическое исступление было заразительно: оргии, пляски Диониса распространялись с силой какой-то религиозной эпидемии. То было настоящее нашествие Вакха, каким оно изображается в предании: к его хороводу присоединялись новые и новые толпы, увлеченные силою бога, общим неистовством. Бог восторжествовал над своими врагами, которые не в силах были ему противиться. Оргии Диониса были введены повсеместно, и в самом религиозном средоточии Греции, в Дельфах, Дионис утвердился наряду с Аполлоном. Правда, сама победа Диониса, доставившая ему место среди Олимпийцев, отняла у него дикую силу, эллинизировала и укротила его. Согласно преданию, официальное признание, введение оргий Диониса в круг государственного богослужения послужило к исцелению от поголовного неистовства, которое Дионис навдид на своих противников. И, по-видимому, так оно было на самом деле. Оргии Диониса утратили постепенно свой первоначальный характер, и тот же светлый гений греков, который очеловечил и одухотворил их богов, претворил и эти оргии силою искусства: в Аттике они преобразовались в *драму*, которая родилась среди них.

### Элевсинские таинства

Иное происхождение имели отечественные мистерии, среди которых самое выдающееся место занимают *элевсинские таинства великих богинь* – Деметры и Персефоны. Это старинные сельские празднества в честь великой Матери-Земли и богов, живущих под землею, – празднества, долженствовавшие обеспечивать плодородие, удачный сев и жатву. Многие обряды таких празднеств у самых различных народов древнего и нового мира, у которых они сохранились до сих пор, представляют поразительные сходства и связываются с однородными представлениями, указывающими на общий источник; по-видимому, они столь же древни, как само земледелие: они распространялись, усваивались, развивались вместе с ним, видоизменяясь под влиянием различных условий. Соответственно смене времен года, периодическому умиранию и оживлению растительности, в культах великой Матери чередуются радостные и печальные обряды, иногда – обряды погребальные и брачные, как, например, в Финикии или Фригии. Ежегодно из недр земли выходит прекрасное существо – юноша или дева, возлюбленный великой богини или ее чадо, и ежегодно это существо умирает, погибает от какой-то враждебной силы, похищается в преисподнюю. Богиня оплакивает его, предается посту, убивается по нем в безутешном горе, ищет его повсюду, иногда, как Иштар, спускается за ним в подземное царство. Сжалившись над нею или испуганные наступившим бесплодием, боги возвращают ей любимое существо, и ее верные празднуют вместе с ней праздник воскресения. Элевсинские таинства несомненно отражают этот цикл идей и в своих священнодействиях изображают драму великой богини, причем, однако, эти священнодействия осложнялись множеством разнообразных обрядов, символов, жертв, так как культ великой богини связывается с культом всевозможных местных богов, божков и героев, количество которых непрерывно возрастало. В VI в. – по-видимому, не ранее – сам Дионис-Вакх вступает в союз с Элевсинскими богинями, входит в Элевсинский культ.

Первоначально этот культ был местным земледельческим праздником, но, по-видимому, он уже рано приобрел большую популярность среди соседних общин. Необычайная пышность и торжественность, какую он получает со времени Пизистрата, лишь отчасти объясняет его всеобщую славу и сама нуждается в объяснении. По-видимому, первоначальная цель – благословение полей – отступает на второй план: иначе праздник оставался бы только государственным праздником, и участие в нем не было бы связано со специальным посвящением и не представляло бы общего религиозного интереса помимо чисто местного. Свое преимущественное значение Элевсинский культ приобрел главным образом благодаря тому, что с ним соединялись *обетования загробного блаженства*. Уже в начале VII в. в гимне в честь Деметры, где еще нет следов присутствия Диониса в Элевсине, посвященные, узревшие таинства, признаются блаженными, ибо не имеющие части в них не имеют и равного с ними жребия после смерти, в царстве Аида. Великие богини суть царицы земли и подземного мира. И вместе они близки человеку, которому дают хлеб и плоды земные. У них он ищет надежды и утешения в жизни и смерти, скорбь которой они испытали вместе с ним.

Элевсинский культ был первоначально принадлежностью местной элевсинской аристократии, которая сохранила преимущества и после того, как произошло политическое присоединение Элевсина к Афинам. Затем наряду с элевсинскими *Евмоллидами* становятся и афинские священнослужители из рода Кериков. Посредством посвящения доступ к культу открывается всем афинянам, а затем и любому греку, не запятнавшему себя убийством. Таким образом, возникает своего рода *религиозное общество, отличное от гражданского*, особый духовный союз, принадлежность к которому обуславливается не рождением, а *посвящением* по личному желанию, по доброй воле каждого. Та же особенность замечается и в других мистериях, развивающихся в других местностях Греции из различных старинных замкнутых культов или культов пришлых. В создании таких новых форм религиозного общения сказывается новая духовная потребность, новая религиозность. Никакого *тайного учения* ни в вакхических оргиях, ни в элевсинских таинствах не преподавалось: были тайные *действия*, обряды, символы, жертвы, может быть, заклинания, магическая сила которых требовала строгого соблюдения

тайны. Но никакого богословского учения не было и быть не могло: гнозис мистиков был практическим и сводился к усвоению тех или других обрядов и формул, обеспечивающих человеку высшую помощь и всякие блага в этом мире и за гробом. Тем не менее нельзя отрицать и того, что с этими культами связываются определенные религиозные идеи, не находившие достаточной опоры в культе публичном. И если в поэзии греков мы находим попытку систематизации общегреческих религиозных представлений, то среди членов определенных богослужебных союзов легко могут возникать попытки систематизировать свои особенные религиозные представления, не укладывающиеся в общие схемы. Новое религиозное движение, усвая старинные формы или иноземные обряды, могло вызвать *потребность в учении, представляющем оправдание и обоснование* означенных форм и обрядов. Такого рода учение мы находим в кружках *орфиков*, по-видимому, уже в VI веке, хотя начатки его, как начатки самой секты, могут относиться и к еще более ранней эпохе.

## Орфики

Орфическая литература слагалась в течение тысячелетнего периода, причем с самого начала она была апокрифической и псевдонимной. Первые подделки, по свидетельству Геродота, относятся к VI веку до Р.Х., а позднейшие – ко временам христианским. Уже в VI веке влияние орфиков заметно на ранних греческих философях – Ферекиде, Ксенофане, Пифагоре, Гераклите и их преемниках. Ибик говорит о великой славе Орфея (Ὀρχήτων Ὀρφήν, fr. 10), три Пизистратидах группировался кружок орфиков, много потрудившийся как для организации орфических таинств в Аттике, так и для развития орфической литературы. Древнейшие произведения ее могут быть относимы уже к VI веку, а следы орфических идей и влияний указывают уже в позднейших частях гомеровского эпоса. В VI веке, по-видимому, уже существовали теогония и эсхатология в описании «хождения Орфея в Преисподнюю», затем ряд других дидактических поэм, гимнов и оракулов Орфея и его ученика Мусея, – оракулов, которые уже тогда собирались в особые сборники и множились под руками собирателей. Афины были главным, но далеко не единственным центром этого духовного и вместе литературного движения, и для характеристики культурной и умственной жизни Греции той отдаленной эпохи чрезвычайно важно отметить, что указанное движение развивалось одновременно в нескольких различных местностях, между которыми существовал невидимый духовный обмен, поддерживались деятельные сношения. В числе орфиков, близких к Пизистратидам, предание указывает, наряду с Ономакритом, некоего Зопира из Гераклеи (Ю. Италии) и некоего Орфея из Кротона. Впоследствии в Кротоне мы находим место зарождения *Пифагорейского союза*, религиозное учение которого сливалось с орфическим настолько, что между ними уже в древности трудно было провести границу. Далее, археологические находки показывают, что орфические верования держались близ Кротона еще в конце VI века (орфический гимн Деметре на золотой табличке, найденной в Петелии). Влияние орфических верований сказывается не на одних пифагорейцах, но через их посредство и на элейской школе, и на Эмпедокле.

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

Орфическая теогония дошла до нас в нескольких редакциях, как бы последовательно удаляющихся от схемы Гесиода. В древнейшей редакции, как и в «Илиаде», первой четой богов являются Океан и Гефида. Та редакция, которая впоследствии признавалась «обычной», возникла позже других, но все же предания, сохранившиеся в ней, несут следы старинного происхождения; основные черты этой теогонии сложились, может быть, уже в VI веке.<sup>[10]</sup> В начале всего существовало Время (Хронос), Эфир и беспредельный Хаос. Под Эфиром разумелась светлая небесная стихия, под Хаосом – темная, туманная бездна. Время образует из них серебряное яйцо, из которого выходит двуполый змий, носящий множество имен: Протагон, Эрос, Эрикапей, Приап, Мзтис, Фэзтон, Фанес. От него происходит все: он рождает Ночь, а от нее Небо и Землю; он создает шодей и животных и сияет в солнце на небесах. Родословие богов приближается к Гесиодову сказанию, стой существенной разницею, что Зевс, по совету Ночи, победивши Кроноса, поглощает в себя первородного Змия Фанеса, а с ним и всю Вселенную, чтобы затем вновь произвести из себя все существующее и всех богов. Все происходит от Зевса, и, следовательно, он содержится во всем. Зевс содержит начало, середину и конец всего (Plat. Leg. I V, 715 E). «Зевс первый и последний, Зевс глава, Зевс середина, из Зевса же все создано; Зевс основание земли и звездного неба, Зевс царь, Зевс родоначальник всего сущего», он сила огня", «корень моря», "солнце и луна, дыхание всего; в его очах живут бессмертные боги и смертные люди – все, что было, и все, что будет.

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

*Дионис Загребе* произошел от сочетания Зевса Змия с Персефой, владычицей загробного мира. Ревнивая Гера подслала титанов, которые растерзали Диониса, – так объясняли неистовые кровавые обряды причастников его культа (первоначально священная жертва, олицетворявшая бога, растерзывалась живьем). Афина принесла Зевсу сердце Загревса, который возродил растерзанного бога в новом Дионисе, сыне Семелы, а титанов поразил молнией. Из пепла титанов и кро-

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

В связи с религией Диониса стоит орфическое верование в бессмертие и душепереселение. Человеческое тело – гробница (σῆμα) бессмертного духа, но смерть сама по себе еще не означает освобождения и искупления; роковая необходимостью заставляет душу вновь воплощаться в том или другом животном или человеческом теле по истечении определенного времени, в продолжение которого она получает воздаяние за свои дела в загробном царстве. Судьба души зависит от ее дел и определяется судом над нею. Но Дионису и Персефоне дано освобождать души от их рокового «колеса рождения» и избавлять их от скорби (ὄχλου τε λῆξαι καὶ ἀναλνεῖσαι χαχοτήροζ). Их таинства – путь к вечному блаженству и упоению и на трапезе богов.

### Мистическое движение

Богословское учение орфиков есть лишь теоретическое обоснование их практической религиозно-мистической деятельности, тех таинств и очищений, которые они несут из города в город, образуя общины или союзы верующих. Подобно позднейшим гностикам, они приписывают себе знание особенных заговоров, заклинаний, таинств, спасительных как в этой, так и в загробной жизни, обладание особенно целебными очистительными средствами, дар гаданий и прорицаний. Они проповедуют воздержание от всякого убийства, а следовательно, и от мясной пищи (φυζοζ βορα), в связи с учением о душепереселении, и совершают особые искупительные жертвы не только за живых, но и за умерших (Plat. Resp. II, 364 E). Повсюду появляются бродячие прорицатели, волхвы, знахари и кудесники, обладающие знанием тайных жертв, очищений, заклинаний. Они отвечают новой возникшей религиозной потребности и вместе служат ее пробуждению и распространению. Орфики являются лишь наиболее заметным и крупным явлением этого раннего религиозно-мистического движения. Но они не исчерпывают его собою: его зачатки можно проследить уже в VII в., а может быть, и ранее, и наряду с орфиками предание сохранило память о других древних кудесниках и ясновидцах прошлого, жития которых стали рано достоянием легенды, а затем перерабатывались в поэзии и прозе в течение веков. Таковы были Абарис, вдохновенный пророк и чудотворец Аристей и Гермотим из Кладзомен, души которых надолго расставались с их телами, таков был ясновидящий пророк Эпименид Критский, постник, аскет, получивший откровения в Идской пещере Зевса и обладавший даром чудесного экстаза и чудодейственных очищений; в конце VII века он совершал очистительное таинство во искупление Афин от убийства приверженцев Килона, а во второй половине VI века под его именем ходила особая теология, представляющая по своему содержанию разновидность орфического учения: началами всего являются здесь Воздух и Ночь. Названные герои, кроме разве Эпименида, представляются, правда, столь же легендарными, как образы Орфея и Мусея. Не забудем, однако, что житие Пифагора, лица несомненно исторического, было в не меньшей мере украшено самыми фантастическими легендами: он также был пророком нового учения о бессмертии и душепереселении и основателем особой замкнутой секты, обладавшей своими таинствами и очищениями. Не забудем также, что Эмпедокл, один из эпигонов этого мистического движения (V в.), приписывал сам себе те чудесные способности и знамения, которыми сага наделяла его предшественников. В настоящее время мы не можем, разумеется, отделить историческое зерно от его легендарной оболочки, но самый религиозный идеал, лежащий в основании этих легенд – идеал ясновидящего волхва, подвижника, гностика, ведающего тайны духовного загробного мира – несомненно имеет историческое значение.

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

И тем не менее, мистика VII и VI веков несомненно внесла новый элемент в духовную жизнь греков, вызвала новые глубокие нравственные запросы и идеалы, дала могущественный толчок развитию философской мысли. С самого зарождения греческой философии мистическая струя не оскудевает в ней: Анаксимандр, Пифагор, Гераклит, Ксенофан, Парменид, Эмпедокл, позднейшие пифагорейцы и наконец Платон – все эти мыслители частью независимо друг от друга, частью в прямой зависимости от предшественников перерабатывают основные проблемы орфической мистики, – вопросы о природе божественного начала, о судьбе мира и конечного духа в его отношении к божественному началу. На Платоне развитие греческого мистицизма не кончается; он постепенно усиливается и растет и под конец придает философии характер религиозного учения, приводя к требованию *религиозной реформы*.

Древнейшая мистическая литература, насколько мы можем судить о ней, находится под сильным влиянием орфических идей. Помимо Эпименида, это следует сказать о теогонии *Феретда* (VI в.), которая замечательна тем, что в начале всего вместо стихийных сил ставится *Зевс*, т. е. верховное божество, наряду с которым, правда, он помещает *Землю*, Кронос

или Хронос (по-видимому, под этим именем олицетворялось небо. Остальные подробности этой теогонии слишком фантастичны, чтобы на них останавливаться).

### Глава III Ранняя ионийская физика Фалес, Анаксимандр, Анаксимен

#### *Ионийская культура*

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

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

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

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

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

Вместе с наемниками непрерывно возрастает наплыв купцов. В VII в. ионийцы основывают Кирену, могущественную колонию на ливийском побережье, и наполняют нильскую дельту своими факториями и поселениями настолько, что возникает целая каста переводчиков для облегчения сношений между ними и коренным населением. При Амазисе на западном рукаве Нила, недалеко от Саиса, резиденции фараона, возникает могущественный торговый центр, Навкратис, где сосредоточивается вся внешняя торговля, точнее, весь ввоз Египта. Навкратис был чисто греческим городом, пользовавшимся вполне автономным самоуправлением. Археологические находки свидетельствуют о том, что сама утварь была греческой. Всевозможные греческие племена и государства, — эгинеты, самосцы, доряне из Родоса и Кни-да, ионийцы из Хиоса, Теоса, Фокеи — имели здесь своих многочисленных представителей. Господствующее положение занимали милесцы, утвердившиеся в Египте еще со времен Псамметиха. Впоследствии им приписывалось и самое основание Навкратиса.

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

Иноземные сношения ионийцев не ограничивались Египтом. В конце VII в. милетскому тирану Фрасибулу удалось заключить союз с лидийским царем, который надолго обеспечил мир Милету и способствовал могущественному развитию его колонизации в припонтийских странах. Греческое влияние в Лидии усиливается все более и более, в особенности при Крезе, который в преданиях пятого века изображается любителем греческой мудрости и созывает ко двору своему знаменитых греческих мудрецов, начиная с Фалеса Милетского. То, что Геродот сообщает об этом, заслуживает тем большего внимания, что источником его служит Гекатей Милетский, который сам был близок к школе, основанной Фалесом. Греческая культура, греческие боги, греческий язык проникают в Лидию, а через посредство Лидии грекам облегчаются сношения с другими народами Азии, между прочим и с Вавилоном, с которым Крез поддерживал дружественные отношения. Существует мнение, что свои элементарные астрономические познания греки получили именно от вавилонян. Их жрецы вели записи астрономических и метеорологических наблюдений, и результатом многовекового накопления таких наблюдений были известные эмпирические познания — относительно периодического, однообразного повторения некоторых явлений, например затмений или годичного движения солнца. Эти познания, как предполагают, и были заимствованы греками, хотя, быть может, они получили их и не прямо от вавилонян, а через посредство египтян. Если верить Диодору Сицилийскому, фиванские жрецы предсказывали затмения, подобно халдеям, священная наука которых рано проникает в Египет, как это доказывают хотя бы важные фрагменты вавилонского космогонического эпоса, найденные в Тель-эль-Амарне, в архиве фараонов XV века.

Международные сношения греков, их торговое судоходство оказали влияние на раннее развитие их науки не столько благодаря отдельным эмпирическим знаниям, заимствованным у других народов, сколько благодаря общему расширению географического горизонта греков, изменению их прежних мифических представлений. Первым шагом к мироведению послужило земледелие. Фантастическая география Гомера пала сама собою, когда Средиземное море стало известным до Гибралтара, когда средиземноморская торговля сосредоточилась в руках ионийцев. Тот крайний Запад, где некогда жили Циклопы и разные фантастические чудовища, был исследован. Море, казавшееся некогда беспредельным, замкнулось в определенные границы. Небо раздвинулось над землею, и дикое первобытное представление о том, что оно лежит на вершинах отечественных гор, на которых обитают небожители, было оставлено всеми. Доверие к мифам пошатнулось, и общение с множеством народов, знакомство с их разнообразными обычаями, нравами, религиями, установлениями показывало относительность, условность всех человеческих преданий и верований и открывало путь свободному исследованию и рационалистической критике. Они не поддаются никакому иноземному влиянию, а наоборот, с ранних пор подчиняют других своему культурному влиянию, как они делают это в Лидии. В их культуре от начала, как бы в зачатке, таится та универсалистическая тенденция, которая развивается впоследствии и дает этой культуре ее пребывающее мировое значение.

Расширению географического горизонта греков соответствует и внутреннее усложнение общественной жизни. Мощное развитие торговли, промышленности, накопление и перераспределение богатств, прилив населения к торговым центрам и быстрый прирост его — вызывают повсеместное глубокое социальное и политическое брожение, в котором разлагаются старые формы общественной жизни и возникают новые. Человеческие отношения не определяются более вековым обычаем и не укладываются в старые традиционные рамки; нужно новое "устройство" общества, нужно положительное законодательство, дающее ему прочный строй, согласующее разнородные интересы. И вот среди множества искусств, обуславливающих общий культурный подъем, возникает высшее "царственное" или политическое искусство (βασιλική τέχνη), которым прославились первые греческие "мудрецы"- законодатели, как Солон, Питтак Митиленский, Периандр Коринфский, Хилон Спартанский, Биас Приенский и другие — те "семь мудрецов", во главе которых неизменно помещается Фалес Милетский, родоначальник греческой философии, основатель так называемой "милетской школы", — если только можно говорить о действительной школе в позднейшем смысле, т.е. об организованном философском союзе. Политическую роль играют впоследствии и другие философские школы, — таков, как мы увидим, пифагорейский союз, к которому примыкали и элейские философы.

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

### **Фалес**

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

Свидетельство Геродота и здесь заслуживает полного внимания, тем более что оно подтверждалось Ксенофаном, Гераклитом, Демокритом [Diog. L. I, 23, который ссылается на Евдема.]. Затмение 585 года является таким образом первой точной хронологической датой в истории греческой науки: 28-е мая 585 года есть официальный день ее рождения.

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

Диоген Лаэртский приписывает Фалесу сочинение в 200 стихов "о равноденствиях и солнцестояниях", а Феофраст утверждает, что Фалес оставил после себя лишь одно сочинение, озаглавленное *αὐτῆρ ἀστρολογία* — астрономическое руководство для моряков, которое, несомненно, составляло потребность эпохи.

К сожалению, мы ничего достоверного об астрономии и математике Фалеса не знаем. Да и сама философия его дошла до нас в двух положениях — *все произошло из воды*, т.е. начало всего есть вода, на которой плавает земля, и *все полно богов*, все полно демонов и душ. Таким образом, наряду с тем анимистическим, демонологическим мирозерцанием, которое мы признали основой греческой религии, мы находим первую попытку философского монизма: все сводится к одному стихийному началу, к одному "естеству" (φύσις). Что касается древнейших философов, — говорит Аристотель (Met. I, 3), — то большинство из них признавало материальные начала за единственные начала всех вещей. То, из чего состоит все сущее, из чего оно происходит впервые и во что оно конечным образом разрешается, что пребывает как неизменная сущность в изменении своих состояний, — это они признают элементарной основой (стихией), это считают началом всего существующего. И поэтому они полагают, что ничто не происходит и ничто не уничтожается, так как одно и то же естество пребывает вечно. Так, например, относительно Сократа мы не скажем, что он становится вообще, когда он становится прекрасным или образованным, или что он уничтожается, когда он утратит эти свойства, — ибо сам Сократ пребывает как подлежащее (субъект этих изменений); так точно и относительно всего прочего (нельзя утверждать возникновения или уничтожения в смысле безусловном — *απλῶς*). Но должно быть одно или несколько естеств, из которых происходит все остальное, между тем как самое естество (т.е. самая сущность) пребывает. Что же касается количества и вида подобных начал, то не все говорят одно и то же. Фалес, основатель такого рода философии, признает за начало воду (почему он утверждал и то, что земля держится на воде). Вероятно, он пришел к такому предположению, видя, что пища всех существ влажная и что самая теплота возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все происходит, есть начало всего). Это привело Фалеса к его предположению, а также и то обстоятельство, что сперма всех животных имеет влажную природу; вода же есть начало влажного естества. Иные полагают, что и те, которые жили в глубокой древности, задолго до современного поколения и впервые предались богословию, — были того же мнения о природе вещей. Ибо они изобразили Океан и Тетиду праотцами всего происшедшего и клятвой богов почитали воду — так называемые стигийские воды поэтов: то, чем клянутся, есть самое почитаемое, а наиболее почитаемое есть то, что всего старше. Существовало ли действительно такое первоначальное мнение в древности, — разобрать трудно; про Фалеса же сообщают, что он высказывался о первой причине в таком смысле".

Из этого свидетельства Аристотеля можно заключить, что непосредственного знакомства с учением Фалеса он не имел и знал о нем лишь по преданию. В этом предании достоверно лишь то, что Фалес признавал за начало всего воду, в особенности же, что земля представлялась ему утверждающейся на воде; что же касается тех мотивов, которые, по мнению Аристотеля, "вероятно" привели Фалеса к его учению, то они составляют его личное предположение [Феофраст сопоставляет учение Фалеса с учением Гиппона, натурфилософа V века, который, по-видимому, был врачом и интересовался физиологией (Ср. Diels, Fr. пар. 26, 4 и 11 сл.). Аристотель считает мнения Гиппона не заслуживающими особого внимания. Не ему ли принадлежит, однако, вышеприведенные сообщения о пище?]. "Земля стоит на воде" — вот представление, весьма естественное у первого греческого географа: Анаксимандр, ученик Фалеса, составивший первую географическую карту, изобразил поверхность земли, окруженную океаном. Но если земля плавает на воде, то не естественно ли предположить, что она из нее выплыла? Если Египет есть "дар Нила", который так занимал нашего философа, то нельзя ли допустить, что и суша вообще есть отложение воды? В каком отношении стоит астрономия Фалеса к его учению о происхождении всех вещей из воды, — мы не знаем. Египтяне также признавали существование первобытной водной бездны, в которой таились зачатки всех существ. При появлении солнца она разделилась на две части — верхнюю и нижнюю; из последней образовался океан и реки, а первая, приподнятая над землею богом Шу, образовала верхние воды, по которым в золотых барках плавают светила небесные. Представление о первобытных водах или бездне водной, впоследствии разделенной на преисподнюю и горние воды "над твердью небесной", встречается также в ассирийско-вавилонской космогонии, откуда оно мигрировало и к другим народам (напр., евреям). У греков представления о воде как источнике жизни и происхождения тварей можно искать не только у Гомера и орфиков, но и в очень древних памятниках микенской эпохи: на некоторых микенских вазах и урнах изображается зарождение или происхождение рыб, птиц, насекомых и четвероногих из водорослей, морских растений и среди ног колоссальных спрутов [Perrot et Chipiez, "Hist. de l'art dans l'antiquité", v. VI, La Grèce primitive l'art mycénien. Paris, 1894, с. 924 — 932.]. С другой стороны, у поэтов эпохи Фалеса (Мимнерма и Стесихора) можно отыскать представления о золотой чаше солнца, на которой оно переплывает по ночам океан, окружающий землю, направляясь с запада к востоку.

Но каково бы ни было происхождение философии Фалеса, мы вынуждены отказаться от попытки выяснить ее подробности. Мы знаем о ней так мало, что можно спросить себя, имеем ли мы вообще какое-либо право считать философом в

подлинном смысле слова этого первого из семи мудрецов? На этот вопрос, однако, следует ответить утвердительно. Философия Фалеса была первой попыткой целостного миропонимания, первой попыткой определить безусловное начало всех вещей; и результатом этой попытки было учение о *единстве материи*, или, что еще важнее, о единстве "естества", единстве субстанции, лежащей в основе всего сущего.

### Анаксимандр

Немногим подробнее наши сведения о философии Анаксимандра, преемника Фалеса (прибл. 610 — 546). Мы говорили уже, что ему приписывают честь составления первой географической карты, которой воспользовался лет тридцать спустя логограф Гекатей, по-видимому, сам принадлежавший к милетской школе. Ему приписывают также изобретение *гномона* (вертикальный стержень, прикрепленный к горизонтальной плоскости), посредством которого определяли дни равноденствий и солнцестояний, а также *полоса* — солнечных часов. Эти часы отличались от позднейших: вместо плоской доски они представляли вогнутую поверхность полушария и служили не только определению часов дня, но и самих дней года. По свидетельству Геродота, однако, и гномон, и полос были заимствованы от вавилонян и были известны грекам помимо Анаксимандра. Важно было бы решить вопрос о достоверности другого свидетельства, которое мы находим у Диогена Лаэртца, — о том, будто Анаксимандр построил первую астрономическую сферу [См. Tannery, 832.]. Во всяком случае, он первый занялся космографией и вместе с Ферекидом является древнейшим греческим прозаиком и первым философским писателем, изложившим свою систему в особом сочинении, которое, впрочем рано было утрачено.

Анаксимандр первый возвысился до идеи бесконечного множества миров и пытался дать научное объяснение видимого движения неба. Земля не являлась ему в виде острова, выплывающего из бездны вод, — она обратилась в метеор, окруженный беспредельным пространством. "Беспредельное" (*ἄπειρον*) — так называет Анаксимандр то физическое начало, ту стихию, или "естество", из которого все возникает и в которое все разрешается в процессе вечного движения. "Он говорит, что это начало не есть ни вода, ни какая-либо другая из так называемых стихий, но некоторое другое беспредельное естество (*φύσις*), из которого возникают все небеса и заключающиеся в них миры". О природе этого начала существовало немало споров, вызванных кажущимся разногласием наших источников. Некоторые видели в "беспредельном" Анаксимандра простую "смесь" (*μίγμα*), из которой выделяются различные стихии, но в таком случае оно не было бы единым стихийным началом, а являлось бы соединением *многих* элементов. Другие принимали "беспредельное" за "неопределенную" или "бескачественную материю" Платона или Аристотеля, как будто физик шестого века знал такие страшные слова и мог останавливаться на таких отвлеченностях, которые получили смысл для греческих метафизиков два столетия после него. Правда, "беспредельное" Анаксимандра не есть ни вода, ни огонь, ни воздух, но, по единогласному свидетельству древних, оно есть стихийное, вещественное начало. Какое именно? Это нуждается в разъяснении.

Аристотель характеризует "беспредельное" Анаксимандра то как начало, отличное от возникающих из него стихий воздуха, воды и огня; то — как начало *среднее* между ними, "легчайшее воздуха и плотнейшее огня" [Четыре раза Аристотель говорит о беспредельном, как о начале "среднем" между огнем и воздухом (*de gen. et com* II, 1, 328 b 35; *ib* 5, 332 a 21; *Phys.* 1, 4, 187 a 14; *Met.* 1, 7, 988, a 30); пять раз оно является средним между водою и воздухом (*Met.* 1, 8, 989 a 13, *de gen. et cog.* II, 5, 332 a 21; *Phys.* III, 4, 203 a 18; *id.* 5, 205 a 27; *de coelo* III, 5, 303 b 12); однажды говорится о стихии, промежуточной между огнем и водой (*Phys.* 1, 6, 189 b 1), но это, очевидно, относится к воздуху. Проф. Каринский (Бесконечное Анаксимандра, СПб., 1890) пытается доказать, что к Анаксимандру относятся только те тексты, в которых беспредельное изображается средним между огнем и воздухом.]. Не забудем, однако, что в эпоху Анаксимандра учение о четырех стихиях еще не существовало: оно появляется впервые у Эмпедокла. И как ни ценны замечания Аристотеля, он преследует в них критическую цель, а не историческую задачу. Для *него*, с его позднейшей точки зрения, беспредельное не есть *ни одна* из позднейших стихий и вместе, по необходимости, является как нечто *среднее* между ними, раз они из него возникают, или, как мы увидим, "выделяются" из него. Ключ к объяснению "беспредельного" дают нам физики, непосредственно следовавшие за Анаксимандром. Ученик его Анаксимен признал "беспредельное" воздухом, которым *дышит* мир, и аналогичное представление, против которого высказывался уже Ксенофонт, встречается и у Пифагора: пифагорейцы тоже признавали, что мир дышит окружающим его "беспредельным". Но "беспредельное"

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

Слово "воздух", *αἴρ*, означает у древних не то, что мы под этим разумеем, а туман, более или менее густой, который то является разлитым по всей земле синей дымкой и скрывает от нас отдаленные предметы, то сгущается в облака и тучи. "Воздуху", как низшей туманной сфере, противопоставляется верхний чистый и светлый слой — *эфир* (*αἴθρ*), который и может рассматриваться как нечто "тончайшее воздуха и плотнейшее огня" [Ср. у Гомера: высокая сосна, выросшая на Иде, *δὲ ἥεροσ ἀνθερ' ἵχανεν* II XIV, 288). Воздух в виде мрака, тумана, тучи см. Л. III, 387 *ἀλλυψε γερὶ πολλῆ*, V, 864 (*οὐχ ἐξ νεφῶν εἰρεβνῆ φαίνεται αἴρ*), XIV, 282, (*ἥερα ἐσσαομένη* — тучи мраком); то же в "Одиссее", XI, 15 (кимм ерийцы, скрытые воздухом и тучей), или IX, 144 (сквозь густой "воздух" не проникает свет луны). Отсюда прилагательные "воздуховидный" — *ἥεροειδής* (*αεροειδής* в значении туманный, синеватый (напр., море), или "воздушный" — *ἥεροεις*, с умрачный, темный, напр. Тартар (Л. VIII, 13) или ночная туча *σφορός* (XV, 191; XXI, 56)). Но "беспредельное" Анаксимандра не отождествляется и с эфиром, хотя, быть может, оно всего ближе именно к нему, как "всеобъемлющее" начало, из которого произошли "все небеса" и все, что в них заключается. Оно обнимает в себе и эфир, и влажный густой воздух, и воду, которая выделяется из его облаков. Вот почему в "беспредельном" видели то "смесь" элементов, то нечто "среднее" между ними. Аристотель возражает, что в действительности такого "тела" или такой особой стихии, как "беспредельное", мы нигде не видим, не находим в нашем чувственном опыте. Для Анаксимандра, напротив того, его "беспредельное" несомненно соединялось с чувственным представлением "всеобъемлющего" пространства. Но это последнее не

является ему абсолютной пустотой: он и его представляет себе телом, своего рода материей — то разреженной, то уплотненной; оно не отличается от того, что его наполняет. Пространство, наполненное воздухом и эфиром, и есть протяженная космическая масса. "Ясно, — говорит Феофраст, — что, наблюдая взаимное превращение четырех стихий друг в друга, он не считал возможным признавать за субстанцию какую-либо одну из них, но признал за такую субстанцию нечто другое наряду с ними". О "четырёх стихиях" речи еще не было во времена Анаксимандра, но те превращения вещества, которые он наблюдал, заставили его признать общую субстанцию его, отличную от частных форм. Из воды поднимаются воздушные испарения, часть которых разрежается в эфир, а другая сгущается в облака и тучи, из которых сверкает молния и падает дождь.

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

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

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

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

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

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

возвращаются к своим элементам. Но эти последние поглощаются беспредельным, в недрах которого рождаются и уничтожаются бесчисленные миры.

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

### **Анаксимен**

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

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

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

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

Идея древних ионийцев не умирала и после того, как философия перешла к более зрелым формам. С представлением стихийной основы сущего в качестве абсолютного начала мы встречаемся и в V столетии. Гиппон считал основной стихией мироздания воду, или, вернее, влажность ( $\nu\rho\omega\nu$ ). Идей, следуя Анаксимену, признавал началом воздух, точно так же как и Диоген Аполлонийский, живший во 2-й половине V века, наиболее известный из философов этого направления. Он боролся с другими философскими учениями, признававшими основной дуализм материи и духа, стараясь доказать единство основной стихии, "как первой причины и сущности мира".

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

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

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

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

Гераклит, наоборот, утверждал, что вся суть истины — в вечном пламени жизни, в вечно-живом процессе обособления противоположностей. Жизнь есть процесс, происхождение, движение, изменение; и причина мира, полнота бытия есть жизнь, которая постоянно переходит в новые и новые формы в своем вечном творческом течении. Все течет и ни в чем нет постоянства; стихийная первооснова рождает все вещи, чтобы поглощать их в себя, и поглощает их, чтобы вновь их произвести.

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

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

## Глава IV Пифагор и пифагорейцы

### Источники

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

Пифагорейская философия — или, точнее, совокупность учений, носивших это название — тянется с IV в. до Р. Х., вплоть до неоплатонизма, в котором она растворяется в III в. нашей эры. Неудивительно, что она изменяла свое первоначальное значение в течение столь долгих веков. Первые два века приходится на развитие старопифагорейской школы, причем уже за этот период в ее среде намечаются значительные разногласия или различия. Затем, во второй половине IV в., пифагорейское учение поглощается платонизмом, а сама школа продолжает существовать в виде мистической секты или религиозного союза, в котором научная деятельность теряется — сохраняется лишь обрядность и суеверное постничество, над которым потешаются комики. Наконец, начиная с II в. пифагорейство возрождается вновь, но это "неопифагорейство" есть в сущности совершенно новое учение, стремящееся примирить сначала Платона, Аристотеля и стоиков в сборной системе, которая выдается за подлинную философию Пифагора, вкладывается в якобы древние пифагорейские символы и развивается в целой литературе подложных сочинений, приписываемых Пифагору и ближайшим его ученикам. Почти все пифагорейские произведения, дошедшие до нас во фрагментах или известные хотя бы по заглавиям, принадлежат именно к этой апокрифической литературе. Таковы, например, фрагменты из мнимого сочинения Архита, тарентского стратега, современника и друга Платона: "кухонный" дорийский язык этих фрагментов и их аристотелевская терминология достаточно обличают их фабрикацию. Труднее высказаться относительно фрагментов, приписываемых Филолаю, который якобы впервые составил письменное изложение Пифагоровой философии: несмотря на сомнения некоторых критиков, их легче объяснить, допуская их подлинность, нежели отвергая ее. Таким образом, разбираясь в позднейших свидетельствах или источниках, касающихся пифагорейского учения, мы должны тщательно различать позднейшие наслоения неопифагорейства (со II в.) и платонизма. Большое значение имеют для нас свидетельства Платона, Спевсиппа (Diels, *Fragmente*, 245), Аристотеля и его ближайших учеников, в особенности Феофраста, дошедшие до нас через посредство доксогографов. Однако и эти свидетельства не могли иметь точных сведений о начале учения: они могли знать Филолая или Архита, которому Аристотель посвятил особое сочинение, но то, что Аристотель говорит о начале учения (M. I, 5), показывает, что он и не претендует знать, чему учил сам Пифагор, который, по преданию самой школы, не оставил письменного изложения своего учения. О степени различия и отклонения в области учения мы можем судить на том основании, что такие оригинальные и своеобразные мыслители, как Парменид и Эмпедокл, принадлежали к пифагорейскому союзу: это не мешало им выступить каждому со своим учением, которое никто не назовет пифагорейским. Между тем они выступили со своими сочинениями, во всяком случае, ранее Филолая, а их сочинения ценны и для истории раннего пифагорейства, поскольку в них можно проследить его влияния.

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

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

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

### **Пифагор и его союз**

Пифагор, сын Мнесарха, уроженец острова Самос, прославился уже среди современников как религиозный учитель, ученый и философ, превосходивший всех своими познаниями. "Многознание уму не научает, — говорит Гераклит, — иначе бы оно научило Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея" (fr. 40); в другом отрывке он говорит, что "Пифагор более всех подвизался в учености и сочинил свою премудрость — много-знание и злохудожество". Позднейшие предания много говорят о путешествиях Пифагора, но ничего достоверного о них мы не знаем; более остального вероятно еще его путешествие в Египет. То же следует сказать и относительно тех учителей, которых ему приписывали: вероятно только его знакомство с учением Анаксимандра, а может быть, и других представителей милетской школы; возможно также, что он был знаком с учением Ферекида, хотя нам и неясно, чему он мог научиться из его мифологической космогонии. Приблизительно около 530 г. Пифагор Переселился в Кротон, важный культурный центр Великой Греции (Ю. Италии), где он основал союз, носивший его имя. Пифагорейские мистерии уже в древности сближались с орфическими — настолько, что уже Геродот не различал между ними (II, 81); как уже сказано, есть основание предполагать, что орфики частью заимствовали у пифагорейцев некоторые свои учения, частью же могли и сами оказать на них некоторое влияние. Переселение Пифагора могло быть вызвано его связью с местными орфиками или же тиранией Поликрата, который не мог допустить деятельности тайного общества, преследующего не только религиозные, но и политические цели, каким несомненно был пифагорейский союз. Политикой и религией деятельность союза, однако, не ограничивалась: союз был философской школой, а Пифагор — один из величайших греческих мыслителей (Herod. IV, *Πυθαγόρου οὐχ ἀσθενεῖα τοῦ σοφιοῦ τῆς Πυθαγοῦλας*) создатель научной геометрии, теории чисел, учения о гармонии и основатель оригинального философского мирозерцания, видевший во Вселенной царство математических законов.

В Пифагоре видели то исключительно религиозного реформатора, мистика или пророка, то моралиста и политического организатора, то исключительно ученого и философа. Уже у древних можно найти отголоски этих мнений, если разбраться в различных наслоениях преданий, вошедших в биографии Ямвлиха, Порфирия и Диогена Лаэртского. Между тем оригинальность Пифагора сказывалась, по-видимому, именно в своеобразном соединении различных сторон духовной деятельности, в основании нового, особенного "образа жизни": его союз был в одно и то же время церковью, философской школой и политической *гетерией*, распространившейся далеко за пределы Кротона. По всем данным, союз этот был довольно многочисленным, и члены его деятельно вмешивались в политическую жизнь. В самом Кротоне еще при Пифагоре союз вызвал сильную оппозицию, во главе которой встал некий демагог Ки-лон. Пифагор был вынужден удалиться в Метапонт, где и умер — неизвестно, в V или VI веке. После его смерти политическая деятельность союза не прекращается. Парменид был политическим деятелем в Элее, ученик его Зенон пал мучеником за свободу родного города, Эмпедокл Агригентский был демагогом, борцом против тирании. Приблизительно во второй половине V в. в Южной Италии произошел разгром пифагорейского союза. Странники Килона подожгли дом атлета Милона Кротонского, где были собраны пифагорейцы; из них спаслись будто бы двое — Архит и Лисис, бывший впоследствии в Фивах учителем Эпа-минонда. Так как этот последний родился только приблиз. в 420 году, то ясно, что разгром союза, о котором идет речь, мог произойти лишь во второй половине V в. Из Кротона движение против союза быстро распространилось и по другим городам, захватив и Метапонт, что уже само по себе указывает на политическое значение союза, ставшего жертвою настоящего заговора. "Повсюду в Великой Греции, — говорит Полибий (II, 39), — соборания пифагорейцев были сожжены, и так как, естественно, *таким образом погибли первые люди в каждом городе*, то отсюда повсеместно произошли величайшие потрясения государственного строя, и города переполнились убийством, усобицей и всяческой смутой". Остатки пифагорейцев рассеялись; иные переселились в Грецию, как, например, Лисис и Филолай, гостившие в Фивах в конце V в. Смуты прекратились лишь при помощи посредничества посланцев из Ахеи, — Кротон был ахейской колонией. Пифагорейцы снова вернулись в итальянскую родину и вновь достигли значительного влияния. Филолай будто бы был убит по подозрению в заговоре с целью захватить власть.

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

Таким образом борьба против тирании и столкновение с демократией — вот характерные черты пифагорейской политики; пифагорейский союз является аристократической гетерией, организованной Пифагором на чужбине, среди демократического общества южноиталийских колоний. Это важное историческое указание, бросающее свет на деятельность Пифагора. Его цель состояла, по-видимому, в том, чтобы *создать* новую аристократию — образовать *господство лучших* посредством *религиозного союза и воспитания* в философской школе. Союз Пифагора впоследствии внушил Платону его идеал государства, управляемого философами. Но, во всяком случае, замысел Пифагора, о широте которого мы теперь

судить не можем, оказался более практичным, осуществимым: ему удалось на деле сплотить могущественную умственную аристократию, в состав которой вошли выдающиеся политические деятели, ученые, философы, врачи, атлеты, подобно Милону. Достоин внимания, что и женщины допускались в союз. Идеал этой аристократии есть прежде всего этический идеал, и можно думать, что Аристоксен, ученик Аристотеля, знавший "последних пифагорейцев" философов, дает приблизительно верное изображение их нравственных тенденций. Для человеческого общества нет зла хуже безначалия, и для спасения общества необходимо существование правителей. От правящих требуется *просвещение и гуманность*, человеколюбие, от управляемых — не только повиновение, но и почтение к старшим, к правящим, почитание отечественных богов и отечественных законов, почитание родителей и правителей: вот нравственно-религиозная основа нормального общества. Но для того, чтобы достойно и успешно делать свое государственное дело, правящие должны быть действительно лучшими людьми — не по рождению, а по доблести, силе, разуму, по развитию своих способностей и добродетелей. И отсюда требование воспитания, религиозного, умственного и нравственного, которое осуществляется в союзе. Мистический культ, в который члены посвящались после определенного послушничества, общие трапезы, общие занятия музыкой и гимнастикой и научные занятия соединяли пифагорейцев помимо тех общих политических целей, которые они преследовали. Здесь впервые осуществляется своеобразный идеал высшей жизни, свойственный в известной мере и всем позднейшим философским идеалам древности, — жизни, проводимой в замкнутом кругу избранных друзей, соединенных общностью духовных интересов, отдавших всецело совместному исканию истины и заботе о совершенствовании, о гармоническом развитии своих духовных, умственных и физических сил. В философских школах древности развивались самые сильные узы дружбы: нигде не ценили ее так высоко, нигде не отдавались ей с таким пафосом, находя в ней одно из высших благ человеческой жизни; то был восторг перед почувствованным высшим благородством, духовной красотой человеческой личности. Впоследствии Платон художественно изображает нам этот восторженный пафос, доходящий иногда до болезненных уклонений. Аристотель даст замечательно тонкую и возвышенную этическую оценку дружбы, и сами эпикурейцы прославились ее культом. Но первым союзом, церковью друзей был пифагорейский союз. И в преданиях школы сохранились имена истинных героев дружбы, о которых повествует Аристоксен у Ямвлиха (V. Pyth., 233-239), — сюда относится, между прочим, сказание о дружбе Дамона и Финтия, вдохновившее Шиллера.

Пифагор был *учителем жизни*, и еще во дни Платона популярность его и его последователей связывалась преимущественно с тем новым "образом жизни" (πυθαγορείου τροπῆς τοῦ βίου), к которому они держались (Resp. X, 600 B). Школа была своего рода религиозным орденом, и основатель его уже в V веке пользовался высшим религиозным авторитетом, изображался каким-то "сверхчеловеком", обладающим особою мудростью и прозорливостью (ср. Эмпедокл, fr. 129). То немногое, что мы знаем о его религиозном учении, заставляет сблизить его с орфиками, хотя, по-видимому, главным божеством союза был *Аполлон* и хотя возможно, что учение о душепереселении было заимствовано орфиками от Пифагора. Во всяком случае, и здесь, и там религиозную цель служит *спасение души*. Эта последняя есть бессмертное демоническое существо, падшее в земной мир и, в наказание, заключенное "под стражу", в "темницу" тела. Душа не имеет необходимого отношения к телу, в котором она живет; она может переселяться и в другие тела. По смерти, разлучившись с телом, душа получает возмездие в загробном мире; а по истечении определенного срока воплощается вновь в каком-нибудь человеческом или даже животном теле, — возренье, которое осмеивает уже Ксенофан (fr. 7). Старинные легенды повествуют о том, что Пифагор обладает памятью своих предшествовавших воплощений и, по-видимому, представления о таком чудесном анамнезе (воспоминании) были распространены в пифагорейских кругах V в. (ср. Эмпедокла, fr. 117).

С этими верованиями, как и у орфиков, связывался особый *культ*, состоявший из таинственных обрядов и очищений, особенный "пифагорейский образ жизни", налагавший на членов союза ряд обрядовых предписаний — воздержание от мясной пищи, от бобов, от некоторых рыб и шерстяной одежды и вообще соблюдение особого рода ритуальной "чистоты". Правда, нет основания приписывать самому Пифагору всю совокупность аскетических правил и ритуальных суеверий, соблюдавшихся впоследствии его школой: по-видимому, здесь влияние орфиков было очень значительно и впоследствии, когда научная и политическая жизнь союза заглохла. Но, с другой стороны, известные "символы" связывались со всеми тайными культами. Спасение души посредством таинственного очищения и посвящения, очевидно, играло первенствующую роль и в ранних пифагорейских мистериях: освобождение от душескитания, приобщение бессмертию богов было главной целью, а средством служило не одно нравственное, но прежде всего ритуальное очищение. В какой мере требовал Пифагор воздержания от мясной пищи, которое строго соблюдалось его последователями, — сказать трудно [По Ямвлиху, он воздерживался лишь от мяса тех животных, которые не приносятся в жертву Олимпийским богам (человеческая душа не переселяется вύσσια ζῦα — животных, годных для жертвы, V, Pyth., 85).], но, по-видимому, уже он требовал жалости к животным, обосновывая это требование учением о душе-переселении.

От религии Пифагора перейдем к его философии и рассмотрим, в чем заключались основы пифагорейского мирозерцания. "Он был первый, давший философии ее название и назвавший себя философом", говорит Диоген (ргоοет. 12) [Зенон, ученик Парменида, полемизировавший с пифагорейцами, озаглавил свое сочинение, направленное, по-видимому, против их учения, — "против философов", что подтверждает это предание. Другой вопрос, все ли члены союза были "философами"?]. Как ни трудно говорить о такой неопределенной величине, как "философия Пифагора", мы полагаем, что вся история его школы делается непонятно, если мы вместе с некоторыми современными критиками откажемся видеть в этом "первом из философов" что-либо иное, кроме знахаря, и отвергнем предания, правда, может быть, недостаточно ранние, но все же дающие хотя бы правдоподобный ответ на вопрос о том, в чем состояла "многоученость" Пифагора и та "история", или научное знание, в котором он, по свидетельству Гераклита, превосходил современников и предшественников.

## Философские начала пифагорейцев

### а) Математическое мирообъяснение

По свидетельству Евдема, Пифагор впервые обратил занятия геометрией в действительную науку, рассмотревши ее начала с высшей точки зрения и исследовав ее теоремы умозрительным путем. Он создал учение о несоизмеримости и пяти правильных телах. Ему же приписывается теорема, носящая его имя, о квадратах сторон прямоугольного треугольника. Он является таким образом основателем дедуктивной геометрии. "Историей" Пифагора была прежде всего геометрия [Jambl. de V. P., *Ἐξαλείτο δὲ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ιστορίᾳ*]. Еще более занимался Пифагор арифметикой, или *теорией чисел*, которая также от него ведет свое начало: ему приписывается учение о четных и нечетных числах, о квадратных и гармонических числах. Далее, Пифагору же приписывается первое применение математики к музыке, т. е. открытие законов музыкальной гармонии. Наконец, как мы увидим, есть основание думать, что Пифагору не были чужды и астрономические наблюдения и умозрения в духе его предшественников милетской школы. В какой мере все это достоверно и в какой степени труды последователей и учеников приписываются самому учителю — ответить трудно. Во всяком случае, все направление школы предполагает *открытие научной геометрии, занятия теорией чисел и попытку объяснить природу путем приложения геометрии и арифметики к физике*. В этом — суть пифагорейства, и его начальный научно-философский замысел всего естественнее возводить к отцу научной математики, Пифагору.

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

Итак, пифагорейцы впервые занялись математикой и открыли в ней путь безусловно достоверного научного знания. Первые лучи научной истины не могли не поразить умов, не ослепить непривычного глаза. Орган научного познания найден: не есть ли математика и принцип математики, число, — ключ к познанию всего сущего? "Природа числа дает знание, руководство, поучение всякому во всякой вещи, сомнительной или неизвестной, — говорит Филолай. — Ибо ни одна из вещей не была бы ясной ни для кого, ни сама по себе, ни по отношению к другим, если бы не было числа и того, что ему присуще" (fr. 11). Древние поэты верили в объективный закон, царствующий в мире: мир есть *устроенное* целое, лад или строй — "*космос*", термин, по преданию, опять-таки введенный в употребление Пифагором. Задача философа в том, чтобы понять этот строй Вселенной и его законы, и математика дает ключ к такому пониманию. Весь протяженный мир, мир тел подчинен законам геометрии, поскольку геометрически определяется форма тел и их пространственные отношения. Далее, не наблюдаем ли мы математические законности в области астрономических явлений? И не сталкиваемся ли мы с такими законностями в непротяженном мире звуков? Открытие гармонических интервалов блистательно подтверждало пифагорейскую гипотезу, если не внушало ее собою: не только отношения величин, но и отношения качеств определяются математически, допускают числовое выражение. Качественные различия сводятся к количественным. Отсюда вывод — "все небо есть гармония и число"; все факты, соответствующие этому воззрению, подбираются и "гармонизируются", все недочеты восполняются для придания стройности системе.

### б) Числа

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

Каким образом пифагорейцы проглядели в вещах тот качественный остаток, который остается в них за вычетом всего количественного? Очевидно, им приходилось приписывать числам качественные свойства. Мы уже видели, что "данная особенность чисел являлась им как справедливость, другая — как разум или душа" и т. д.; единица есть начало числа, причина единства или единения, двоица — начало множества, разделения, триединство — первое проявление единства во множестве; 4 и 7, как средние пропорциональные числа между 1 и 10, являются числами или началами пропорциональными вообще, а следовательно, гармонии, здоровья, справедливости; "четверица" заключает в себе полноту числа, определяется как его "источник и корень", скрывая в себе всю декаду ( $1+2+3+4=10$ ). О тайных свойствах этой последней писали Филолай и Архит; сила ее "всесовершенна и вседейственна", она есть начало и глава божеской, и небесной, и че-

ловческой жизни [Филолай, fr. 11. Ср. фрагмент Спевсиппа у Дильса, 245, и у Tannery, "Hist, de la science hellene". 374. Пифагореец Пророс, современник Платона, писал о "седмиче"]. Было бы бесполезно перечислять здесь все умозрения о силе и качествах отдельных чисел, тем более что здесь труднее всего различать древние предания от напластований позднейшего мистицизма. Отметим, что числами определяется и сама внешняя форма предметов: так, единица соответствует точке, 2 — линии, а 3 — плоскости, поскольку линия определяется двумя, а плоскость — тремя точками; на том же основании 4 соответствует первому геометрическому телу, пирамиде, и постольку служит началом телесности и т. д. Аристотель говорит о некоем пифагорейце Эврите, который будто бы определял число того или другого предмета, растения или животного, обозначая его фигуру фишками и потом подсчитывая эти фишки (Met., XIV, 5, 1092 b 8).

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

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

### с) Геометрическое объяснение

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

Мы видели, что предшественник Пифагора Анаксимандр признавал началом всего беспредельное: мир сложился из нескольких основных противоположностей, заключавшихся в беспредельном пространстве и снова разрешающихся в него в процессе вечного движения. По учению пифагорейцев, из одного беспредельного нельзя объяснить определенное устройство, определенные формы вещей, существующих раздельно. Учение Анаксимандра исходило из представления неограниченного, беспредельного пространства как основного начала всего вещественного мира, всего существующего. Но из одного пространства нельзя объяснить ни физических, ни даже геометрических тел. Тело ограничивается плоскостями, плоскости линиями, линии точками, образующими предел (*περαζ*) линии. И таким образом все в мире составлено из "пределов и беспредельностей", т. е. из границ и того, что само по себе не ограничено, но ограничивается ими. "Природа, находящаяся в космосе (мировом порядке), — говорит Филолай (fr. 1), — гармонически слажена из беспредельного и определяющего; так устроен весь космос и все, что в нем". Этими словами Филолай начинает свое сочинение.

"Предел" и "беспредельное", или неограниченное, суть элементы всего существующего, — не только всех пространственных величин, но и самих чисел. При этом у Филолая и "пифагорейцев" Аристотеля мы находим странное отождествление "предела" с "нечетным", а беспредельного или неограниченного — с четным числом, началом неопределенного множества и делимости. "Пифагорейцы утверждают, что находящееся за пределами неба есть беспредельное... и что беспредельное есть четное... ибо, будучи включено и ограничено пределом нечетного числа, оно сообщает вещам беспредельность" (Ag., Phys., III, 4, 203 a 1). Чтобы уяснить себе это смешение арифметического и геометрического, обратимся к другим текстам. "Пифагорейцы утверждают, что существует пустота и что она входит в самое небо, поскольку оно вдыхает в себя и пустоту из беспредельного духа (дыхания); эта пустота различает элементы, так что она служит причиной различения и некоторого разделения среди непрерывного. И это есть первое в области чисел, ибо пустота различает их природу" (ib., IV, 6, 213 b 22). Таким образом мир представляется окруженным воздушной бездной, которую он в себя вдыхает, — древнее воззрение, начало которого можно искать у ранее Пифагора, у милетских физиков. Если бы мир не вдыхал в себя этой воздушной "пустоты", в нем бы не было пустых промежутков; все сливалось бы в сплошной непрерывности, в безразличном единстве. Единство борется с беспредельностью, которую оно в себя втягивает, и результатом взаимодействия обоих начал является "число", определенное множество: так объяснили пифагорейцы Аристотеля происхождение всех вещей. Как только первоначальное "единое" сложилось неизвестно каким образом среди беспредельного, ближайшие части этого беспредельного были тотчас же стянуты и ограничены силою предела (Met., XIV, 3, 1091 a 14). Вдыхая в себя такую "беспредельность", единое образует внутри себя определенное место, разделяется пустыми промежутками, которые дробят его на отдельные друг от друга части, — протяженные единицы. "Это есть первое в области чисел", которые возникают таким образом одновременно с протяженными величинами, с телами вообще: они не отличаются от самих вещей, от того, что они счисляют. На этом особенно настаивает Аристотель: небо состоит из чисел, природа, чувственные вещи состоят из чисел. Правда, это поясняется тем, что элементы числа суть элементы всех вещей, а эти элементы суть, как мы только что видели, предел и беспредельное (или ограниченное или неограниченное). Особенности пифагорейцев, по словам Аристотеля, состояла в том, что "предельное, или беспредельное, или единое не являлись им предикатами каких-нибудь других сущностей, например, огня, земли или тому подобных вещей, но само беспредельное, или само единое они принимали за сущность того, о чем оно сказывается, вследствие чего они и признавали, что число есть сущность вещей" (ib., I, 5, 987 a 13).

#### d) Таблица противоположностей

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

предел и беспредельное  
нечет и чет  
единство и множество  
правое и левое  
самец и самка  
покоящееся и движущееся  
прямое и кривое  
свет и тьма  
добро и зло  
квадрат и продолговатый четырехугольник.

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

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

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

Противоположные и разнородные начала не могли бы войти в стройное целое Вселенной, "если бы не наступила гармония, каким бы образом она ни возникла" (fr. 6). Музыкальная гармония, или согласие различных тонов является пифагорейцам лишь как бы случаем всемирной гармонии, ее звуковым выражением. Музыкальная гармония определяется числовыми отношениями; Филолай тут же их приводит: отношение тонов кварты = 3:4; квинты = 2:3; октавы = 1:2 [По свидетельству Аристоксена, из восьми "симфоний", установленных позднейшими теоретиками, его предшественники касались лишь кварты, квинты и октавы (Aristox., Harm., I, 20; II, 45). Однако Архит определил соотношение тонов в гаммах энгармонической, хроматической и диатонической.]. Октава и называется "гармонией": в этой "гармонии" раскрывается тайна внутреннего согласия одного и двух, единого и двойцы, чета и нечета. И это единство в разнородном, согласие в различии, которое наблюдается в музыкальной гармонии, раскрывается и во всей Вселенной: "все небо есть гармония и число". Повторяем, у пифагорейцев было несомненно несколько попыток мирообъяснения: "природа требует не человеческого, а божественного разума", говорит Филолай (ib.); достоверность относительно невидимого и относительно видимого доступна лишь богам; нам, людям, дано лишь предположение, говорит Алкмеон (Diog., VIII, 83). Лишь в области математики, в области числа мы имеем свет высшего божественного знания, исключаяющего ложь (Phil., fr. 11); через число поэтому мы должны познавать все сущее, ибо все конкретные вещь суть лишь как бы подобие того, что мы находим в области чисел.

#### Космология пифагорейцев

Мы уже видели, что мир слагается из величин, из предела и беспредельного. Он представляется сферой, носящейся в беспредельной пустоте и "вдыхающей" ее в себя. Первоначальное *единое*, возникнув среди беспредельного, втягивает

его в себя и тем самым распространяется и расчленяется: в нем образуются пустые промежутки, множество и движение. Так возникают мировое пространство и мировые тела, мировое движение, а с ним вместе и само время. "Космос един и начал образовываться от центра", — говорит Филолай (17). В середине его находится огонь — очаг Вселенной. Втягивая в себя беспредельное, огонь образует в себе пустоту, отделяющую центр от окружности — от периферического огня, окружающего небо неподвижных звезд ( $\tau\upsilon\rho\ \epsilon\tau\epsilon\rho\nu\ \alpha\nu\omicron\tau\alpha\tau\omega\ \tau\omicron\ \lambda\epsilon\rho\iota\epsilon\chi\omicron\nu$ ). Центральный огонь Филолай называет Гестией (очагом Вселенной, домом Зевса, матерью богов или алтарем, связью и мерой природы) [Aet. II, 7 Dox. 336 (вероятно, свидетельство Феофраста)]. Вокруг него ведут свои хороводы десять божественных тел: небо неподвижных звезд, пять планет, под ними солнце, луна, земля, а под землей "противоземие" — особая десятая планета, которую пифагорейцы принимали для круглого счета, в виду божественности декады. При ее помощи объясняли лунные затмения; впоследствии, однако, ее заменяли "кометой", в которой усматривали десятую планету (Arist. Meteor. I, 6, 324 b 29).

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

Как ни наивны эти представления, непосредственно примыкающие к воззрениям Анаксимандра, пифагорейская астрономия делает важный шаг вперед. Она перестает быть геоцентрической, и если мы не находим в ней учения о вращении земли вокруг своей оси, то все же суточное вращение земли вокруг воображаемого центра, о котором говорит Филолай, являлось значительным приближением к истине: суточное обращение всего неба вокруг земли было признано кажущимся, центральное положение земли и ее неподвижность были отвергнуты. Это привело пифагорейцев IV в., сиракузян Гикета и Экфанта, к гениальной догадке о вращении земли вокруг своей оси. Далее, еще задолго до Филолая пифагорейцы признавали круглую форму земли — воззрение, которое опять-таки встречается у Парменида. Солнечные затмения объяснялись прохождением луны между солнцем и землей, изменения времен года — наклонным положением земной орбиты по отношению к солнечной. Своеобразно старинное представление о "гармонии сфер"; прозрачные круги или сферы, к которым прикреплены планеты, разделяются между собою промежутками, которые относятся друг к другу как интервалы тонов октавы. Всякое быстро движущееся тело издает звук, высота которого соответствует скорости движения; поэтому и планеты или их сферы звучат в своем движении и производят созвучие, являясь как бы семью группами небесного гептахорда. Эта гармония сфер не различается нашим слухом, потому что она звучит непрерывно. Замечательно, что согласно этой теории речь идет лишь о семи планетах, нижней из которых является луна. О "противоземии" здесь еще нет речи, и земля все еще остается неподвижной — по-видимому, наиболее древнее представление [См. Zeller, I, 430 сл. Филолай, который говорит о десяти небесных телах, по-видимому, обходит "гармонию сфер" молчанием. Древнее учение о гармонии знало лишь семь тонов гептахорда (точнее, пять тонов и два полутона). Земля остается неподвижной среди вращающихся небесных сфер еще у Парменида (начало V в.).]. У Филолая мировое целое делится на три части: божественный *Олимп*, верхняя область, обнимающая небо неподвижных звезд, *космос* — место правильного и равномерного движения планет, солнца и луны, и наконец, *уран* или небо, — третья, *подлунная* область изменчивого, беспорядочного движения. Но мы не будем далее останавливаться на подробностях пифагорейской космологии.

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

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

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

рейскими мотивами, описывает, как души, следуя за богами, поднимаются на свод небесный, созерцая горную, сверхнебесную красоту, между тем как одна Гестия остается в доме богов; иные из этих душ падают на землю, с тем чтобы, по истечении более или менее продолжительного периода, вернуться на небеса.

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

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

### Общие выводы

Подводя итог этой философии, испытавшей столь продолжительное развитие, мы должны отказаться от претензии провести точное разграничение между первоначальным ее содержанием и позднейшими наслоениями. Но, во всяком случае, судьба ее несколько напоминает саму пифагорейскую космогонию: первоначальное ядро учения развивается, вдыхая в себя посторонние, новые элементы, но вместе претворяя их, подчиняя их основной тенденции учения. Требование математического мирообъяснения, давшее такой сильный толчок математике и ее приложениям в физике, представляется нам основным требованием; учения о пределе и беспредельном, четном и нечетном, о том, что все небо есть гармония и число, о дыхании мира, из которого рождается пространство и время, о гармонии сфер, о круглой форме земли, наконец, религиозное учение — вот элементы, которые представляются нам первоначальными. Происхождение философии числа обуславливается сложными мотивами — научно-философскими и мистическими. Успехи математических знаний заставили пифагорейцев искать в математике ключ к познанию сущего; но независимо от этого мотива, на который указывает Аристотель, следует иметь в виду, что мистическая символика чисел, столь пышно расцветшая впоследствии, имела несомненное влияние и на самое возникновение учения. Психологические и исторические корни этой мистики чисел весьма глубоки: стоит вспомнить многочисленные верования, связанные с числами семь, три, девять, четыре и т. д. у множества народов, во множестве обрядов, у множества мистиков, причем числа получают звание каких-то магических, каббалистических символов, созерцание которых нередко сообщает тайное высшее ведение. Далее, числа могут служить и философскими символами монизма, дуализма, всеединства или единства во множестве. Для пифагорейцев число именно служило символом такого всеединства — символ единообразия, закономерности Вселенной. Эта закономерность предполагается, утверждается, постулируется в этом символе более, нежели она доказывается, нежели она была доказуема: "природа вещей доступна не человеческому, а божественному разумению", но философия постулирует это совершенное, цельное знание. То истинное знание, которое доступно человеку, есть знание математическое, раскрывающееся в отдельных теоремах геометрии, в теории чисел, в математической физике. Следовательно, совершенное, божественное знание есть универсальное математическое знание: мир познаваем посредством "числа" — значит "число" есть начало всех вещей. И дальнейшее развитие пифагорейства сводится, с одной стороны, к плодотворному развитию математики, математической физики и астрономии, с другой — к ряду попыток осуществить постулат целостного миро-объяснения из математических начал: здесь вместо доказанных и опознанных математических истин приходилось довольствоваться арифметическими и геометрическими *символами*. Три обстоятельства благоприятствовали развитию и продолжительному существованию пифагорейства: успехи математических знаний и их приложения в области гармонии и механики; удобство символика, допускавшей различные толкования и более постулировавшей, нежели доказывавшей философские положения; наконец, сама организация союза, о которой мы говорили.

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

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

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

## Глава V Гераклит

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

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

Ненависть Гераклита к демократии есть черта историческая, оставившая следы в уцелевших фрагментах его книги. Он протестует против господства толпы, против тирании большинства: "для меня один — десять тысяч, если он лучший" (fr. 49), говорит он; "закон — слушаться совета одного" (fr. 33); "эфессянам стоило бы перевешать у себя всех совершеннолетних за то, что они изгнали лучшего из своей среды — Гермодора, говоря: из нас ни единый да не будет наилучшим, а коли нет, так пусть (будет) в другом месте и у других" (121). Но в аристократизме Гераклита говорит не одно личное раздражение или сословный предрассудок, а убеждение, которое мы находим и у многих других "лучших" людей Греции: он убежден, что власть должна принадлежать по праву немногим "лучшим", а не большинству худших: этого требует общее благо и высшая справедливость. *Неравенство* представляется Гераклиту общим естественным законом, и эгалитарные стремления толпы, которая не терпит превосходства, являюся ему преступными и достойными казни.

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

Поэтому ложны все человеческие суждения о добре и зле, о правде, о природе вещей; ложны их мнения и оценки, которые определяются ходячими воззрениями толпы; ложны их религиозные верования, внушенные суеверием или рассказами невежественных аэдов, повторяющих Гомера и Гесиода.

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

### Гераклит как философский писатель

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

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

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

### **Философия мирового процесса.**

#### **Закон всеобщего изменения**

Первым положением философии Гераклита является закон всеобщего изменения или движения: "все течет ( πάντα ρεῖ ), "все движется и ничто не пребывает" — таков общий закон всего бывающего. Все изменяется во времени. Движется небо; движутся стихии, поколения живых существ сменяют друг друга. В круговороте Вселенной нет ничего неизменного и неподвижного. "Нельзя войти дважды в одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и того же тела: наши тела текут, как ручьи", и вещество обновляется в них, как тот воздух, которым мы дышим. Изменение, происхождение, уничтожение представляют собой загадочный переход от небытия к бытию и от бытия к небытию: возникает нечто, чего не было, или обращается в ничто нечто такое, что было. В этом переходе небытия в бытие и обратно заключается парадокс, противоречие, непостижимое для человеческого рассудка. Сейчас, вслед за Гераклитом Парменид пытался разрешить это противоречие, признав абсолютную неизменность истинно сущего: небытия нет вовсе, значит нет перехода от небытия к бытию. Изменение, происхождение, уничтожение есть лишь нечто кажущееся, призрачное; точно так же учил он и относительно движения. По Гераклиту, наоборот, изменение, движение именно и есть подлинная форма бытия: нет ничего безусловно неизменного и неподвижного. Только нашим омертвевшим, грубым чувствам вещи кажутся таковыми, точно так же, как может казаться неподвижным поток или пламя огня. На деле все возникает и уничтожается: все вещи и сама Вселенная следуют этому закону. Единство возникновения и уничтожения в процессе всеобщего изменения является величайшим парадоксом: люди не могут понять этого "согласования разногласного", этого соединения противоположностей: смерть одного есть рождение другого и рождение одного — смерть другого в общем круговороте Вселенной. День и ночь, холод и зной, зима и лето, голод и насыщение, болезнь и здоровье переходят друг в друга: "все едино — одно из всего и все из одного". Жизнь и смерть, сон и бдение, молодость и старость, удовольствие и страдание суть состояния одного и того же существа, которые переходят одно в другое (fr. 88). И точно так же, как этот круговорот происходит в единичном существе и в ограниченный промежуток времени, так и в целом Вселенной, и в вечности совершается круг, в котором "конец сходится с началом". В единстве всеобщего течения все составляется и разлагается, приходит и уходит, возникает и уничтожается. Бог смерти, Аид, и бог жизни, Дионис, — один и тот же бог (fr. 15). "Бог есть день, ночь, зима, лето, война, мир, изобилие и голод. И он видоизменяется, подобно огню, когда он смешивается с курениями, и всякий дает ему название по своему желанию" (fr. 67).

Таким образом одно и то же божественное начало видоизменяется во всех формах бытия. Мы зовем его различными названиями, смотря по тому, в каких формах мы его воспринимаем, но в действительности оно одно во всех них, едино в самих противоположностях. Этого мало: всеединство деятельно осуществляется именно в вечном процессе изменения и движения, в котором, как у Анаксимандра, уничтожается всякое обособление или разделение. Сравнение с огнем, который меняет свой вид, смешиваясь с дымом жертвенного курения ( θυμῶφι ), здесь не случайно: то всеединство, из которого все возникает, которое все движет, все изменяет и "на все меняется", все превращает и во все обращается, определяется Гераклитом как "вечно живой" *огонь* — деятельная, божественная стихия. Оригинальная особенность Гераклита состоит в том, что он мыслит *сущее как процесс* и не может представить себе действительного бытия иначе, как в форме *бывания* ( γένεσις, Werden ). Огонь не есть качественно неизменная стихия, подобная стихиям других физиков: "все вещи *меняются* на огонь, и огонь *меняется* на все вещи, как товары на золото и золото на товары" (fr. 90). Огонь, как видимая форма *процесса горения*, является наиболее подходящим определением для стихии, которая понимается как вечный процесс. Вещи, формы сущего возникают и рассеиваются как клубы курящегося дыма; пребывает лишь огонь, "мерами воспламеняющийся и мерами угасающий" (fr. 30).

## Соотносительность противоположностей. Борьба и гармония

Всякий процесс есть переход от одного состояния или положения к другому. Без различающихся, противопоставляющихся друг другу состояний не было бы перехода между ними, не было бы процесса. Поэтому мировой процесс в одно и то же время полагает противоположности и соединяет их, переходя от одной к другой, в ритме вечного круговорота: всякая определенная конкретная форма бытия, обособляясь от прочих, противопоставляется прочим; но все противоположности *соотносительны друг другу*, — одна предполагает другую, уравнивает другую. Этой относительностью и объясняется "скрытая гармония" (fr. 54) в видимой розни противоположных сил и стремлений; ею объясняется то самовосстанавливающееся, "возвращающееся согласие", которое обуславливается напряжением взаимно уравнивающих друг друга противоположных сил: так, два конца натянутого лука в своем расходящемся стремлении производят согласное действие ( $\tau\alpha\lambda\iota\nu\tau\rho\lambda\omicron\zeta\ \alpha\rho\iota\ \beta\eta\ \omicron\chi\omega\sigma\tau\epsilon\rho\ \tau\omicron\zeta\omicron\upsilon\ \chi\alpha\iota\ \lambda\upsilon\rho\eta\zeta$ , fr. 51).

Таким образом закон всеобщего взаимного противопоставления или борьбы обуславливает как обособление вещей, так и гармонию целого, которая осуществляется в вечном движении. Все рождается борьбою, все разрушается ею же, все вещи обособляются и примиряются общей рознью, поскольку гармония целого предполагает взаимно уравнивающиеся стремления противоположных сил. "Должно знать, что война есть общее ( $\xi\theta\nu\nu\nu=\chi\omicron\nu\nu\nu$ , общий закон, ср. fr. 2δαι ετεροαι τψ ξυψψ) и что справедливость есть раздор, и что все возникает и уничтожается в силу раздора" (fr. 80). "Расходящееся сходится, и прекраснейшее согласие возникает из противоположностей, и все происходит в силу раздора" (fr. 8). Как строй человеческого общества, так и строй Вселенной имеет свое начало в войне: "война отец всего, царь всего; одних оказала богами, других — людьми; одних сделала рабами, а других свободными" (fr. 53).

Таков общий закон сущего: без борьбы, без противоположностей нечему соглашаться или соединяться, как без различия тонов нет гармонии. То "единое", из которого все происходит, включает в себе внутреннее основание для видимого различия и разделения вещей: "соединяются целое и нецелое, сходящееся и противоположное, согласное и несогласное, — и из всего одно и из одного все" (fr. 10). Гераклит порицает Гомера, сказавшего "да исчезнет раздор из среды богов и людей"; Гомер не понимает, что он молит о разрушении мира, ибо, если бы молитва его была услышана, все вещи уничтожились бы (Diels, Fr. § 12 A 22), всякие различия исчезли бы, все множество погрузилось бы в один пламень вечного огня. Раздор и борьба могут казаться нежелательными отдельным существам с их относительной точки зрения. Для Бога, который определяется как "война и мир", наши человеческие понятия о добре и зле, о справедливости или несправедливости не имеют силы. "У Бога все хорошо и добро и справедливо, а люди сочли одно несправедливым, а другое справедливым" (fr. 102) [Дильс и Вуатер извлекают этот фрагмент из схолий к Ил. IV, 4 (I, 69, 6 Sehrg.); по-видимому, однако, ps. Нирросг. περί οιατηζ I, 1 ближе к Гераклиту.]. Пусть люди не понимают, каким образом расходящееся сходится и противоположное соединяется, — в этом и состоит загадка Вселенной. Но эта загадка имеет свою отгадку, свое "Слово" или разумный смысл, без которого Вселенная не могла бы существовать.

## Неизменный закон Вселенной. Логос

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

"Единое" Гераклита, то единое, к которому сводится "все", определяется как "мудрое" ( $\tau\omicron\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu$ ), и высшая человеческая мудрость состоит в том, "чтобы познать разумную мысль ( $\nu\omicron\mu\eta$ ), могущую править всем через все" (fr. 41). Этот мир управляющий разум иногда получает у Гераклита специальное наименование, приобретающее в позднейшей греческой философии величайшее значение: он называет его *Логос* или *Слово* [Трудно передать этот греческий термин, буквально означающий "слово", одним равнозначимым русским выражением: ближе других "рассуждение", как в смысле "речь", "слово о чем-нибудь" (fr. 39, 87, 108), так и в смысле "разум" (fr. 115 и 2, ср. fr. 113,  $\xi\theta\nu\nu\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\alpha\sigma\iota\ \tau\omicron\ \phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ ) в смысле "отношение" ("в рассуждении" — в отношении fr. 4 а и 31). Некоторые ученые, как Schuster (Heraklit von Ephesus, 1873, 17) или Bumet (Early Greek Philosophy, 133, 13), признают *логос* лишь в смысле "речь" (argument, discourse etc.); но это едва ли возможно, как ввиду fr. 2 ( $\gamma\delta\alpha\ \omicron\omicron\gamma\omicron\zeta\ \xi\theta\nu\nu\nu\ \pi\rho\ \omicron\tau\iota\nu\ \omega\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta\ \epsilon\iota\delta\iota\ \phi\rho\nu\eta\sigma\epsilon\iota$ ), так и ввиду fr. 115, если только его можно приписать Гераклиту. Fr. 1 —  $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \epsilon\omicron\nu\tau\omicron\zeta\ \alpha\epsilon\nu$  — может означать "хотя рассуждение это *истинно* всегда"... (Bumet, I. c!). Противоположного мнения держится Целлер, I, 668, 2; Tannery, I, c. 171; A. Aall. Gesch. der Logosidee, 1896, I, 28-40; Diels, I. c., и др. Во всяком случае, само понятие всеобщего разумного закона, мысли или "единой мудрости" у Гераклита имеется, и хотя терминология его сбивчива, есть полное основание думать, что сам термин *логос* для обозначения мироправящего разумного начала был заимствован стоиками у Гераклита, а не приписан ему ими.]

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

"Истинное слово" убеждает нас, что все едино и что это "единое" разумно и божественно. Орфики называли свое всеединое божество Зевсом и в своем пантеизме подходили довольно близко к идее о соединении противоположностей. Гераклит, как бы в отличие от них, утверждает, что "единое мудрое одно; он и не хочет и хочет называться именем Зевса" (fr. 32): оно не допускает этого имени, поскольку оно отлично от Зевса мифологии или народной религии; и оно допускает его, поскольку Ζην (поэт. Зевс) значит "жизнь" ( $\zeta\eta\nu$ ): божество, божественное всеединство есть *жизнь* с точки зрения Гераклита [Fr. 32  $\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu\ \mu\omicron\nu\nu\nu\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\i\ \omicron\nu\chi\ \epsilon\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota\ \chi\alpha\iota\ \epsilon\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota\ \text{Ζηνο}\zeta\ \omicron\nu\omicron\mu\alpha$ . Comperz Zu Heraklit's Lehre (1877) д-

лагает соединить этот фрагмент с fr. 41 (Вуф. 19), который он вставляет между словами  $\mu\iota\sigma\mu\iota\omicron\nu$  и  $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ .]. Далее, мы находим у него положение, где он еще решительнее указывает свое отличие от всех предшественников — милетских физиков, орфиков, Ксенофана: "чьих слов я ни слышал, никто не дошел до того, чтобы познать, что мудрое есть от всего отрешенное" ( $\alpha\tau\iota\sigma\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \chi\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , fr. 108) Таким образом божественный разум или божество признается здесь не только как *всеединое*, но и как *отрешенное* от всего; оно, стало быть, и *едино* со всем, и вместе *отрешено* от всего; и *тождественно* с целым Вселенной *отлично* от нее, — "имманентно" и вместе "трансцендентно", как сказал бы современный философ. Как соединяются эти противоположные определения в уме Гераклита, мы в точности не знаем. Вопрос уясняется, однако, если рассмотреть, как философ представлял себе отношение всеединого разумного начала к *природе* и к *человеку*.

### Физика Гераклита.

#### Круговорот вещества

Физика Гераклита или то, что можно назвать этим именем, не представляет научного интереса, какой имели ранние попытки милетских ученых или Пифагора. Это только иллюстрация его учения о всеединстве сущего в вечном круговороте бытия. Как мы уже видели, в отличие от других физиков, признающих свои стихии качественно неизменными элементами мироздания, Гераклит учит, что его огонь изменяется качественно ( $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$ ), "обменивается" на вещи, "как золото на товары" (fr. 90), причем эти вещи являются как бы его эквивалентами. Огонь, угасая, обращается в воду и через нее в землю, чтобы затем, воспламеняясь, переходит из земли в воду, испарение и огонь: "этот строй, один и тот же для всех вещей, не создал никто из богов или людей, но был всегда и будет вечно живой огонь, воспламеняющийся определенными мерами (μετρα) и угасающий определенными мерами" (fr. 30). Во всеобщем потоке, во всеобщем изменении остается неизменным лишь этот "строй", это непрерывное чередование, или смена, в которой "вечно живой" огонь переходит от себя к своей противоположности (посредством угасания) и возвращается от нее к себе (посредством воспламенения). Колебание между воспламенением и угасанием совершается в нас самих каждое мгновение в процессе дыхания, которым поддерживается в нас жизненный огонь; в природе оно совершается каждые сутки — в смене дня и ночи и каждый год — в смене лета и зимы, которую Гераклит объяснил чередованием светлых и огненных испарений с темными и холодными. Светлые испарения образуют "день", который воспламеняется в солнце; и когда он догорает, поднимаются темные испарения, образующие "ночь". Борьбой между днем и ночью обуславливается и смена лета и зимы. И в этой смене есть строгая закономерность — огонь "мерами" воспламеняется и "мерами" угасает.

#### Путь вниз и путь вверх

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

#### Небесные явления

За пределами неба находится чистый огонь, а светила небесные суть прикрепленные к небу полные сосуды, обращенные отверстиями к земле; в этих-то сосудах собираются светлые блестящие облака, которые воспламеняются при восходе и угасают при закате. Таким образом, следуя общему закону, и само солнце ежедневно обновляется (fr. 6); и оно "мерами" воспламеняется и "мерами" угасает, и если бы оно преступило эти положенные ему "меры", — божественное правосудие (Дике) настигло бы его (fr. 94). Чистые, светлые испарения обращаются в огонь, огонь, угасая, обращается в воду, а вода — частью в землю, частью в "огневицу"  $\Pi\rho\upsilon\sigma\tau\eta\rho$  — буквально — молонья, или жгучий вихрь; Сенека (Quaest. Nat. II, 56) передает igneus turbo, Дильс — Glutwind, или "смерч с электрическим разрядом" (!), Вернет — "ураган, сопровождаемый смерчем" (153). Важно, что огонь обращается непосредственно в *воду*, а не в *воздух*, несмотря на ошибочное толкование Климента Strom. IV, 101, p. 712, Potter; ср. Diog. L. IX, 9, который черпает из достоверного источника — Феофраста. Огонь *угасает* в воду, вода *высыхает* частью в *землю*, частью в *огневицу*  $\Pi\rho\upsilon\sigma\tau\eta\rho$ , или в *воздух*, земля частью вновь растворяется в воду, частью выделяет те светлые испарения, которые тают на солнечных лучах, которыми питается солнце. "Воздухом", как уже сказано, называется туман; естественно, такой туман рождается из воды (как испарение) или земли, а не из огня (76).  $\Upsilon\rho\upsilon\sigma\tau\eta\rho$ , или *воздух* (fr. 31).

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

## Вопрос о воспламенении Вселенной

Признавал ли Гераклит периодическое возникновение вселенной из огня и конечное возвращение ее в огонь, или же "строй" Вселенной представлялся ему вечным? Стоики, а по их следам и другие свидетели приписывают Гераклиту учение о всеобщем "воспламенении" всего мира по истечении "мирового года" (по Гераклиту — 10800 лет), после чего наступает новый период мирообразования, так что и здесь имеет место периодическое воспламенение и угасание. Разбирая все относящиеся к этому учению фрагменты и свидетельства древних, некоторые ученые, как Шлейермахер, Лассаль и Бернет, доказывают, что философ разумел не единовременное воспламенение мира, а последовательное возвращение в огонь всех вещей в отдельности при неизменном для всех них общем "строе", или мировом порядке (fr. 30): огонь мерами воспламеняется и мерами гаснет, и эти меры непреложны для всех стихий. Другие ученые, как Дильс, Целлер, Виндельбанд, держатся противоположного мнения: важно уже единогласное свидетельство стоиков, да и Аристотель, по-видимому, сближал учение Гераклита с учением Эмпе-докла о периодическом разрушении и восстановлении мира (de coelo I, 10, 279 b 12), хотя, с точки зрения Гераклита, такое разрушение и восстановление совершается постоянно.

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

## Антропология Гераклита

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

## Душа

Аристотель свидетельствует о том, что Гераклит признавал душу "тем испарением, из которого он слагает все вещи", т.е. огненным испарением, или огнем. Человек состоит из тех же элементов, что Вселенная: в нем есть огонь, вода и земля, и в нем совершается тот же круговорот, что во вселенной: огонь становится водой и вода землей, и наоборот, или, как говорит философ, "душам смерть — становится водою, воде смерть — становится землею. Из земли же происходит вода, а из воды — душа" (fr. 36), т.е. то "сухое", горючее испарение, которое горит и светится в нас и питает нашу душевную жизнь, как оно питает собою солнце и звезды. И точно так же, как во Вселенной, в человеке происходит колебание между воспламенением и угасанием, чередованием сухих и влажных испарений, которым объясняются смены дня и бдения, здоровья и болезни, жизни и смерти. Те "испарения", которыми питается наша душа, извлекаются нами не только из тела, но, главным образом, из окружающей атмосферы, посредством дыхания [См. Sext. adv. math. VII, 128-130 — несмотря на примесь позднейших идей и позднейшую терминологию. Ср. Aet. IV, 3, 12 (Dox.)]: таким образом поддерживается связь нашей души с душою, разлитую в целом, "из которой составляются все вещи". Источник всемирной жизни — один, и органической связью с ним объясняется разумность единичного духа: "границ души не найдешь, хотя бы исходивши все дороги, — столь глубокий в ней разум" (смысл — λογος, fr. 45) границы индивидуальной души теряются в общем разумном начале, — психология переходит в космологию и теологию.

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

## Мораль Гераклита

С психологией Гераклита связано и его нравственное учение, которое, по-видимому, как и его физика, пользовалось сочувствием стоиков. "Душе смерть — становится водою": перевес грубо-материального начала в человеческой жизни есть ослабление тонкого, духовного начала, его частичная смерть. Если такое ослабление представляется нормальным во сне, который наступает периодически, сменяясь бдением, то, по-видимому, философ считал *плотское наслаждение* смертельной опасностью для души: оно угашает дух, делает его "влажным" (fr. 77), как мы видим это у пьяного, который теряет сознание (fr. 117). Трудно бороться против сердечного желания, потому что сердце наше покупает то, чего оно желает, ценою души (fr. 85), т.е. ценою огня, заключающегося в ней. "Сухая душа есть мудрейшая и лучшая" (fr. 118), т.е. лучшая душа есть наиболее чистая, свободная от грубо телесных, материальных примесей. Но в жизни смертных людей такая примесь неизбежна, и грубо материальное начало стесняет душу, затемняет ее периодически. Плотская жизнь совершается за счет души и душевная жизнь за счет плотской, или, как говорит Гераклит, "мы живем их смертью (смертью наших душ) и они живут нашей смертью" (fr. 77). Отсюда философ признает не только относительность всех человеческих суждений о добре и зле, но и их ложность: философия ведет к переоценке всех ценностей. Если наслаждение есть смерть душе, то не есть ли страдание — врачеванием? Не направлены ли желания, похоти нашего сердца на то,

что губительно для нашей души? Чтобы не следовать этим неразумным желаниям, чтобы возвыситься над погоней за наслаждениями, которые все относительно и обуславливаются предшествующим страданием (fr. III), надо жить согласно разуму, согласно истинной природе вещей или "поступать по природе" (112) — правило, согласное с основным положением стоической морали [Fr. 112 — ποιεῖν χάρα φύσιν — если и не подлинное выражение Гераклита, то все же верно передает его основную мысль, выраженную во fr. 2 и 114.]. "Рассуждающие разумно (ξὺν νοῦ) должны утверждаться этим общим всем разумом (τῷ ξὺν ψ παντῶν, ср. fr. 113 и 2), как государство законом и даже еще крепче. Ибо все человеческие законы питаются единым божественным. Ибо он господствует, насколько он хочет, всему довлеет и превосходит" (114). "Должно следовать общему... но хотя это слово и всеобщее, люди живут, как бы имея свое разумение" (fr. 2). Поэтому-то они уподобляются спящим, которым грезятся сны вместо действительности, и которые сами не сознают, что они делают (fr. I). Цель философа — преуспевать в познании "мудрости", "сущего (истинного) Слова". "Мышление есть высшая доблесть, и премудрость в том, чтобы говорить истину и поступать по природе, внимая ей". "Мышление обще всем" (fr. 113), и в душе нашей есть "слово, само себя умножающее" (115), — есть разум, способный возрастать в познании и мудрости.

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

### Отношение к религии

Осуждая весь нравственный строй современного ему общества и его политическую жизнь [Из fr. 53 о войне как отце и законном царе, делающем одних свободными, а других рабами, можно было бы заключить, что Гераклит считал нормальным подчинение Эфеса персидскому владычеству (ср. fr 33; но было бы поспешным строить подобные догадки на основании столь недостаточных данных. Предание о сношениях Дария с Гераклитом оставило следы в (подложных) письмах Гераклита и персидского царя. Ср. J. Verhays, Die heraclitischen Briefe (1869), 13. Ср. Clem. Strom. I, 65, p. 354, где говорится о том, что Гераклит *не последовал* предложению Дария, звавшего его к себе, очевидно, не в качестве философа, а в качестве противника господствовавшей в Эфесе демократической партии.], Гераклит, как мы видели, высказывается и против существующих религиозных установлений с не меньшей резкостью, чем Ксенофан: сюда относятся не только обычные формы богопочитания, но и мистические, оргастические культы всякого рода мистиков и вакхантов, к числу которых в эпоху Гераклита, несомненно принадлежали и орфики. Однако сам Гераклит является одним из важнейших представителей религиозного движения своего века. И хотя его мистицизм носит умозрительный характер, он не теряет положительной религиозной почвы. Его божество "и хочет, и не хочет называться Зевсом"; но, несмотря на свой пантеизм, на свою веру в единство божественного, он, видимо, разделяет веру Фалеса о том, что все полно богов, демонов и душ. Подобно другим греческим философам, он верит в мантику — в проявление божественного разума через посредство человека; он верит во "владыку, оракул которого находится в Дельфах", верит в существование богов и героев и в загробную жизнь. Здесь он ближе всего подходит к другим мистикам того времени и в частности к орфикам. В смерти он видит рождение души для новой высшей жизни, а в оплошении — ее смерть, или состояние, близкое к смерти; он изображает смерть, как таинство, в котором посвященный переходит от мрака к свету, очищаясь от нечистоты (fr. 63). Этого мало, он признает, что загробная судьба усопших различна, смотря по их заслугам, которые, по выражению Гесиода, получают царственный жребий, восстают перед богом и сами становятся "хранителями" смертных. Каким образом представлял себе Гераклит существование своих огненных душ независимо от тела, — мы не знаем; в одном из фрагментов (98) он наделяет их посмертным обонянием — "души обоняют в Аиде", — что может значить, что они и там питаются испарениями. В отличие от орфиков и пифагорейцев Гераклит ничего не говорит о душе-переселении и о загробных мытарствах и решительно высказывается против мистического культа в качестве средства искупления. Таким средством является ему не суеверие, а философия и праведная жизнь, просвещенная ею.

### Судьба учения Гераклита и его оценка

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

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

ждал, что не только дважды нельзя войти в один и тот же поток, но и однажды. По словам Аристотеля, Кратил для выражения своего крайнего скептицизма уже не говорил, а только двигал пальцем, знаменуя вечное движение. Очевидно, преподавание его не ограничивалось этим приемом наглядного обучения.

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

## Глава VI Элейская школа

### Ксенофан

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

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

Он нискал себе славу своими поэтическими произведениями — эпическими, элегическими, сатирическими и дидактическими [Элегический отрывок Ксенофана (№ 1 у Дильса) пленил самого Пушкина, который передал его в вольном подражании.]. По свидетельству Феофраста, он был слушателем Анак-симандра (fr. 6a; Dox. 482), и влияние этого физика, несомненно, сказывается на его философии. Но сам он далеко не был физиком: он — проповедник, облакающий в поэтическую форму проповедь нравственно-религиозного идеала. Другие рапсоды разносят поэмы древних эпиков или подражают им; Ксенофан бичует Гомера и Гесиода в своих ямбах. Величайшие из греческих лириков слагали песни в честь победителей на Олимпийских играх, — Ксенофан высказывает пренебрежение к таким победам, столь высоко ценившимся именно в Сицилии. Его поэзия, однако, не стоит особняком, и его возвышенный религиозный идеал, его представление о *едином божестве*, чуждом человеческих нужд и страстей, всеведущем, всеправедном, подготавливается уже в лирике VII и VI вв. Ксенофан лишь продумал эту мысль до конца. Справедливо указывают также на возможное влияние богословия орфиков, с его пантеистической тенденцией.

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

Все, что могли, богам приписали Гомер с Гесиодом,  
 Что у людей почитается постыдным и всеми хулимо:  
 Множество дел незаконных они про богов возвестили.  
 Как воровали они, предавались обману и блуду... (fr. 11)

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

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

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

Таким образом развитие идеи божества как высшего существа приводит поэта к протесту против политеизма. Высшее существо может быть лишь одно. Во множестве богов пробудившаяся религиозная мысль разглядывает единство божественного:

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

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

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

Ксенофан прежде всего религиозный мыслитель, и если что привлекало его в Анаксимандре, так это та смутно сформулированная идея абсолютного начала, которая сквозит в миросозерцании этого физика. Он развивает ее в своей полемике против мифологического политеизма. Истинное божество есть единое, вечное, беспредельное начало. Оно есть подлинное божество, не умирающее, не рождающееся, не похожее на смертных ни видом, ни разумом. И Ксенофан приписывает ему всевидение, всеведение, всемогущество. Здесь он как будто оставляет почву космологического умозрения: его "единое" и беспредельное *неподвижно* пребывает на одном и том же месте (ἐν ταύτῳ μὲναι).

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

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

Мир признается беспредельным вверх — как воздух и вниз — как земля (fr. 28): земля беспредельна в глубину и ширину, распространяясь во все стороны [Трудно соединить эти положения с представлением о сферической форме "всеединого" — противоречие, объясняющее разногласие свидетелей по вопросу о том, признавал ли Ксенофан свое божество ограниченным или беспредельным.]. Земля и вода, из которых все происходит, некогда составляли одну тинообразную массу, но затем были разделены действием воздуха и солнечного огня (Aet. III, 4, 4): как у Анаксимандра, живые существа вышли из тины и со временем вновь будут поглощены водою, чтобы вновь образоваться, когда вода опять высохнет или отступит. Светила небесные суть горящие испарения земли, — взгляд, часто встречающийся у античных физиков. Светила ежедневно зажигаются как уголья на востоке и либо уходят в бесконечность, либо гаснут над необитаемыми частями земли (Aet. II, 13, 14; 24, 4). Таким угашением Ксенофан объяснял затмения и даже рассказывал будто бы, что солнце



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

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

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

Но должно отвлечь свою мысль от пути заблуждения, отказаться от обманчивого свидетельства чувств, направив свой ум на свидетельство самой истины.

Пифагорейцы представляли себе множество вещей, возникающих и уничтожающихся, разделенных между собою пустотой, которой дышит мир. Но если стать на точку зрения Парменида, то все существующее в отдельности должно представляться не истинным, призрачным. Положим, что существуют две отдельные вещи, они разделены пустотой; но ведь пустота есть небытие, а небытия нет вовсе, следовательно, нет никакого промежутка между вещами, и потому все едино. Если же и пустота есть нечто сущее, то опять-таки приходится признать, что между сущим и сущим нет и не может быть промежутка: сущее непосредственно примыкает к сущему (εὐν γὰρ εὐντὶ πελάζει, fr. 8, 25) так что все едино, все сущее — нераздельно вместе (ἐν ξυνεχῆς ὁμοῦ παν) Истинно-сущее *вечно*, ни из чего не происходит и ни во что не уничтожается (ἀγενήτων χαὶ ἀωλέθρων), оно *однородно*, неподвижно, неизменно, совершенно. Нет и не будет времени, когда бы его не было; как нет пустоты в пространстве, так и во времени нет пустых промежутков, нет небытия. Откуда и как могло бы произойти сущее? Из небытия? Но "небытие" немислимо, невыразимо вовсе, его нет никогда. Из бытия оно тоже не может произойти, ибо истинно-сущее равно самому себе; нельзя сказать, что есть *другое*, отличное сущее: раз оно отлично, — оно не есть "самое" сущее бытие; в нем предполагается доля небытия, которая отличает его от истинно-сущего. Все различия мнимы, потому что они сводятся к небытию, а потому сущее едино (ἓ παρα το οὐ — οὐχ οὐ, το οὐχ οὐ — οὐδεν, ἐν ἀρα το οὐ, Theophr., Dox. 483) Поэтому сказать, что бытие было или будет, значит признать его неистинность; сущее нераздельно, оно — сама вечность.

Таким же путем доказывается, что истинно-сущее бытие *непроницаемо*, потому что в противном случае пришлось бы предположить в нем пустые промежутки. Оно *неподвижно*, ибо сущее есть абсолютная полнота и вне его нет ничего: движение предполагает пустоту, пустота же есть небытие, которого вовсе нет. Оно неизменно: если мы признаем его увеличение или уменьшение, то признаем как бы частный переход от бытия к небытию или от небытия к бытию. Здесь Парменид опровергает Анаксимена, объяснявшего происхождение вещей из уплотнения и разрежения первовещества: раз сущее всюду равно самому себе, в нем нет и не может быть разнородных или неравных частей. Различие так же, как и неравенство, есть частичное отрицание сущего. Далее, в отличие от Ксенофана, Парменид признает, что истинно-сущее не беспредельно. Он исходит из пифагорейского понимания беспредельного (пустоты), между тем как Ксенофан отправлялся от учения Анаксимандра. Парменид главным образом восстает против пифагорейского дуализма. С его точки зрения, беспредельное пустое пространство, окружающее сферу Вселенной, есть небытие, которое не существует вовсе. Сущее есть полнота, ограничивающаяся сама собою. Беспредельность, отрицательное начало пифагорейцев, предполагает небытие, отрицание сущего, и есть поэтому ложь. Таковы "признаки" (σηματα) истинно-сущего, перечисляемые Парменидом.

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

Вместе с тем, как мы уже видели, самая мысль о сущем, свободная от чувственных впечатлений, равна чистому бытию, кроме которого ничего нет.

Небытие не может быть ни в слове, ни в мысли; мысль не может относиться к небытию, — она относится только к бытию, совпадает с ним всецело, тождественна с ним (γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε χαὶ εἶναι) Полнота бытия есть единство духовного и телесного, мысли и всего мыслимого.

Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит:  
 Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем.  
 Иного не будет и нет: ему же положено роком —  
 Быть неподвижным и целым. Все прочее — только названья:  
 Смертные их сочинили, истиной их почитая, —  
 "Быть" и вместе "не быть", "рождаться" и вместе "кончаться",  
 Цвет, окраску менять и двигаться с места на место.

Сущее все замыкается в круге пределом конечным [Собственно "сущее со всех сторон закончено, так как существует конечный предел".],

Массой своей подобно оно совершенному шару,  
 Коего центр от окружности всюду равно отстоит,  
 Части же всюду равны — ни больше, ни меньше друг друга;  
 Сущее здесь или там: оно нерушимо и цело,  
 Все отовсюду равно до самых пределов от центра  
 Здесь я кончаю тебе достоверное слово и думу  
 Об истине. Смертное мненье отседе познай,  
 Прикрасам обманчивым речи моей твоим слухом внимая.

Поведаю ныне устройство вещей, которое кажется правдой,  
 Чтобы из *мненья* людей ничто от тебя не укрылось.  
 Нет в бытии небытия, чем единство его б нарушалось,  
 И сущего нет в нем такого, чтоб больше иль менее было.

#### в) "Мнение". Видимый, являющийся мир

Здесь богиня переходит к объяснению строения видимого, мнимого мира:

Теперь ты познаешь эфир и все знаменья в эфире.  
 Ясного солнца блистающий свет и действия солнца  
 Познаешь, откуда они, постигнешь дела и природу  
 Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо  
 Также уведаешь ты, которое все окружает.  
 Узнаешь, откуда оно, и как оно связано роком  
 Держать все пределы светил.

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

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

Аристотель говорит, что Парменид, вынужденный сообразоваться с видимым множеством явлений, должен был наряду с умопостигаемым единством допустить два новых начала — теплое и холодное, одно — сообразное бытию, другое — небытию: первое — небесный огонь, начало света и тепла, второе — начало холода, густого мрака, косности, или, как сам Парменид выражался, начала "света и ночи", причем Аристотель отождествляет первое с огнем, а второе с землей (Met. I, 5, 986 b). Нетрудно заметить здесь сходство с пифагорейским дуализмом положительного и отрицательного начала, света и мрака, огня и беспредельного воздуха. Как мы видели, "воздух" ранних физиков не тождествен с нашим воздухом: это более или менее легкий туман, сгущающийся то в облака, то в небесную синеву. Точно так же и ночь представлялась как какое-то густое темное тело, откуда естественно предположить превращение ее в землю. Физика Парменида носит дуалистический характер: логически в сфере истинного бытия в видимом разделении, нет ни противоположностей, ни противоречий, но в видимой действительности они существуют. Итак, единая сфера истинного бытия, во многих частных противоположностях, проявляется как светлое начало; с другой стороны, небытие, чисто отрицательное и несуществующее, является в этом мире как ночь, холод, косная стихия, образующая основу мирового процесса явлений. Из смеси двух стихий, светлой и темной созданы все вещи. "Все полно света и вместе невидимой тьмы" (fr. 9, 3). Тонкий, беспримесный эфир разлит всюду и проникает все; ночь также кажется разлитой во всей сфере бытия: она-то ложным

образом отделяет сущее от сущего во времени и пространстве; в ней единый свет преломляется в обманчивой, многообразной игре лучей, то возгораясь, то угасая, то изменяя свои цвета.

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

Вселенную Парменид представлял себе той же всеединой "истинной" сферой: "поистине" она однородна, непроницаема, неподвижна, неделима, полна бытия, а "по мнению" состоит из нескольких концентрических светлых и темных "венцов", вращающихся вокруг центра, подобно колесам Анаксимандра или сферам пифагорейцев. По всей вероятности, все это "мнение", излагаемое во второй части поэмы, представляет собою действительное философское мнение — раннюю пифагорейскую переработку системы Анаксимандра. Трудно, однако, составить себе отчетливое представление о космологии Парменида. Периферию Вселенной составляет темная небесная твердь, "крайний Олимп" пифагорейцев, плотную стеною обнимающий *огненный* круг небесный; в центре мира тоже лежит твердое круглое тело — земля, внутри которой опять-таки находится огонь. Между этим центром и окружностью, состоящими из несмешанных элементов дня-огня или ночи-земли, помещаются "венцы", *смешанные* из этих элементов, соответствующие кольцам Анаксимандра или сферам планет. Трудно решить, каким образом Парменид представлял себе землю — в виде шара или в виде кольца, вращающегося, подобно прочим кольцам, вокруг центрального огня.

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

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

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

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

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

Во всяком случае, основная философская идея Парменида имеет глубокое значение. Ее существенный недостаток заключается в невозможности мыслить переход от единого к множому. Понятие о едином абсолютном бытии, вечном и неизменном, мы находим во всей последующей философии; оно сохранилось и до настоящего времени. Но позднейшая философия сознала отвлеченность элейского понятия. Абсолютное сущее и не может быть ни отвлеченным единством, ни физическим телом, как оно представляется у Парменида. Если оно абсолютно, то оно не может исключать действительное множество, отрицать действительность, ибо иначе оно само отрицалось бы действительностью и находилось бы в непримиримом противоречии с нею. Истинное положительное единство может быть только всеобъемлющее, вмещающее в себе полноту бытия. В последующей философии мы находим конкретное понятие, идею Абсолютного, которое не исключает, а полагает свое другое. В христианской мысли мы находим идеал конкретного высшего единства — бесконечной Любви, которая от века рождает себе Возлюбленного, которая в состоянии оживить само небытие и создать из него мир. Но уже среди ближайших преемников Парменида наблюдается ряд попыток отрешиться от абстрактности понятия сущего и найти связь между единым и множеством. Диалектика Парменида, несмотря на всю свою глубину и силу, настолько отвлеченна и парадоксальна, что необходимо должна была заставить мыслителей искать выхода из ее противо-

речей, из ее полного отрицания действительности. Так, например, элейская идея неизменной субстанции, или истинно-сущего, получила новое развитие у Эмпедокла, Анаксагора и атомистов, которые силились примирить ее с действительным множеством и движением вещей.

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

### **Зенон**

Основные начала элейской школы, высказанные Парменидом, были в высшей степени просты и не допускали дальнейшего развития, а между тем школа существовала более ста лет. Поэтому вся деятельность ее должна была направиться на полемику в защиту своих положений путем раскрытия противоречий в учениях других мыслителей. Зенон и придал эту новую форму элейскому учению, раскрывая противоречия, встречающиеся в системах противников, относительно множества и движения вещей. Парменид доказывал единство сущего, исходя из понятия истинного бытия; Зенон дает доказательства от противоположного: он предполагает явления истинно-сущими и затем указывает на те безусловные противоречия, к которым приводит такое предположение. Зенон принимает множество, движение, бытие вещей во времени и в пространстве за истинно-сущие и доказывает, что в этих понятиях заключаются такие внутренние противоречия, что логически ни движение, ни множество немислимы.

Оригинальность этого философа заключается, именно в его *диалектике*. Слово "диалектика" происходит от греческого глагола *διαλεγσθαι* — разговаривать, обсуждать, спорить; причем философский разговор или спор не есть софистическое словопрение, но предполагает существенное разногласие — действительную задачу: умеет спорить тот, кто умеет находить противоречия в мыслях собеседника; умеет обсуждать философские вопросы тот, кто видит их различные стороны и всесторонне исследует связанные с ними противоречия. Когда мысль человеческая освобождается от непосредственных впечатлений и сознает свою свободу и самобытность, она обращается к понятиям, отвлеченным от действительного мира; она старается продумать свои понятия, развить их, и такое развитие понятий, их всесторонний анализ, составляет сущность диалектики. Результатом диалектического развития понятий является раскрытие присущих им противоречий: каждое отвлеченное понятие имеет различные противоположные определения по отношению к другим понятиям; эти определения противоречат друг другу и часто взаимно друг друга исключают. Конечно, это поражает мысль, и, прежде чем исследовать всеобщую природу понятий или способность отвлеченного мышления, мысль увлекается новым диалектическим искусством. Отсюда — любовь греков к диалектике, непонятная нам по своему увлечению: мы не можем не удивляться этой наивной страсти к софизму, увлекавшей греков, имевшей для них прелесть какого-то умственного искусства. Успех Зенона сильно обуславливался его диалектикой. Но эта диалектика не была чисто формальным и бессодержательным фокусничеством мысли позднейших софистов; она имела существенный философский интерес, и аргументы Зенона, дошедшие до нас, имеют первостепенное философское значение. Мыслителям пришлось считаться с ними и приходится считаться до сих пор, так как они раскрывают действительные философские задачи, действительные противоречия, связанные с нашими понятиями величины, множества, движения, времени и пространства. Уже в самых простых понятиях множества и величины заключаются противоречащие друг другу понятия конечного и бесконечного; на это было обращено внимание уже первых мыслителей: пифагорейцы весь мир слагали из этих двух противоположностей. Рассмотрим аргументы Зенона против материального множества, вытекающие из указанных противоречий.

### **Протяженные величины**

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

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

не разделены; но все же остается непонятым, каким образом конечные вещи могут занимать пространство, которое, будучи непрерывно, в то же время всюду бесконечно.

### Понятие места

Аргументы Зенона доказывают, что вещи не могут наполнить пространства и что оно может быть наполнено лишь тою неделимою сферою, о которой учил Парменид. Но тут является новое затруднение. Круглая сфера Парменида имеет в себе свой предел, между тем как пространство беспредельно не только внутренним но и внешним образом: следовательно, "сфера" может занимать лишь ограниченное место в пространстве. Таким именно, как мы видели, было представление пифагорейцев, которые вне мира допускали пустую беспредельность. Но Зенон для разрешения этого затруднения исследует само понятие места. Он доказывает, что понятие места ложно; все, что существует в пространстве, имеет место; если место существует в пространстве, то оно также имеет место; место этого места точно так же, и т.д. до бесконечности; бесконечность же не может быть местом, ибо в противоположном случае она предполагала бы новую бесконечность мест. Место не имеет места в пространстве; умопостигаемая сфера Парменида не имеет места, потому что она всеобъемлюща; место предполагает пустоту, а пустоты, как мы знаем, нет вовсе; вот и другой аргумент против понятия места и связанных с ним понятий движения и материального множества, аргумент, которым, как мы увидим далее, воспользовался Мелисс, другой последователь Парменида.

### Аргументу против возможности движения

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

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

Обыкновенно возражают на то, что Зенон упускает из виду бесконечность времени, которая покрывает собою бесконечность пространства. Но и это возражение несущественно: движение столь же мало наполняет время, как вещество пространство. Против этого, в доказательство параллельности времени и пространства, у Зенона есть знаменитый парадокс о неподвижности "летающей стрелы": такая стрела не движется, ибо в каждый данный момент времени она занимает данное место пространства; а если она неподвижна в каждую данную единицу времени, — она неподвижна и в данный промежуток его. Движущееся тело не движется ни в том месте, которое оно занимает, ни в том, которого оно не занимает.

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

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

Оба эти аргумента хотя и носят софистический характер, но вполне доказывают относительность чувственного восприятия и движения. Будучи в вагоне, мы можем обмануться на станции, когда мимо нас идет другой поезд, и мы не знаем, движемся ли мы или стоим, хотя в этом можно удостовериться: стоит лишь взглянуть на другую сторону. Но если мы предположим в пустом пространстве только два тела, из которых одно движется, а другое неподвижно, то невозможно будет определить, которое именно из них находится в движении.

Итак, Зенон показал, что в понятиях пространства и времени заключаются противоречия, неразрешимые антиномии. Пространство и время суть формы явлений; Зенон усомнился в истинности этих явлений, признав их за формы неистин-

ного бытия — ненаполненного, призрачного, пустого. В новое время, отчасти примыкая к Зенону, ту же мысль — хотя и с другой стороны — развил Кант, признавший пространство и время за продукт нашей чувственности, за те субъективные формы, в которых воспринимаются явления.

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

### Мелисс

Влияние Парменида не ограничивалось тесными рамками школы. Оно сильно сказалось на всей современной мысли, поставив основную онтологическую и космологическую проблему в связи с вопросом об истинном способе познания вещей. Достоверны ли показания чувственного опыта? Существует ли в действительности видимый мир множества и движения, мир изменчивых явлений? Целый ряд мыслителей, следовавших за ним, стремится согласовать его положения о вечности и неизменности сущего со множеством и движениями, происхождением и уничтожением существующих вещей. Другие отправляются от его положений в критике всей современной и предшествовавшей физики; и, с другой стороны, этой критикой обосновывают положение Парменида о вечности, неизменности и единстве сущего. Так делал Зенон, преемник Парменида. Так делал и его современник Мелисс Самосский, на другой окраине греческого мира. Poleмика того и другого преследует общую философскую цель, несмотря на тот самостоятельный *диалектический* интерес, который эта полемика имела для обоих. Зенон, принадлежавший к пифагорейскому союзу, естественно имеет в виду воззрения, распространенные в пифагорейских кругах. Мелисс имеет в виду преимущественно ионийскую физику с ее учением о беспредельной стихии, заключающей в себе "смесь" различных элементов, выделяющихся из нее в мировом процессе, или же образующей все вещи посредством *сгущения* и *разрежения*. Впрочем, он полемизирует и против тех физиков, которые признавали пустоту и множество движущихся материальных единиц: таковы были **пифагорейцы** и Анаксагор.

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

"Сущее вечно, бесконечно, едино и всецело однородно. Оно не может ни уничтожиться, ни увеличиться, ни перестроиться, оно не испытывает ни болезни, ни страдания. Ибо раз оно подвергалось бы чему-либо подобному, оно бы не могло быть единым. Если оно изменяется, оно по необходимости не может пребывать одинаково *сущим*, но то, что было ранее, должно уничтожиться, а то, чего не было, — возникнуть (недопустимый переход от бытия к небытию и обратно). Таким образом, если бы сущее в 10000 лет стало бы другим хоть на один волос, оно должно бы совершенно уничтожиться в течение вечного времени". Точно так же доказывается и немислимость переустройства или перерасположения или страдания в истинно-сущем. "Страждущая вещь не могла бы быть вечно", и страдание предполагает уничтожение или увеличение, ограничение извне. Не имел ли в виду Мелисс голод и насыщение, оскудение и богатство, болезнь и здоровье Гераклита? Далее последовательно отвергается *пустота* в сущем, откуда следует отрицание движения, а также и теории "сгущения и разрежения", которая необходимо предполагает пустоту (fr. 7).

Любопытна следующая критика представления о чувственном множестве вещей, критика, в которой хотят видеть полемику против Анаксагора, но которая, однако, метит гораздо глубже и дальше. "Если бы существовало множество вещей, то они должны были бы обладать теми же свойствами, какие я приписываю единому", т.е. если бы они существовали истинно, они обладали бы признаками истинно-сущего. "Так, если *есть* земля, вода, воздух, огонь, железо, золото и одно живо, другое мертво, или черно, или бело, или обладает иными свойствами, какие люди признают истинно существующими, если все это есть, и мы правильно видим и слышим (правильно воспринимаем сущее нашими чувствами), то необходимо, чтобы каждая из этих вещей пребывала такой, какой она нам показалась от начала, чтобы она не превращалась и не делалась другою, но чтобы каждая вещь всегда *была* такою, как она есть. И вот мы признаем, что мы правильно видим и слышим и разумеем. И, однако, нам кажется, что теплое делается холодным, и холодное теплым, твердое мягким, и мягкое твердым, что живое умирает или возникает из неживого, что все это изменяется, и что прошедшее и настоящее несколько не схожи между собою: железо, будучи твердым, стирается пальцем, исчезая постепенно, и точно так же золото или камень и все, что не считается крепким, а из воды возникает земля и камни. Отсюда следует, что мы не можем ни видеть, ни познавать *сущее*. В этом есть внутреннее противоречие. Ибо, между тем как мы утверждаем, что существует множество вечных (вещей) того или другого определенного вида и крепости, очевидность доказывает нам в каждом отдельном случае, что все изменяется и превращается. Поэтому ясно, что мы и видим неверно, и что самая видимость множества вещей обманчива. Ибо если бы эти многие вещи истинно существовали, они не превращались бы, но каждая пребывала такой, какой она казалась. Ибо ничто не превозмогает истинно-сущего. А в случае превращения (или перемены) — сущее уничтожается, и происходит несуществующее. Таким образом, если бы существовало множество вещей, они должны были бы обладать теми же свойствами, что единое" (fr. 8). Здесь Мелисс предвосхищает учение атомистов или указывает на него, потому что атомисты, желая примирить множество и движение с понятием неизменного бытия, приписали каждому атому вечность, неизменность, "полноту", непроницаемость и неделимость "сущего" Парме-

нида. Мелисс, однако, делает еще один шаг вперед, оказывающийся роковым для атомизма, но и не для одного атомизма, а и для всей античной физики. Если отдельные "многие вещи" для того, чтобы "существовать истинно", должны обладать признаками единого сущего, то это единое сущее "должно не иметь тела", ибо в противном случае оно имело бы части и тогда не было бы единым. Геометрическое тело ограничено плоскостями: "беспредельно тело" есть *contradictio in adjecto* — круглый квадрат. Физическое тело состоит из частей, представленных нами в пространстве. Но если сущее перестанет быть телом, мы выходим из границ физики и стоим перед метафизикой, которая несомненно подготовлялась разложением античной физики, ее умозрительной критикой.

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

## Глава VII Эмпедокл

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

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

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

Эмпедокл *из Агригента* — яркий представитель сицилийской культуры V в., необычайно живой, пестрой, отзывчивой ко всем духовным движениям, ко всем литературным и философским течениям греческого мира. Величайшие поэты Греции — Симонид, Бакхилид, Эсхил, Пиндар — были дорогими, почетными гостями при дворе сицилийских тиранов. Лучшие художники Греции работали на них, ни в одной греческой стране не воздвигалось такого множества великолепных храмов, как, в Агригенте или Селинутне. Нигде не знали большей роскоши, как в этих богатых, быстро расцветших городах, где, по выражению Эпихарма, граждане торопились насладиться, как будто им предстояло завтра умереть, и строили себе такие дома, как будто им предстояло жить вечно. С роскошью и утонченностью соединялась значительная литературная образованность и деятельная умственная жизнь, захватывавшая все более и более обширные круги и отражавшая различные влияния, шедшие с противоположных концов греческого мира. Литературное образование делается потребностью в высших кругах; к воспитанию предъявляются новые требования. С систематическим изучением словесности соединяется изучение искусства слова — риторики, которая зарождается впервые именно в Сицилии, и притом в двойной форме — прикладного искусства судебного красноречия (впервые разработанного Тисием и Кораксом) и самостоятельного искусства слова. Самые различные философские учения — ионийцев, пифагорейцев, элеатов — считались общеизвестными, как это показывает комедия Эпихарма, другого выдающегося представителя сицилийской культуры того времени. Рационалистическое просвещение делает быстрые успехи; спутницей риторики является софистика, с ее эклектизмом и скептицизмом. Горгий, ученик Эмпедокла, был сицилиец; Протагор и Гиппий, две другие знаменитости софистики, гастролировали в Сицилии и пользовались там величайшим успехом, делая громадные сборы не только в больших греческих городах, но даже в маленьких сике-лиотских местечках. Наряду с рационализмом и вольнодумством сильно сказывалось и мистическое течение, питавшееся таинствами Деметры, учением орфиков и пифагорейцев, умозрениями о загробной жизни и высшей природе человеческого духа. Политическая жизнь представлялась тревожной изменчивой и подвижной. Общественный порядок был подточен политической и социальной борьбою, враждою между греками и сикелиотами, междоусобиями, постоянными заговорами. Тирания в Сицилии носила военный и консервативно-аристократический характер; войско состояло не из граждан, а из наемников; власть поддерживалась постоянным насилием, опираясь на наемное войско и богатую казну. Отсюда легкость государственных переворотов и отсутствие каких-либо политических традиций. В Агригенте и Сиракузах после низложения тиранов водворяется республиканский строй,

по разнице между господствующими городами и подчиненными общинами, между греками и сикелиотами, между гражданами и наемниками и переселенцами не прекращается. Культура, несмотря на пышный расцвет, не имеет глубоких корней в отечественной почве.

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

Эмпедокл происходил из знатной семьи. По-видимому, уже отец его Метон был противник тирании; таким является и сам Эмпедокл, который, если верить позднейшим преданиям, не отступал перед крайними мерами против лиц, подозреваемых им в политическом заговоре. Когда после изгнания Фрасидея (470 г.) в Агригенте установился аристократический строй, Эмпедокл выступил вождем демократической партии, которой удалось восторжествовать после трехлетней борьбы. Однако и ему пришлось поплатиться изгнанием за свою политическую роль; по-видимому, он и умер изгнанником в Пелопоннесе, хотя о смерти его существуют различные баснословные рассказы. Эмпедокл был поэтом и ритором; Аристотель признает его изобретателем риторики. В поэмах Эмпедокла можно видеть систематическое употребление многих риторических фигур и ухищрений, составляющих особенность Горгия (Diels, Gorgias u. E., в Sitzungsber. d. Akd. d. Wiss. zu Berlin. 1884). Далее, Эмпедокл был знаменитым врачом, которого признавали в древности одним из основателей италийской школы врачей. В медицине он находился отчасти под влиянием Алкмеона Кротонского как по отдельным вопросам эмбриологии и физиологии, так и в общем взгляде на природу организма: напомним, что, по Алкмеону, здоровье зависит от "равноправия", т.е. равновесия и согласия изначального множества элементов, входящих в состав организма, тогда как болезнь вызывается "монархией" какого-либо одного из них. Однако и в медицине Эмпедокл шел своим путем, имел последователей и оказал влияние на позднейшие медицинские теории [Эмпедокл состоит в связи с местной сицилийской школой врачей, главою которой был его современник Акрон (Гг. 157; ср. Plinius, Nat. hist. XXXIX, 1, 5; Diels, Fr. § 21 A 3)]. Судя по рассказам, где он обращается в целителя-чудотворца, его врачебная слава была велика; по-видимому, и сам он об этом свидетельствует (fr. 112, ст. 10) и, во всяком случае, высоко ценит свои медицинские познания, соединяя их со своим учением о природе (111).

Как философ, стремившийся примирить различные философские и научные тенденции своего времени, он оставил по себе памятник в поэме "О природе"; как практический мистик и теософ, он выступает в другой поэме "Очищения", по всей вероятности написанной *после* первой (Diels, Ueb. die Gedichte 1. E., Ber. d. Berl. Akd., 1898). Обе уцелели лишь в отрывках — всего 450 стихов, которые были неоднократно изданы.

В "Очищениях" Эмпедокл описывает свое появление, как явление какого-то бессмертного божества; увенчанный повязками и венками из цветов, он шествует, окруженный последователями, и принимает поклонение, которое ему всюду воздается. Тысячи идут за ним, ища получить от него пользу: одни ждут оракула, другие — целительного слова от разнообразных недугов (112). "Однако, что мне об этом распространяться, будто я делаю нечто великое, — замечает он, — ведь я же выше этих людей, обреченных на множество гибелей" (113). В общем, путь спасения, которому учит Эмпедокл, есть пифагорейский. Он проповедует душепереселение; предписывает воздержание от мясной пищи и кровавых жертв, в которых видит убийство ближних; допускает только растительную пищу, за исключением бобов (141), запрещенных пифагорейскими правилами, хотя такое вегетарианство трудно обосновать его учением о душепереселении, так как он признает, что наша душа переселяется не только в тела животных, но и в тела растений (127); он помнит, что он сам был однажды "юношей, девой, кустом, птицей и рыбой безгласной" (117).

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

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

Соединение медицины с философским умозрением сказывается прежде всего в том, что Эмпедокл не отвергает, подобно Пармениду, свидетельства чувств. Наоборот, он требует от ученика наблюдения каждого предмета посредством тех органов чувств, которым он доступен и насколько он им доступен (4); он признает, однако, человеческое знание немощным, потому что чувственные способности наши ограничены, мысль притупляется нуждою и заботами, а жизнь быстро-

течна. Люди верят лишь в то, на что они случайно натываются в своих блужданиях; каждый хвалится тем, что он нашел целое, между тем как оно недоступно зрению и слуху и даже непостижимо уму (2).

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

В отличие от физиков, признававших происхождение различных вещей из одной какой-либо стихии (путем сгущения, или разрежения, или качественного изменения), Эмпедокл признает четыре основных стихии, 4 "корня" существующего — огонь, воздух, воду и землю. Это — вечные и постоянные элементы всего существующего, качественно и количественно неизменные. Из них состоят все существа без исключения; сами боги "долговечные" состоят из них, точно так же, как растения и животные (fr. 21). Все создается путем соединения, *сложения* частиц этих стихий и разрушается посредством их разъединения или разложения. Происхождения и уничтожения нет и быть не может: есть лишь сложение и разложение от века существующих элементов. Подобно тому как художник, смешивая в различных пропорциях очень небольшое количество основных красок, достигает бесконечного разнообразия цветов, посредством которых он изображает Вселенную, так и Вселенная состоит из, четырех основных элементарных тел, которые вступают между собою в бесконечное множество разнообразных соединений, — воззрение, в котором хотели видеть предчувствие современного химического учения об элементах, хотя Эмпедокл смешивает простые тела с состояниями тел (жидкое, твердое, газообразное). При этом он остается на почве античного *гилозоизма*, признавая свои стихии живыми или чувствующими. Он видит в них не только первичные *предметы* чувственного восприятия (primum sensibile), но и первичные чувствующие начала (primum senties), живые части, органы или члены божества, божественного тела (30 и 31). Эмпедокл называет их также (fr. 6) богами — Зевс (эфир, αἰθήρ δῦς), Гера (земля), А идоней (огонь) и Нэстис (вода). Стихии служат живым материалом всего существующего.

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

Человек воспринимает чувственные вещи лишь постольку, поскольку он состоит из стихий; на этом основывается вся Эмпедоклова анатомия и физиология органов чувств, которая, с ее причудливыми подробностями, излагается Феофрастом в трактате "Об ощущениях" (7 — 24): Человек познает или воспринимает "подобное подобным": например, глаз заключает в себе воду, огонь, воздух и землю, причем огонь заключен, как в фонаре, в тонкой капсуле, ограждающей его от окружающей воды (84). Все вещи находятся в непрерывном движении под влиянием противоположных сил Любви и Вражды; все испускают из себя волны тонких истечений, которые проникают в "поры" наших чувств и производят в нас различные восприятия, смотря по тому, в какие органы они могут проникнуть по степени тонкости наших чувств. Это учение об истечениях и порах живых тел и вещества, вообще плохо вязавшееся с безусловным отрицанием пустоты, было, очевидно, заимствовано Эмпедоклом извне, от физиков, в системе которых оно являлось более естественным — от Левкиппа, отца атомистики, быть может, от пифагорейцев или от Алкмеона (для органов чувств). Как бы то ни было, стихии наделяются жизнью и чувственностью, мало того — *мыслью* и разумностью (fr. 110, 10), которая и в человеке объясняется совершенно так же, как чувственное восприятие, — из действия четырех стихий, "ими же думаем мы" (107): в нашей крови находится самое полное и совершенное единение или смешение элементов, и эта кровь, окружающая наше сердце и питающая его, есть человеческое мышление (105) *ἡ ψυχή γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶν αἷμα*. Иричем все различие человеческих способностей обуславливается качественными различиями в нашем составе (106; ср. Theophr. de sensu 11). С этой точки зрения представляется вполне естественным, что Любовь и Вражда превращаются в весомые и протяженные начала (fr. 17, ст. 18-20): раз четыре стихии наделяются психическими свойствами, было последовательно наделять Любовь и Вражду телесностью, которую и Парменид считает признаком, необходимым атрибутом "Сущего".

Впрочем, говоря о Любви и Вражде, Эмпедокл не останавливается на этой особенности, видя в них прежде всего две противоположные силы, обуславливающее образование и разрушение вещей: Вражда, разрушая единство, служит созданию множества, а Любовь, уничтожая множество, служит образованию единства.

Происхождение мира объясняется совместным действием *обеих* этих сил, каждая из которых роковым образом, по очереди, в силу "вечной клятвы", получает преобладание, вытесняя другую в ритме мирового процесса. При неограниченном господстве Любви отдельных существ и вещей не существует, потому что все находится в слитном состоянии в неподвижном покое Сфероса; не могут существовать они и при господстве Вражды, которая "по исполнению времен" вырастает между членами Сфероса (30) и по очереди потрясает (31) и отделяет друг от друга четыре стихии, не допуская никакого конкретного образования. Космос возникает лишь при совместном действии Любви и Вражды, причем, как свидетельствует Аристотель (*de coelo* II, 2, 301, a 14), Эмпедокл описывает лишь *одну* космогонию, т.е. происхождение мира из Сфероса, хотя, по его мнению, можно было бы и для всего мира, как и для каждой отдельной вещи, допустить двойное происхождение — из царства Любви и из царства Вражды [Ср. v. Arnim. *Die Weltperioden bei Empedokles* in *Festschrift Th. Gomperz* dargebracht, 1902).].

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

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

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

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

## Глава VIII Атомисты

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

### Левкипп и Демокрит

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

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

Но если Левкипп и был истинным отцом атомизма, то та абдерская школа, в которой хранилось это учение, была также и школой Демокрита — одного из самых плодovitых и блестящих философских писателей древности, который способствовал распространению атомизма и систематическому развитию его идей во всех областях знания. Математик, астроном, зоолог, ботаник, филолог, моралист, он обладал энциклопедическими познаниями и оказал значительное влияние на философскую и научную мысль не только своего времени, но и последующих времен. Сам Аристотель относился к нему с уважением и нередко пользовался им в своих естественнонаучных трудах [Сочинения Демокрита были собраны Фрасиллом в 15 тетралогиях согласно списку их у Каллимаха.].

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

Ввиду этого возник вопрос, не следует ли отнести его к более поздней эпохе, как это делает Виндельбанд, который противопоставляет материализм Демокрита идеализму Платона? Хронологию Демокрита установить нелегко: по собственным словам (fr. 5), он был молод, когда Анаксагор был уже стар; но отсюда еще не следует, чтобы между ними было непременно 40 лет разницы, как того хочет Аполлодор, который приурочивает его рождение к 80-й олимпиаде (460 — 57); по Фрасиллу, он родился в 470 г. (Diog. L. IX, 41), а затем, по собственному свидетельству; он написал философий *διαχοσμοσι* на 1150-й год по взятии Трои, т.е., как думает Дильс (Rh. Mus. XXXI, 30), в 420 г. Аристотель считает его предшественником Сократа, относит его к досократовскому периоду (de part. an. I, 1, 642 a 26; Met. XIII, 4, 1078 b 19), и во всяком случае, если разница в годах и не была особенно велика, и если Демокрит проживший, по преданию, более ста лет, и пережил Сократа на несколько десятилетий, — он во, всяком случае по своей философии, всецело относится к той ступени развития, которая характеризуется как *досократовская*. В основном учении он не идет далее Левкиппа, а его гносеологические и нравственные размышления, поскольку они нам известны, не представляют следов систематической научной разработки или хотя бы той принципиальной постановки проблем, какую мы находим только после реформы Сократа. Материализм Демокрита не есть "антитезис" Платонова идеализма, а один из результатов развития досократовской физики — результат разработки понятия о веществе — стихийной основе: античный *гилозоизм* разложился на дуализм (Анаксагор) и чистый материализм.

### Основы атомизма

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

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

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

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

Подобно своему учителю и Демокрит признал умозрительный характер атомизма. В нашем опыте, в наших восприятиях мы нигде не находим атомов, потому что они, вследствие незначительности своего объема, совершенно недоступны человеческим чувствам: мы их не ощущаем а лишь мыслим, предполагаем. Сам Демокрит признает два рода познания — чувственное и рациональное: первое — темное или неподлинное, второе — подлинное или истинное, обладающее способностью воспринимать или мыслить то, что неуловимо чувствам (fr. 11).

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

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

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

Все вещи образуются из сочетания атомов все изменения сводятся к их соединению и разделению. А потому вещи различаются лишь по количеству своих атомов, по их *форме, порядку и положению*. Некоторые из свойств присущи им *действительно*, вытекают из основных свойств атомов: таковы величина, форма, вес, плотность, зависящие от сцепления и количества атомов. Другие чувственные качества существуют не в вещах, а лишь в наших органах чувств, в наших ощущениях, которые вызываются внешними механическими воздействиями на наши органы.

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

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

### Космология атомистов

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

В частности, образование нашей мировой системы объясняется сообразно тем же началам. Круговорот атомов, из которых она складывается, заставляет наиболее тяжелые из них собираться вместе, к центру, посредством механической сегрегации [На самом деле, как указывает Гомперц, центробежная сила, наоборот, должна была бы отбрасывать наиболее тяжелые части к периферии; по-видимому, Демокрит имел в виду те воздушные шарики, которые крутят и поднимают вверх только пыль и легкие предметы.]; наиболее легкие, наоборот, оттесняются к периферии, причем одни из них рассеиваются во внешней пустоте, а другие сцепляются друг с другом и образуют плотную шаровидную оболочку Вселенной, которая внутри наполнена воздухом, а в центре своем имеет дискообразную землю. Небесные тела суть подобные земле массы атомов, которые вращаются вокруг земли, охваченные круговоротом небесным, и раскаляются от быстроты движения. Самые большие из них — солнце и луна, на которой Демокрит различал горы, — по-видимому, были вначале самостоятельными телами, которые лишь впоследствии вступили в круговорот нашей Вселенной и воспламенились в нем.

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

### Психология атомистов

Поскольку все чувственные качества предметов суть лишь функции величины, фигуры и расположения атомов, их составляющих, ставится проблема объяснения наших чувственных восприятий из посылок механической атомистики. Всякое действие одного тела на другое объясняется лишь посредством соприкосновения или толчка. Все наши чувства, посредством которых мы воспринимаем вещи, являются, с этой точки зрения, разновидностями *осязания*. Но если в осязании в тесном смысле мы приходим в непосредственное соприкосновение с предметом, то в других чувствах восприятия

посредствуются атомными истечениями или токами, которые переходят из всех предметов и, попадая в наше тело через посредство соответственных органов чувств, порождают в нас впечатления или восприятия. Так, Демокрит объясняет зрение (подобно Эмпедоклу) при помощи истечений, исходящих от видимых предметов и сохраняющих образ этих последних; он так и называет их образами, или "идолами" (εἰδῶλα): они проникают через глаза в наше тело *ψυδῶλον* — призрак, призрачный образ. Поскольку и из самого глаза нашего исходят истечения, образы видимых предметов изменяются ими. "Образы", однако, проникают в глаз не непосредственно: они приводят в движение воздух, отделяющий нас от них, и сообщают ему свой оттиск.]. Точно так же объясняется звук: атомное истечение, исходя из звучащего тела, приводит в колебание однородные с ним атомы воздуха и проникает в наше ухо как орган, наиболее приспособленный к восприятию звуков. Точно так же объясняются запах и вкусовые явления, например, острый, кислый вкус объясняется остротой очертаний атомов, режущих, колющих вкусовые органы. Наше мышление по существу не отличается от чувственности; и хотя Демокрит резко противопоставляет "подлинное" рациональное познание "темному" или "незаконнорожденному" чувственному познанию, он видит и в том, и в другом лишь физические изменения или движения душевных атомов.

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

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

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

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

## Мораль Демокрита

Среди произведений Демокрита немаловажное место занимают нравоучительные трактаты, из которых сохранилось немало фрагментов вероятной подлинности. Судя по этим остаткам, в Демокрите всего менее следует видеть второго основателя этики или нравственной философии наряду с его великим современником Сократом. Мораль Демокрита выражается в отдельных сентенциях; он такой же "гномик", как и все предшествовавшие ему греческие моралисты, как Гераклит, например, хотя его трезвые афоризмы не отличаются творческой оригинальностью и той непосредственной цельностью, которая отличала великого эфесского мыслителя и связывала в единое и нераздельное мирозерцание его философские и нравственные воззрения. У Демокрита нет попытки связать физику и мораль, выработать систему нравственной философии. Он просто высказывает свой нравственный идеал, результаты своего житейского опыта и своего мышления, на котором несомненно отразились и его литературные знания — его чтение (поэты, тот же Гераклит), а также и сама его философия, его любовь к научным занятиям, к "теории", поскольку ею определялся его жизненный идеал.

Благо человека не в удовольствии, как часто учили впоследствии материалисты, а в *благодущии* (εὐθυμῆ) или благом состоянии (εὐεστω), невозмутимости (ἀθαμβίη) души. "Самое лучшее для человека провести жизнь, возможно более бл а-

годушества и как можно менее печалась; и он достигнет этого, если не будет искать наслаждения в том, что смертно" (189). Удовольствие и неудовольствие есть граница между полезным и вредным (4) — они суть нечто среднее между тем и другим, и человек должен отказываться от всякого удовольствия, которое ему не полезно (74): таковы плотские удовольствия, минутные и преходящие, оставляющие вечно неутолимые желания, а в случае излишеств — долгие продолжительные страдания (235). "Благодушие (или благонастроение) дается людям умеренностью в наслаждении и соразмерностью жизни. Недостаток и излишек охотно переходят один в другой и причиняют душе великие потрясения. А те души, которые движутся между великими противоположностями, не обладают ни благоустойчивостью, ни благонастроением. Поэтому надо направлять свою мысль на достижимое и пользоваться тем, что имеешь, мало думая о тех, кому завидуют и удивляются, и не гоняясь за ними мысленно, а скорее взирать на судьбу несчастных, проникаясь перенесенными ими бедствиями, чтобы настоящее твое положение показалось тебе великим и завидным, и чтобы душе твоей не пришлось мучиться в желании больших благ... (191). Тот, кто хочет жить благодушно, не должен браться за многое ни в частной, ни в общественной деятельности, но что бы он ни делал, он не должен браться за то, что сверх его сил и природы; следует иметь такую осторожность, чтобы, даже если счастье повезет и превознесет по видимости, так даже и в таком случае не полагаться и не хвататься за то, что выше сил. Ибо добрый достаток вернее большого избытка" (3). Таким образом, Демокрит следует заветам общегреческой мудрости, которыми высказывается столько раз от старинных гномиков до Аристотеля: мера во всем, "ничего лишнего"; идеал меры и гармонии, "соразмерность" или гармония *ἁρμονία* (συμμετρία), чуждая избытка и недостатка — вот цель разумного стремления, которая достигается путем умеренности, самообладания, господства над страстями и прежде всего — разумностью, сознанием истинных целей человеческого существования. Животное, которое знает, в чем оно нуждается, и не стремится к тому, что ему не нужно, мудрее человека, который не знает, что ему нужно (198). В действительности то, в чем нуждается наше тело, легко и без труда достижимо, а все то, что требует труда и терзаний и отягощает жизнь, составляет предмет желаний не тела, а нашего безрассудства (223). Жадность безмерна и ненасытима, заставляет нас терять то, что мы имеем, и любостыжание хуже самой гнетущей бедности, создавая все более и более сильные потребности, между тем как умеренность увеличивает как сумму приятного, так и само удовольствие, освобождая его от мучительной жажды и стремления к тому, чем мы не обладаем.

Настоящее мужество не только в том, чтобы быть сильнее врагов, но и в том, чтобы быть сильнее удовольствия: есть люди, которые господствуют над городами и рабствуют женщинам. Надо учиться находить наслаждения в себе самом, ибо тот, кто стремится к душевным благам, избирает божественную часть (37), и человеку соответственнее более думать о душе, нежели о теле, потому что душа исправляет недостатки тела (187). Отсюда — превосходство философии, или "мудрости", которая врачует страсти душевные. Отсюда то великое значение, которое Демокрит придает правильному воспитанию: оно пересоздает человека, дает ему как бы вторую природу (*φύσις*) (33). Как мы увидим, проблема воспитания усиленно занимала греческое общество в век Демокрита, и потребность в высшем образовании выдвинула целый класс преподавателей-софистов: домашнее воспитание стало недостаточным, оно не было без просвещения и образования, без той "философии", которая развивает человеческую разумность — высшую способность и силу человека: это сама Афина, которая дает человеку тройкий дар — хорошо мыслить, хорошо говорить и делать, что следует (2). Воспитание есть украшение счастливых и прибежище несчастных (180): кто умеет плавать, тот не утонет на глубине.

В целом это учение имеет много общего с философией Эпикура, который вместе с материалистическим атомизмом усвоил и многие нравственные положения Демокрита, но разница века обуславливает и глубокую разницу мирозерцания, объясняющую отрицательное отношение Эпикура к своим предшественникам. Учение Эпикура есть прежде всего нравственная система; материалистическая физика имеет для него исключительно практический интерес, поскольку она освобождает человека от религиозных предрассудков и суеверий. Для Демокрита, несмотря на энциклопедический характер его литературной деятельности и практические цели воспитания и общего образования, которые преследует и он, и его школа, теоретический интерес стоит на первом плане: одно научное открытие, одно причинное объяснение дороже для него приобретения персидского царства (118). Моральные афоризмы его, в которых рассеяно немало благородных общенравственных мыслей, например, о деятельной справедливости, человеколюбии, бескорыстии, честности, верности в дружбе, благодарности, о том, что лучше терпеть от неправды, чем делать неправду, — не составляют системы, хотя мы и можем пытаться их систематизировать. Этого мало; хотя Демокрит и советует не обременять себя множеством дел и забот ни в частной, ни в общественной деятельности, он живет в эпоху развития, расцвета политической жизни: он не знает ничего выше интересов государства, и в правильно управляемом государстве он видит величайший *оплот* (*ορφωσις*) [Слово *ορφωσις* не было передано автором по-русски, хотя с этой целью им был оставлен в рукописи пробел, который нам и пришлось заполнить помещенным в тексте выражением (см. пер. Diels'a. *Прим. изд.*.)]; все заключается в нем: когда оно цело, все цело, и когда оно гибнет, гибнет все (252). Нет обязанностей выше обязанностей гражданина, и законы должны охраняться с беспощадной строгостью. Поэтому не искусства выше политики, и Демокрит, подобно софистам, Сократу и его ученикам, советует "изучать политическое искусство как наивысшее и принимать на себя подвиги, от которых рождается великое и славное" (157). Такого же мнения держалась и школа Демокрита, и еще один из последователей ее Наусифан, которого слушал Эпикур, признавал, что мудрость, чуждающаяся государственных знаний, недостойна этого названия; Эпикур, наоборот, проповедовал полное отрешение от политики: в его время политическая деятельность утратила смысл и высшее идеальное значение.

## Оценка атомизма

Материализм имел большое значение и в науке, и в философии. На примере Демокрита мы видим, каким образом с ним от начала связывается естественно-исторический интерес. Нельзя сказать, чтобы он всегда более других метафизических учений соответствовал потребностям естествознания: бывали, наоборот, времена, когда среди естествоиспытателей господствовали другие идеалистические натурфилософские течения, и в наши дни под влиянием новейших открытий в области физики и химии среди самих естествоиспытателей наблюдается могущественная реакция против господствовавшего

го столь долго механического мирообъяснения в связи с потребностью выработать новую концепцию материи, объяснить *массу* как явление энергии. Но было бы несправедливо забывать те величайшие открытия, которые обогатили науку, и в которых механическое мирообъяснение сыграло роль "рабочей гипотезы". Атомизм занимает важнейшее место в истории механического миропонимания — можно сказать, что это одна из самых плодотворных идей, завещанных древностью новой европейской мысли [Coutot, Traite de l'enchainement des fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 1861, I, 245]. которая, начиная с эпохи Возрождения, оказывала сильнейшее влияние на умы. Уже Галилей, по видимому, проникается идеями Демокрита, Бэкон противопоставляет его Аристотелю и склоняется к его гипотезе, которую разделяет и Гоббс. Влияние Демокрита испытывает Декарт, а его современник Гассенди (род. 1592 г.) был решительным последователем атомизма; вскоре после него Дальтон ввел атомистическую гипотезу в химию, где она господствует доселе и где с нею связываются величайшие открытия. Со времен Ньютона она получает важное значение и в физике. Правда, самое понятие атома при этом значительно изменяется и усложняется. Уже у Ньютона, например, атомы наделяются *силами* притяжения и отталкивания, которые нельзя вывести из фигуры, плотности, объема и неделимости, исключительно признаваемых древними атомистами. Сила в этом смысле есть нечто отличное от вещества, понимается, как внутренняя способность к действию. Поэтому у Лейбница, например, атомистика преобразуется в спиритуалистическое учение о живых монадах, неделимых центрах сил. С другой стороны, научный атомизм в химии, например, следует отличать от метафизического атомизма: понятие конечной элементарной частицы вещества еще нисколько не предвещает вопроса о том, что такое само вещество; конечный элемент или атом, составляющий предельное понятие химии, не есть еще не только метафизическая реальность, но даже не есть неразложимый физический элемент: он может рассматриваться как продукт целой системы сил, например, системы электрических "ионов", как мы видим в новейших теориях материи.

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

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

1. Атомизм вырос на почве общегреческого дуализма. "Полное" и "пустое". Демокрита есть то же "бытие" и "небытие" Парменида и так же, как два последних понятия, не могут быть сведены друг к другу. Атомы не могут быть объяснены из пустоты, как пустота из атомов, ибо она есть только то, в чем нет вещества, и единственное свойство ее в том, что она может вмещать вещество. Замечательно, что этому "небытию" элеатов Демокрит и Левкипп должны приписывать одинаковую реальность с их "бытием", т.е. материей, с атомами. Отсюда объясняются реакционные попытки восстановить в физике и философии материалистический монизм, т.е. учение о единстве материального мира — попытки Архелая, Диогена Аполлонийского, с системами которых мы познакомимся ниже. У этих философов нет атомов, а существует от века единая, материальная стихия — воздух, которая соответствует у них и пустоте и полноте; из нее путем сгущения и разрежения образовалось все.

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

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

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

4. Атом мыслится бескачественным. Но даже и те немногие чисто материальные свойства, которые оставлены за ним, суть свойства чувственные, например, непроницаемость, ибо она предполагает чувство (осознание). Поэтому Аристотель совершенно справедливо упрекает Демокрита в том, что он произвольно сводит все ощущения к осознанию, все чувственные свойства — к осязательным. Если же отнять у атома это свойство, то уничтожится всякое различие между первичными и вторичными свойствами, а атом обратится в ничто.

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

## Глава IX Анаксагор и последние натурфилософы V века

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

Замечательно, что Афины, будучи центром умственной жизни Греции и допуская самую широкую свободу слова (Plat. Gorg. 461 E... Ἀθηναῖζε ἀφιχόμενος, οὐ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λεγέμεν), с тем более других греческих государств преследовали философию — может быть, именно вследствие ее большого влияния. Правда, в судьбе Анаксагора большую роль сыграла его дружба с Периклом, и процесс философа был вызван такими же происками врагов Перикла, как и преследования против Фидия и Аспазии. Еще в тридцатых годах, по предложению одного из ревнителей древнего благочестия (Диопейфа), были официально запрещены занятия метеорологией, затем состоялось изгнание Анаксагора. Но преемник его Архелай беспрепятственно перенес свою деятельность в Афины. В 424 г. в своих "Облаках" Аристофан выступает против метеорологии и философии и в лице Сократа указывает на великую общественную опасность этой новой силы. Затем Протагор был изгнан из Афин, и "безбожник" Диагор осужден на смерть (415). Наконец, в 399 г. состоялся знаменитый процесс и казнь Сократа. Аттическая комедия и диалоги Платона достаточно показывают, как сильно было отрицательное отношение к философии в известных кругах общества и вместе — как могущественно было увлечение ею. Связь между нею, между просвещением и разложением прежнего нравственно-религиозного мирозерцания была несомненной; но эта связь не всеми одинаково понималась и оценивалась.

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

### Учение о материи

Происхождение и уничтожение материи сводятся к сложению и разложению множества неизменных, бесконечно делимых элементов. Вещи смешиваются, составляются из частей, уже существующих, и разлагаются на составные части. Совокупность сущего, совокупность вещей не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, она не может быть ни больше ни меньше себя самой, ибо вещей не может быть больше совокупности, но совокупность всегда равна (fr. 5). Если Парменид учил не доверять свидетельству чувств, то Анаксагор в своем стремлении объяснить явления по необходимости обращается к их свидетельству и, как того требовал Мелисс, переносит понятие вечности и неизменности на самые чувственные качества вещей, превращая их в материальные элементы. Развитие или качественное изменение, происхождение чего-либо такого, чего не было, или уничтожение (переход от небытия к бытию и обратно) представляется ему столь же немислимым, как и Эмпедоклу, который, по-видимому, ранее него написал свою поэму, хотя и был моложе его (Arist. Met. I, 3, 984 a 12). Как мог бы волос вырасти из того, что не есть волос, или мясо из того, что не есть мясо (10)? Никаких новых "вещей" или веществ возникнуть не может, и никакие действительно существующие вещества не могут уничтожаться: то, что есть, не может перестать быть (3). "Греки неправильно говорят о происхождении и уничтожении, ибо никакая вещь не происходит и не уничтожается, но смешивается и отделяется из существующих вещей. И таким образом правильно было бы называть происхождение смешением (соединением), а уничтожение — разделением" (fr. 17). Видимые качественные изменения сводятся, следовательно, к *перерасположению* неизменных элементов.

Каковы же эти изначальные элементы Анаксагора? Стихии его предшественников, стихии Эмпедокла являются ему не простыми, а сложными телами, на что указывает разнообразие тех "вещей", которые из них происходят. Очевидно, каждая из таких стихий включает в себе множество разнообразных, качественно-определенных элементов, из которых впоследствии слагаются отдельные существа или вещи. Каждая из таких стихий есть таким образом не элемент, а сложная *смесь* бесконечного множества разнородных элементов. Первоначальным состоянием вещества Анаксагору и является поэтому *смесь* (μίγμα), в которой все "вещи" находились в полном и совершенном смешении: в ней "все вещи были вместе, бесконечные и по множеству и по малости, ибо и малое было бесконечно. И когда все вещи были вместе, ничто не могло быть различимо вследствие (бесконечно) малой величины. Ибо надо всем преобладал воздух и эфир, будучи беспредельны и тот и другой, так как изо всех вещей они суть наибольшие и по множеству, и по величине" (fr. 1).

Таким образом мы имеем несколько видоизмененное представление о "беспредельном" Анаксимандра, которое также заключало в себе стихийные противоположности, соответствующие "воздуху" и "эфиру", и из которого также выделяются все вещи. При этом, однако, воздух и эфир тоже выделяются из окружающей их бесконечности (2). Эта последняя характеризуется как *смесь бесконечно-малых*, смесь всего или просто "все вместе" — конкретный образ для отвлеченного

понятия о совокупности, единстве сущего. При помощи этого представления Анаксагор стремится примирить единство материи с множественностью элементов.

Видимое разнообразие и множество вещей обуславливается простым выделением из смеси и последующим соединением однородных частиц между собою в мирообразовательном процессе, вызванном *движением*. Но разделение или выделение частиц всегда только относительно и никогда не может быть полным вследствие бесконечно-малой величины изначально смешанных частей, которые в свою очередь делимы до бесконечности. В бесконечном нет ничего абсолютно-малого, что не было бы делимо на мельчайшие части, так же как нет ничего абсолютно великого, и каждая вещь, взятая сама по себе, и велика и мала (3). "И так как части великого и малого равны по количеству (и те и другие бесконечно-много), то, следовательно, во всем есть часть всего, и ничто не может существовать отдельно, но все причастно части всего. Так как не может существовать нечто абсолютно-малое, то оно не может выделиться и стать само по себе, но как вначале, так и теперь все должно быть вместе; и во всех выделившихся вещах содержатся многие (вещества), и притом в равном (т.е. бесконечном) количестве как в больших, так и в малых" (6). "То, что заключается в едином мироздании, не может быть расторгнуто на отдельные друг от друга части или отрублено топором — ни теплое от холодного, ни холодное от теплого" (8).

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

Нельзя сказать, чтобы эта субтильная и остроумная гипотеза отличалась большой ясностью: если во всем есть части всего, и притом в равном бесконечно-бесконечном количестве (fig. 3 и 6), не совсем понятно, каким образом возможно хотя бы относительное выделение качественно определенных элементов, *преобладание* частиц того или другого вещества, чем во всяком случае по видимости нарушается количественное равенство. Анаксагор называл свои частицы "семенами" вещей, Аристотель называл их "гомойомериями", или "подобночастными" — термин, принадлежащий, быть может, и самому Анаксагору, вопреки мнению большинства критиков [Шлейермахера, Целлера, Бернета и других; новейшее исключение составляет Гомперц (I, 446), хотя его основания не особенно убедительны.]. Действительно, все, хотя бы различные, мельчайшие части вещества являются "подобночастными" с точки зрения Анаксагора.

### Учение об Уме или духовном начале

Подобно Эмпедоклу, Анаксагор отделил движущую силу от материи. Эта сила не присуща элементам внутренне, но стоит вне их. Анаксагор определяет ее, как мировой Дух или Ум (Νους). Раз из материальных свойств и причин необъяснимо движение, за начало движения нужно признать нематериальную причину. Аристотель говорит, что первые физики признавали еще одни материальные начала: то, из чего все возникает, во что все разрешается, было для них началом всего сущего. "Но самое существо дела указало философам путь и побудило их к дальнейшим исследованиям; ибо если даже всякий генезис и уничтожение происходит из чего-либо, из одного или многих (вещественных начал), то спрашивается: почему это так, и какова причина этого процесса. Субстрат изменения (то, что изменяется) не может быть сам причиной своего изменения... Дерево не делает само себя кроватью, медь не делается сама по себе статуей, но нечто другое есть причина этого изменения. Изыскание же этой причины есть исследование другого (нематериального) начала" (Met. I, 3). Элеаты не разрешали проблемы генезиса, они разрушали ее, отрицая действительность движения, как ложного и кажущегося; а чтобы объяснить его хотя бы в области явления, они все же должны были признать *два* начала — косное и деятельное. Далее, при изложении учения атомистов, мы видели, что само движение необъяснимо из одних "чисто материальных" свойств тела и что атомисты, признавая его случайным, отказываются от объяснения. Анаксагор изгоняет этот принцип случайности: то, что другие философы называли случайностью, является ему лишь неизвестной причиной (Act. I, 29, 7). Мы естественно связываем представление о движении с представлением о материи, но на деле это еще не дает нам права видеть в материи причину движения. Каждое движущееся тело передает другим телам, с которыми оно сталкивается, часть своего движения, и таким образом всякое наблюдаемое нами движение не есть начальное, а передаточное, — нигде в вещах мы не наблюдаем начала движения, ибо каждое из них обусловлено предшествующим движением. Анаксагор ищет общей и первой причины движения, т.е. такой, которая, не будучи обусловлена предшествующим движением или внешним толчком, обуславливала бы начало всего движения, его сохранение, его возрастание — движе-

ние как таковое. Такое начало, не будучи чем-либо подвижимым, подверженным внешнему воздействию или толчку, есть начало *невещественное* или, другими словами, — *духовное* начало.

В природе некоторые тела движутся в силу внешней необходимости, внешнего толчка; другие, по-видимому, сами имеют способность начинать движения: это — живые существа, совершающие произвольные, целесообразные движения. Мы находим в себе самих истинное начало и причину своих действий или движений, и это начало заключается не в нашем теле, а в нашем уме, нашей мысли или сознании, которым определяются эти действия. Вот единственный для нас случай наблюдать действительное начало движения. Затем следует второе важнейшее соображение: если само движение не случайно, то не случайно и мироздание, являющееся его результатом. Не случайно его единство, его закономерность. Движение, наблюдаемое нами во Вселенной, не есть хаотическое и беспорядочное; астрономия показывает его математическую правильность, и в связи с закономерным движением неба стоит вся жизнь природы, происхождение и развитие всех существ. Процесс генезиса Вселенной, поступательное движение от хаотической смеси к космосу, к живому мирозданию есть разумный процесс, и движение, которое приводит к дифференциации элементов и затем соединяет их в одно стройное сложное целое, *есть разумное* движение.

Эти соображения, последнее в особенности, заставили Анаксагора признать дух или  $\text{Ναυς}$  началом движения. Он все движет, устрояет и оживляет, проникая всюду. Определения его крайне просты и прямо противоположны определениям вещества. В противоположность косному веществу Дух бесконечен ( $\text{ἀειρον}$ ), деятелен всецело и не бывает пассивным предметом действия ( $\text{πλαθς}$ ); Аристотель приписывает ему непо-движность (Phys. VIII, 5, 256 b 25), во всяком случае, он не может быть чем-либо подвижимым извне, поскольку он безусловно отрешен от вещества и "ни с чем не смешивается" ( $\text{ἀμιγς, μεμιχτα ουδεν}$ ). Бесконечность, простота, чистота, разумность и мощь составляют особенности его природы: он проникает всюду, ведает все, зиждет все — он "автократор", самодержец.

"Все прочие вещи имеют в себе часть всего, Ум же беспределен, самовластен и не смешан ни с какою вещью, но пребывает один сам по себе. Ибо если бы он не был сам по себе и примешивался к чему-либо другому, он был бы причастен всем вещам, — раз он был бы примешан хоть чему-нибудь: ибо во всем есть часть всего, как сказано было ранее. И в таком случае примесь мешала бы ему господствовать над каждой вещью таким образом, как он это может, будучи один сам по себе. Ибо он есть легчайшее из всех вещей и чистейшее и обладает всяческим ведением обо всем и величайшей мощью. И все, что только имеет душу, большое и малое, — всем этим владычествует Ум. И всем круговращением Вселенной он владычествовал, так что он положил начало этому круговороту. Круговорот сперва начался с малого, теперь он охватывает большее и охватит еще большее (еще большую массу вещества). И все смешанное и все, что различается и отделяется (из первоначальной смеси), — все познал Ум. И все, что только будет и что было прежде, тогда как теперь его нет, и все, что ни есть, — все устроил Ум, точно так же, как он устроил и самое круговращение, которое совершают ныне звезды, солнце, луна и выделяющиеся (массы) воздуха и эфира. Это вращение и было причиной их выделения. И отделяется от тонкого плотное, от холодного теплое, от темного светлое, от влажного сухое. И есть множество частей множества (веществ). Но ничто не отделяется и не отделяется от другого вполне, кроме Ума. Всякий же Ум одинаков — все равно, больший или меньший (все умы — однородны). Кроме него нет ничего, что было бы одинаково (вполне подобно) другому, но то, чего всего более находится в данной вещи, то, что в ней всего более ясно различимо, — то и составляет сущность данной единичной вещи" (напр., золото, кость и пр.) (fr. 12).

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

Само *происхождение мира* Анаксагор представлял себе следующим образом.

Первоначально все вещи находились в безразличной "смеси". Но Ум породил в ней тот круговорот, который мы продолжаем наблюдать в видимом вращении неба. Это движение, так же как у Эмпедокла, распространяется постепенно на соседние части вещества, захватывая их все более и более, и своей быстротой вызывает разделение и механическую сортировку движущихся частиц: тонкие, светлые, теплые соединились и отделились к окружности, образуя эфир, а влажные, холодные, темные и плотные собрались к центру и образовали воздух, из которого затем последовательно выделилась вода, из воды земля, а из земли застыли камни. Процесс выделения воздуха и эфира из бесконечности, окружающей мир, продолжается точно так же, как и разрастающееся движение, вызываемое везде присутствующим вечным Умом (fr. 2 и 14). Отдельные каменные глыбы оторвались от земли силою совершающегося вокруг нее круговорота; унесенные, отброшенные в эфир, они сами пришли во вращение и раскалились его быстротой. Они сделались небесными телами, испускающими свет и теплоту. Солнце и луна, находящиеся ниже их, суть такие же камни — большие метеориты. Так, солнце "во много раз больше Пелопоннеса", а луна подобна земле. Все светила, хотя и имеют собственный свет и теплоту, но лишь в слабой степени, а потому заимствуют их от солнца. Анаксагор правильно понял и солнечные затмения, объясняя их тем, что луна, будучи ближе к земле, иногда становится между нею и солнцем. Лунные затмения объясня-

ются частью земной тенью, частью присутствием особых невидимых нам темных тел между луной и землей. Земля есть плоский цилиндр, который поддерживается на воздухе, находящемся под нею; она закрывает ему выход вверх, между тем как быстрота небесного круговорота мешает ему рассеяться в стороны, — воззрение, которое приближает Анаксагора к старой милетской школе (в противоположность италийскому учению о круглой форме земли). Вокруг земли движутся небесные тела. Сначала они описывали круги в горизонтальном направлении над землею (ср. Анаксимена), но затем произошло наклонение оси вращения, вследствие чего они заходят под землю. Эта космография во многих деталях напоминает учение Анаксимандра и Анаксимена — плоская форма земли, носящейся в воздухе, признание темных тел между землей и луной, объяснение солнцестояний и годичного обращения солнца при помощи сопротивления воздуха, одинаковое объяснение грома, молний, ветров и землетрясений — все это служит доказательством несомненной связи с ранней милетской школой. Вместе с нею Анаксагор признает и множество миров, образуемых в беспредельности вездесущим "умным началом", причем он, по-видимому, считает эти миры обитаемыми и подобными нашему (4), — воззрение, усвоенное также и Левкиппом.

Существует и связь в учении о происхождении органических существ. Земля, выделившись из воды, постепенно высыхала и отвердевала. Из первоначального ила, оплодотворенного семенами, занесенными из воздушной массы вместе с дождевой водой, выросли растения, и подобным же образом возникли и животные (сначала в воде, как у Анаксимандра; см. Hipp. Refut. 1, 8, 12; Dox 563).

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

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

### Диоген Аполлонийский

Космологическое умозрение или натурфилософия VI и V веков не пришла, да и не могла прийти к одному общему согласному результату. Ее "начала" оставались в конце концов противоречивыми и бездоказательными гипотезами, что и повело к ее падению и разложению, после ряда попыток согласования и примирения. Так, пифагореец Гиппас, о котором мы уже говорили, стремится сочетать учение Гераклита с пифагорейским учением, а впоследствии даже были, по-видимому, попытки соединения пифагорейства с атомистикой (Экфант Сиракузский, который, впрочем, относится, вероятно, к IV в.). Если младшие физики, как Эмпедокл, Анаксагор, атомисты, стремятся примирить элейское учение о "неизменном сущем" с "множеством и движением", то во второй половине V века мы находим попытки примирения новых учений со старинным ионийским монизмом. Так, некий Гип-пон которого осмеивают комики, и о котором пренебрежительно отзывался Аристотель (Met. I, 3, 984 a 3), возвращается к Фалесу, признавая началом всего воду, или влажное начало, питающее собою все; оно образует из себя другие стихии — "холодное" и "теплое" (огонь), или страдательное и деятельное начало. Другие, как Диоген Аполлонийский и Архелай, ученик Анаксагора, пытаются еще ближе этого последнего подойти к учению Анаксимена: если в первобытной "смеси" Анаксагора преобладает воздух и эфир (fr. 1) и если самый Разум, или Дух, определяется у него как "легчайшее и чистейшее из всех вещей" (12), то ведь, с другой стороны, и Анаксимен определял свой "воздух" как вещество, "близкое к бесплотному" (fr. 2), управляющее Вселенной и одушевляющее ее, как душа — наше тело.

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

Таким образом философ возвращается к монизму от множества элементов Эмпедокла, атомистов и Анаксагора. Единое стихийное начало наделяется разумностью, ибо помимо нее оно не могло бы быть распределено закономерно и целесо-

образно (3); люди и прочие животные живут дыханием воздуха, который и служит им душою и разумностью, и, когда они его лишаются, они умирают и теряют сознание (4). "Итак, по моему мнению, (стихийное начало), обладающее разумностью, есть то, что люди называют воздухом, и оно-то всем правит и обладает. Ибо оно именно и есть бог, как я полагаю, везде присутствующий, все устрояющий, сущий во всем. И нет ничего такого, что бы не было ему причастно. Но ни единая вещь не причастна ему одинаково с другими: есть много различных видоизменений и самого воздуха и разумной силы. Основное начало многообразно — то теплее, то холоднее, то суше, то влажнее, то неустойчивее и более быстро подвижно, и в нем есть многие другие разновидности вкуса и окраски. И у всех живых существ душа есть одно и то же, т.е. воздух более теплый, нежели тот внешний воздух, в котором мы находимся, хотя и гораздо более холодный, нежели тот, который находится вблизи солнца. Но эта теплота не одинакова ни у одного из животных (да и у людей тоже — по сравнению друг с другом): она различна, хотя и в небольшой степени, настолько, что они подобны друг другу, хотя, конечно, ничто из того, что подвержено изменению, не может быть совершенно подобно чему-либо другому, пока оно не станет тождественным. И так как способы изменения, присущие *первоначалу*, многообразны, то и животные также многочисленны и несходны между собою ни по виду, ни по образу жизни, ни по разумности, вследствие множества форм изменения. И однако все и живет, и видит, и слышит одним и тем же и прочее разумение имеет от него же" (5).

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

Монизм Диогена по сравнению с учением Анаксагора представляет известный шаг назад, но само основание этого монизма (как условие взаимодействия) мы снова встречаем впоследствии у стоиков.

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

---

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

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

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

что-либо, — он обманут и обманывает сам себя, ибо это невозможно". Старый, плодотворный путь есть путь эмпирии — опыта, или, точнее, самого широкого наблюдения. И надо сказать, что этим путем греческими медиками было действительно открыто много ценного как в области диагностики, так и в области диететики, найдено много целебных средств, установлено много рациональных гигиенических правил, усовершенствована хирургическая техника. Время для научной общей патологии еще не наступило. "В явном заблуждении находятся все те, кто пытались рассуждать или писать о медицине и при этом исходили из какой-либо единой гипотезы о "теплом" и "холодном", или "влажном" и "сухом" или еще какой кому угодно, сводя болезнь и смерть к одной основной причине, и притом одной и той же для всех, — к одному или двум началам; и прежде всего они заслуживают порицания потому, что они говорят об искусстве разработанном и пользующемся высоким уважением". Гиппократ протестует против этого неуважения к вековому опыту, к опытному пути и против мнимого знания, достигаемого при помощи бессодержательных натурфилософских схем вроде излюбленного "теплого" и "холодного". Врач не знает "холодного" вообще или "теплого" вообще: он может знать многие и различные прохладительные, охлаждающие или согревающие средства, действия которых весьма различны. Никакой врач не может прописать больному "теплое" вообще. И как он должен специфицировать средства, так он должен индивидуализировать каждый случай. Этого мало, точное знание требует не только правильного качественного определения, но и количественного измерения: конечной целью должна быть *мера*, хотя Гиппократ и не видит объективной мерки, помимо телесного ощущения, которая могла бы служить ему для точного определения *меры, веса и числа*. Поэтому заслуживает похвалы уже тот врач, который делает немного ошибок, т. е. достигает приблизительного эмпирического знания. "Некоторые врачи и софисты утверждают, что нельзя разуметь медицины, если не знать, что такое человек: в этом должен быть сведущ тот, кто желает правильно лечить людей. Эти рассуждения их имеют в виду философию, как ее разрабатывали Эмпедокл и другие, писавшие о природе, о том, что есть человек по существу своему, как он возник впервые, как сложились друг с другом его части. Но мне кажется, что все в этом роде, что было сказано или написано о природе врачом или софистом, относится менее к области медицины, чем к области живописи. Напротив того, я думаю, что достоверное знание о природе не может быть достигнуто ниоткуда, кроме как именно от медицины. Оно достижимо, если изучить ее должным образом и во всем ее объеме. Но мне кажется, что до этой цели еще далеко, — я разумею ту ученость, которая может объяснить, что такое человек, от какой причины он происходит, и все прочее до мельчайших подробностей". Так говорит великий "отец медицины", и в этих словах сказывается влияние истинно-научного духа и сознание того скромного и вместе великого и плодотворного пути, которым должна идти наука, чтобы достигнуть действительных приобретений, не увлекаясь фантастическими призрачными картинами натурфилософской "живописи". Он не отрицает необходимости естествознания, но такого, которое, подобно медицине, отправляется от фактического, эмпирического знания, а не от умозрения. "Мне также представляется необходимым, чтобы каждый врач обладал сведениями о природе и чтобы он для выполнения своей задачи прилагал к тому все усилия, дабы знать, что такое человек по отношению к принимаемым им яствам и напиткам и по отношению ко всему прочему, что он делает или чем он занимается, т. е. какое действие производит то или то на того или другого. И недостаточно просто принимать, что сыр, например, есть плохая пища, потому что он отягощает того, кто им себя наполняет, а надо знать, какого рода он причиняет недуг и почему и какой составной части человеческого тела он не соответствует. Ибо есть и многие другие яства и пития, по природе своей вредные человеку, которые, однако, действуют на него не одинаковым образом (напр., вино в известном количестве)".

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

Реформа Гиппократа имеет известную аналогию с реформой Сократа. И тот и другой сводят философию "с неба на землю", и тот и другой протестуют против *мнимого* знания предшественников и выставляют требование знания действительного и точного, доступного проверке, и вместе знания практического, непосредственно *полезного* человеку. И тот и другой наконец делают истинным предметом знания *человека*, один — физического человека, другой — духовного, причём это познание человека является и здесь и там ключом к истинному знанию, истинной науке.

Мы не будем входить здесь в подробное изложение отдельных специально медицинских воззрений Гиппократа и той значительной школы, которую он оставил и которая продолжала развивать его основные взгляды. Но мы не можем не отметить то место, какое занимает он не только в истории греческой науки, но и греческой мысли вообще. Мы не будем вдаваться в историю других отдельных научных дисциплин; заметим только, что в V в. и они отчасти начинают отвлекаться от философии: мы находим, например, математиков и астрономов на острове Хиос — Энопида, Гиппократа, Эс-

хила, про которых мы не знаем, чтобы они принадлежали к какой-либо философской школе [Хотя Энопид и признавал началами "огонь и воздух" (теплое и холодное!). *Sext. Puth. hyp.* III, 30 (D. Fr. § 29, 5).].

## Глава X Софисты

### *Появление софистов в качестве профессиональных учителей*

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

Прежние философы посвящали жизнь исканию истины ради нее самой; они замыкались в тесном кругу друзей, с которыми они соединялись идеальными интересами и делились знаниями и мыслями. Если они путешествовали с целью приобретения новых знаний или по каким-либо другим побуждениям, то они оставались неизвестными или, во всяком случае, не искали публичности и даже несколько не стремились к распространению своих учений, хотя, если они основывались прочно в каком-либо новом месте, им и случалось соединять вокруг себя группу единомышленников, образовывавших школьный союз.

Новые профессора, сделавшие себе ремесло из мудрости [Ср. эпитафию Фрасимаха Халкидонского у *Athem.* X, 454 F (D, 542, 21).], напротив того, стремились прежде всего привлечь учеников, так как они жили Гонораром. С этой целью они странствовали, читали публичные лекции, давали риторские представления, выставяли напоказ свое умение, свое красноречие и познания. Они стремились к внешнему успеху и для достижения его нередко прибегали к внешним средствам — главным образом к риторике и к рекламам, иногда не брезгая и грубыми приемами, — например, пурпурное облачение или тот самодельный костюм, в котором софист Гиппий появился на Олимпийских играх (*P1. Hipp. min.* 368 B). Эти особенности, несмотря на громадный успех и популярность софистов, объясняют несколько пренебрежительное отношение к ним со стороны общества и даже со стороны их поклонников. Молодой Гиппократ, который еще до зари приходит будить Сократа, чтобы идти посмотреть на знаменитого Протагора, краснеет при одной мысли, что его могут заподозрить в желании сделаться софистом, и говорит, что ему было бы стыдно представиться соотечественникам в этом качестве (*Prot.* 312 A).

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

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

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

о небесных явлениях, а Протагор прохаживается взад и вперед с многочисленными слушателями, многие из которых, "как замороженные", последовали за ним из других городов и слушают его с благоговением. Платон изображает, как все они останавливаются и чинно расступаются, когда Протагор, дойдя до стены, оборачивается назад, чтобы, пропустив его, снова идти за учителем. Афинские юноши, литераторы, политические деятели способны проводить целые дни в беседах и словопрениях, слушая проезжих софистов. На улицах, в гимназиях за ними ходят толпы, и к множеству празднеств, развлечений, состязаний и зрелищ, которыми наполнялась афинская жизнь Периклового века, присоединяются словесные представления виртуозов речи — новый *αἶψον*, или состязание атлетов слова или диалектики.

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

### **Преподавательская деятельность софистов**

Что же составляло причину этого общего распространения и успеха софистики, и в чем состояло общее содержание их учения, общий запас идей, который они вносили с собою? Софисты учили решительно всему на свете: физике, астрономии, математике, красноречию, археологии, поэтике — всем искусствам и наукам — чем Гиппий величается "на площади у лавок" (Plat. Hipp. min. 368 B); есть софисты медики, музыканты, даже стратеги. Все они торгуют мудростью "оптом и в розницу" (*ἑὸν οὐντὲς καὶ χαλτῆλευ οὐντὲς*, Prot. 314A). Можно ли при таких условиях говорить вообще о каком-либо общем учении стольких различных профессиональных учителей, которые соперничали друг с другом, не принадлежа ни к какой определенной философской школе, сходились лишь в том, что принадлежали к той же профессии?

Потребность в высшем общем образовании, вызвавшая появление софистов как новых "учителей мудрости", отчасти определяла собою и общую цель, и содержание их преподавания. Общее образование есть прежде всего литературное, словесное. При громадной и необычайно богатой литературе, образованный человек конца V в. не мог ограничиваться одним и тем же знанием Гомера, которое он выносил из элементарного обучения. Далее, общее образование предполагает прежде всего формальное развитие ума: образованный человек должен прежде всего уметь мыслить и выражать свою мысль. И как ни различны были особенности преподавания отдельных софистов, все они учили своих питомцев "мыслить и говорить" — *φρονεῖν τε καὶ λεγέειν*. Основной принцип "классического образования" — как формального развития мысли посредством формального изучения языка и изучения словесности — выдвинулся сам собою. Софисты были прежде всего учителями словесности, и главным искусством их было искусство слова. В этом отношении заслуги их были немаловажны. Они были основателями науки о языке, разрабатывали грамматику, установили некоторые основные грамматические категории. Они учили сознательному отношению к языку и самое изучение литературных образцов ставили в связь с изучением слова. Они разрабатывали стилистику, правильное построение периодов и тем самым выработали нормы, послужившие впоследствии всем литературным языкам. Этого мало — они впервые сделали аттическое наречие литературным языком всей Греции вместо ионийского наречия, преобладавшего ранее в литературной прозе: уже Горгий, прибывший в Афины впервые лишь в старости, в 427 г., писал на аттическом наречии, и то же делали и другие иногородние софисты, подолгу гостившие в Афинах.

Главным, иногда исключительным предметом преподавания софистов было словесное искусство или риторика. Искусство это родилось в Сицилии, где отцом его считался Эмпедокл, а первыми учителями Коракс и Тисий, составившие систематические руководства по риторике — главным образом судебное красноречие. Такие же руководства составляли, по-видимому, и все наиболее выдающиеся софисты, причем наряду с судебным красноречием разрабатывалось и красноречие изящное и политическое. С теорией были связаны практические упражнения во всех родах красноречия — изящного, судебного, политического, в искусстве говорить или отвечать по произволу кратко [Протагор у Платона (Prot. 329 B); Горгий (Gorg. 477 C).] или пространно, говорить без подготовки, защищать парадоксы, спорить за и против одного и того же положения, спорить против очевидности, сбивать, запутывать противника. Учителя давали образцы, которые ученики должны были заучивать — общие места, общие уловки и приемы, которые они должны были усвоить, как прежде рапсоды заставляли своих учеников заучивать эпос и стереотипные общие места эпической поэзии. Ранняя софистическая проза Горгия представляется, на наш взгляд, напыщенной, безвкусно-манерной, искусственной. Но эта искусственность была неизбежной при первых попытках создания художественной прозы, и она постепенно сглаживалась сама собою, отшлифовывалась, упрощалась: великие аттические ораторы были учениками софистов, отчасти их преемниками. Исократ и Фукидид были учениками Горгия, и одно это уже показывает, что влияние его на аттическую прозу было не только отрицательное. Да и одно знакомство с произведениями Платона показывает, как тщательно он изучал риторiku софистов [См. хотя бы "Федра" (266 B sq.), где Платон показывает свое знакомство со всей литературой предмета].

Горгий у Платона определяет искусство слова как "наивысшее благо, к которому люди обязаны своею свободой, а равным образом и тою властью, которою каждый из нас обладает в своем городе. Она заключается в том, чтобы уметь убеждать судей в судилищах, членов совета — в совете, народ — на народном собрании и во всяком другом каком бы то ни было политическом собрании. И в этом искусстве рабом тебе будет и врач, и воспитатель. И любой банкир окажется в поло-

жени человека, наживавшего не для себя, а для другого, — для тебя, если ты умеешь говорить и убеждать толпу" [Горгий 452 Б; ср. Филеб 58 А — по видимому, близкая передача мысли самого Горгия. Ср. Гекубу Еврипида ст. 814.].

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

В этом преимущественная цель софистического образования, как ни различны приемы и предметы преподавания. Гиппий преподает "все искусства и науки", арифметику, геометрию, музыку, астрономию, мнемотехнику, археологию, объясняет Гомера; Антифон интересуется физикой, проблемой квадратуры круга и толкованием снов; Продик — синонимикой, физикой, этикой; другие, как Евтидем и Дионисидор, преподавали и военные искусства; наконец были просто учителя риторики: в конце концов все сводилось именно к ней — к высшему из искусств. "Уметь вкратце разговаривать, знать истину вещей, уметь правильно судить, быть способным говорить публично, обладать словесными искусствами и учить о природе вещей, ее устройстве и происхождении" — вот идеал софистики *в духе* [Слова *в духе* вставлены здесь издателями ввиду сделанного проф. П. И. Новгородцевым указания, что изречение, поставленное в кавычках, принадлежит не Гиппию, а взято кн. Трубецким *ἡ ἀληθεύειν*, — произведения неизвестного софиста. *Прим. изд.*] Гиппия. "Политическое искусство" как умение публично защищать свои частные интересы и обсуждать дела общественные — вот конечная цель Протагора.

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

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

### **Скептицизм софистов. Протагор и Горгии**

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

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

Этом объясняется знаменитое положение Протагора: "человек есть мера всех вещей, — существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют" ["Теэтет" Α52 παντων χρηματων μετρον ανθρωπον ειναι, των μεν οντων ω ζ εστι, των δε μη οντων ω ζ ουχ εστιν] — кому что кажется, так для него оно и есть, потому что собственно никакого другого "бытия", кроме того, которое нам представляется и воспринимается нами, для нас безусловно не существует. Ни "теплое и холодное" старых и новых физиков, ни сладкое или горькое, ни что-либо чувственное вообще не существует помимо ощущения. Все наши ощущения субъективны, все наши восприятия субъективны, а следовательно, и все наши суждения, оценки, мнения и познания тоже субъективны: мера всех вещей есть человек, как воспринимающий субъект. Всякое наше суждение о бытии или небытии, или том или другом качестве вещей истинно не безусловно, а только относительно для данного человека, высказывающего данное суждение, и притом в данное время.

Это подтверждается историей предшествующей философии — историей человеческих мнений, это подтверждается и повседневным опытом и самонаблюдением: *относительность* человеческих мнений, суждений, восприятий и оценок раскрывается на каждом шагу, иллюстрируется множеством примеров из нравственной области [Ср., напр., "Протагор" Платона, 334 А след.] и из области чувственных восприятий. Таким образом Протагор является основателем *релятивиз-*

ма или учения об *относительности* всего воспринимаемого и познаваемого, всего существующего, поскольку оно для нас существует. Это — важный и необходимый шаг от наивного догматизма к философскому идеализму, необходимая ступень в развитии мысли. Правда, с релятивизмом, как и со всяким важным приобретением в философии, связаны новые проблемы, — проблемы, которые были еще не ясны самому Протагору и которые впоследствии так тонко и глубоко освещает Платон в своем "Тезете" — с полной признательностью к старому софисту. Если все наши восприятия и суждения относительны, если все относительно и мера всего — всех восприятий и суждений, "всех вещей" вообще — есть человек, то, спрашивается, нет ли в самом человеке *всеобщей и объективной* меры, критерия суждений и оценок? Это — вопрос, который поставил Сократ. Для Протагора он не ставился, и потому само провозглашение человека мерою всех вещей имело значение крайнего *индивидуализма и субъективизма*, т.е. отрицания какой бы то ни было объективной меры, кроме индивидуального человеческого мнения и человеческого произвола. Но в таком случае спрашивается, как же возможен спор о чем бы то ни было, раз всякий может быть прав со своим утверждением? Это именно и есть источник всех споров: "обо всяком предмете существуют два рассуждения, противоположные друг другу", — тезис, который Протагор развивает в своем особом сочинении, озаглавленном "Ниспровергающие речи". Субъективизм есть прямое основание софистики. Протагору возражали, что с его точки зрения нельзя братья учить чему бы то ни было или воспитывать кого бы то ни было, потому что и то и другое предполагает объективную норму, определенную и правильную цель умственного и нравственного развития, к которой учитель ведет ученика: сам Протагор недаром же утверждал, что обучение предполагает не только естественные задатки, но и упражнение, и что учиться надо смолоду. Но Протагор мог бы ответить, что роль учителя сводится лишь к развитию естественных задатков.

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

1. Ничто не существует. Это показывают противоречия элейского понятия о сущем. Парменид представлял его себе как конкретную величину, Мелисс — как бесконечную величину; но раз оно не имеет начала и предела, оно перестает существовать *где бы то ни было* (т.е. в определенном месте); раз его нет "*нигде*" — его вовсе нет; чистое "*бытие*" равно *ничто*. Его нельзя мыслить ни как конечное, ни как бесконечное, ни как единое, ни как многое, ни как имеющее величину, ни как не имеющее величины. Если оно не имеет величины, оно есть ничто (равно нулю), а если оно имеет величину, оно имеет части, перестает быть единым и делается множественным; в таком случае, однако, каждая часть этого множества в свою очередь не может быть мыслима ни как единое, ни как многое, ни как нуль, ни как величина.
2. Но если бы даже существовало сущее, — оно было бы непознаваемо и немислимо: сущее отлично от мыслимого нами, — иначе все мыслимое было бы сущим. Если же сущее не есть мыслимое, то оно непознаваемо.
3. Наконец, если бы сущее было мыслимо и познаваемо, то оно не было бы выразимо в словах, поскольку вещи не суть слова, и сущее (существо вещей) не есть слово.

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

### **Нравственные учения софистов**

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

Было бы крайне ошибочным видеть в софистах "развратителей" юношества, как это делали иные древние и новые судьи, или же считать их проповедниками чистого *иммoralизма*, хотя некоторые из представителей софистического движения и не останавливались перед крайними выводами субъективизма. Но в общем нравственный результат софистической культуры не мог быть и положительным: давая уму формальное образование, эмансипируя личность, освобождая ее от предрассудков, обучая ее "мыслить и говорить", софисты не задавались целью внушить ей новые положительные идеалы взамен старых. Иные из них, как Протагор, величали себя "учителями добродетели"; но самое понятие и термин "добродетель" (*αρετη*) означает у греков нечто иное, нежели у нас: это своего рода хорошее качество, *добротность*, сила (*vis*, *virtus*), или "способность", полезная тому, кто ею обладает: Горгий ставит себе целью формировать сильных, способных людей (*βειναυς ποιειν τους ανθρωπους*) Протагор воспитывает "добродетель", полезную для наилучшего ведения своих собственных и общественных дел, — находчивый ум, свободный от предрассудков, и "политическую добродетель" — красноречие. Подобно логике, и этика поглощалась риторикой. Честный Продик, обучая риторике, декламировал о добродетели, превознося ее над призрачными внешними благами, что не мешало ему зарабатывать "удивительно сколько денег" своим красноречием и преподаванием (P1. Hipp. maj. 282 C). Другие софисты, подобно ему, составляли образцо-

вые похвальные слова в честь тех или других героев, победителей городов, надгробные слова, моральные декламации [Продик написал своего "Геракла у распутия" (Хен. Мем. II, 1, 21 — 34). Гиппий — поучения Нестора Неоптелему. Антифон — о единомыслии, Горгий — многие похвальные и надгробные слова. Ср. также "Миф Протагора" у Платона (Prot. 320 C sq.)], в которых прославляются те или другие добродетели и в которых софисты оперируют с общепринятыми нравственными понятиями и воззрениями. Это делают, по-видимому, и Горгий, и Протагор, что не заставляет их, однако, подчинять свое "словесное искусство", или *искусство убеждать людей*, каким-либо объективным этическим нормам. Настоящий адвокат, настоящий ритор, умеющий спорить за и против любого положения, должен уметь делать сильное слабым и слабое сильным (ὁν ἤττω λόγον χρεῖττω τοῖσιν). Учитель дает своим ученикам оружие и научает их владеть им: от них зависит то употребление, какое они из него сделают. При этом, однако, при отсутствии ясно осознанных нравственных принципов, этическое до такой степени подчиняется риторическому, что само "оружие" софистов и те приемы владения им, которым они обучали, были сами по себе далеко не безразличными в нравственном отношении и возбуждали к себе отрицательное отношение как со стороны представителей традиционной морали, так и со стороны углубленного философией нравственного сознания, высказавшегося в лице Сократа.

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

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

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

Такое противоположение естественного права (φύσει δίκαιον) положительному (κα νόμιζεσθαι) сильно занимает общественную мысль. Естественное право уже тогда понимается одними как основание общего равенства и братства. Мы только что видели зачаток этой мысли у Гиппия: по природе все люди — "сродники, сограждане друг другу, — не по закону; ибо подобное подобному сродно, но закон, тиранически властвуя над людьми, принуждает ко многому противно природе" (Plat. Prot. 337 C). Софисты Алкидам и Ликофрон (Горгиевой школы) восстают против института рабства и родовой аристократии: "природа никого не создала рабом". И эти мыслители встречают отголосок в драме Еврипида. Ἰσότης, равенство, говорит Иокаста, связывает, соединяет друзей, государства, союзников между собою — "ведь равноправие есть правда людям от природы" ["Финикиянки", 536 — 538.]. Но существует и другое воззрение: мы видели, что уже Гераклит признает неравенство между людьми естественным законом. И мы видим отдельных *младших* представителей софистической культуры, особенно в ярком образе Платонова Калликла (в "Горгии"), которые видят в "естественном праве" лишь право сильного: законы человеческие суть лишь пути, которыми слабые связывают сильных, "справедливое" и "законное" есть лишь то, что выгодно обладателям власти. Законы установлены слабыми. "Ради себя самих и

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

Закон, царящий надо всеми,  
Над смертными и над богами,  
этот закон, по его словам,  
Правит, оправдывая высшее насилие,  
Горней рукой: свидетельствуюсь я  
Геракла подвигами, как он, не купив —

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

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

Но основы традиционной морали и права расшатались. Проповедь безнравственных разрушительных учений, правда, могла иметь лишь успех скандала или смелого парадокса, но общие места моральной риторики могли мало помочь делу. Не помогала, очевидно, и реакция против нового течения. Возвращение к золотому веку наивной веры было немислимо. Стрепсиад Аристофана, поджигающий "мудрилище" Сократа, противопоставляет на турфилософии старые мифологические объяснения, которые, очевидно, вызывали в публике большую веселость, нежели осмеиваемые гипотезы физиологов, — вспомним его объяснения дождя и грома в особенности [Облака 372 сл.]... Да и сам Аристофан, искренно указывающий на великую опасность надвигающегося течения философов, в своих комедиях обращает богов в такие же комические маски, какими они являются в оперетках XIX века.

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

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

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

Рационалистическое отношение к богам и к мифам отличает философию со времен Ксенофана. Физика радикально изменила религиозно-мифологическую концепцию природы. Задолго до софистов появляются попытки рационального объяснения мифов, делаются опыты аллегорического истолкования Гомера, которые тянутся от VI в. до Р.Х. вплоть до того времени, когда этот аллегорический метод переносится в Александрии на истолкование священных книг Ветхого

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

Было время — была беспорядочна жизнь человека:  
 Зверской силе одной служила она в по дчиненьи.  
 Не было в те времена ни доблестным славной награды,  
 Ни наказание злым никакое тогда не грозило.  
 Думаю я, что затем уставили люди законы  
 С силой карательной, дабы над всеми правда царила  
 Всюду равно и в рабстве обиду держала;  
 Так они стали карать того, кто творит реступленья.  
 Вслед же за тем как законы стали препятствовать людям  
 Явно насилья творить, — они стали делать их тайно.  
 Тут-то впервые, должно быть, какой-нибудь мудрый умыслил  
 Страх и изобресть пред богами для смертных людей, чтобы было  
 Пугало злым на тот случай, если хотя бы и тайно  
 Будут творить что-нибудь, или скажут, или даже замыслят.  
 Вот для того-то и ввел мудрец священную веру  
 В то, что есть божество, цветущее жизнью нетленной:  
 Духом своим оно видит и слышит и все понимает,  
 Ум направляя к тому и божественно всюду витая,  
 Дабы услышать все то, что между людей говорится,  
 Дабы все то, что творится, видеть оно бы могло.  
 Если же ты и в молчаньи зло умышляешь какое,  
 Даже и то от богов не укроется: мудрая сила  
 Всюду присуща. Такими словами он убеждая,  
 Это учение ввел сладчайшее всяких учений,  
 Истину скрыв от людей одеждой обманчивой речи.  
 Он рассказал им, что боги живут на месте том самом,  
 Где всего более мог поразить он их своей речью, —  
 Месте, откуда, он знал, исходит все *страшное* смертным,  
 Также и то, что *пользу* приносит их горестной жизни —  
 С горнего круга небес, откуда перуны сверкают,  
 Где наводящие страх слышатся грома раскаты,  
 Звездноочитого неба образ великий и дивный,  
 Времени пестрый покров — строителя мудрого дело,

Там, где восходит в лучах раскаленная масса светила  $\alpha\tau\tau\epsilon\rho\sigma\ \mu\upsilon\delta\rho\sigma\ \eta\ \pi\epsilon\tau\rho\nu\ \delta\iota\alpha\lambda\upsilon\rho\nu$  (Act. II, 20, 6).] — такими считал солнце и Анаксагор  $\mu\upsilon\delta\rho\nu\ \eta$

Где образуется дождь, орошающий землю собою.  
 Всюду мудрец разбросал людям страхи такие.  
 Помощью этих-то страхов, прекрасно и мыслью разумной,  
 Он божество поселил, притом в подобающем месте,  
 Помощью их беззаконье законами он упразднил.

Таким образом религия есть изобретение мудрого законодателя, как и прочие законы. Но это тоже один взгляд среди многих других. Во всех теоретических и практических вопросах софистика открывает поле для состязания противоположных взглядов, да и каждый искусный софист в отдельности должен уметь по каждому данному вопросу защищать противоположные положения, как мы видим это  $\Delta\iota\omega\lambda\epsilon\zeta\epsilon\iota\zeta$  ("Разговорах") — наиболее обширном из остатков обильной софистической литературы, до нас дошедших, где неизвестный софист, писавший около 400 г. на дорийском наречии, доказывает, что добро и зло, хорошее и дурное, справедливое и несправедливое, истина и ложь — тождественны и различны. Всемогущие боги софистов, вытеснившие прежних богов, суть "язык и облака", по выражению Аристофана — риторика и туман, оставшийся от прежней натурфилософии и "метеорологии".

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

## Глава XI Сократ

### *Личность и деятельность Сократа*

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

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

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

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

Среди диалогов Платона явственно выделяется группа т. наз. "сократических диалогов", в которых отсутствуют или почти отсутствуют особенности Платонова учения, мало того — обыкновенно отсутствуют следы какого бы то ни было положительного учения вообще: это диалоги, приводящие к чисто скептическому результату, к недоумению по поводу той или иной этической проблемы, которая обсуждается между собеседниками; в живой драматической форме Сократ выводится в споре с ними; он спрашивает их, хочет от них научиться, разбирает их ответы или определения, которые одно за другим оказываются несостоятельными; в итоге собеседники приходят к сознанию собственного незнания и к сознанию необходимости *искать* ответа на основные вопросы о целях и нормах человеческой деятельности. Эти "сократические" диалоги Платона, по-видимому, близко передающие особенности Сократовой речи, по самому языку своему настолько отличаются от позднейших произведений старческого периода Платона, что в них видели ранние его произведения, во время написания которых он находится под наиболее сильным влиянием Сократа. В. С. Соловьев думал даже, что они большею частью были написаны при жизни Сократа. Правда, есть основание относить некоторые из них к несравненно более позднему периоду и видеть в них не передачу случайных бесед Сократа, а полемику Платона с мнениями, выражаемыми другими учениками Сократа, — иногда в других "сократических" диалогах. Но, тем не менее, в этих диалогах содержится много положительного материала для характеристики Сократа, поскольку в самой полемике против отдельных мнений им не противопоставляется никакого догматического учения, никакого учения вообще, а только Сократово *искание*, которое и составляло душу его философии. Особое место среди других произведений Платона занимает "*Апология*" Сократа, или его защитительная речь перед судьями. Хотя и эта речь не есть стенографическая запись, но все же, если и не видеть в ней точной передачи слов Сократа, сказанных на суде, она имеет первостепенное значение в качестве защиты *исторического* Сократа, уяснения его дела и проповеди его служения. Пусть это "стилизованная истина", как выразился Гомперц, пусть это идеализированный портрет, — все же "Апология" сохраняет нам множество реальных подробностей не только о деятельности Сократа, но и о самом его процессе и вместе дает нам его духовный образ, исполненный высшей правды. Поэтому совершенно необходимым дополнением ко всякому изложению "философии" Сократа, и в частности к предлагаемому изложению мы считаем ознакомление с "Апологией". В ней особенно ярко подчеркивается то обстоятельство, что Сократ не был "учителем" в обычном смысле слова — у него не было *никакого* опреде-

ленного учения; он был, для Платона в особенности, воплощением философии как стремления к истине, стремления к познанию, именно потому, что он был искателем, а не учителем, учил исканию, пробуждал философию в душах и не подменивал ее никаким личным догматическим учением, никаким рукотворным кумиром. Он не порождает новых готовых идей, но "повивает" умы в их духовном рождении.

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

Сократ родился в 469 г. от небогатых афинских граждан. Отец его, Софрониск, был ваятелем, а мать, Фенарета, — повивальной бабкой. Он наследовал ремесло отца и в молодости занимался ваянием: Павсаний видел еще три грации, будто бы изваянные Сократом. По-видимому, однако, он рано оставил свое ремесло и предался своей философии — тому "исканию мудрости", которому он посвятил всю свою жизнь и в котором он не имеет предшественников. Правда, мы имеем позднейшее свидетельство Аристоксена, будто Сократ в юности был последователем Анаксагора и Архелая, и, по указаниям Ксенофонта и Платона, можно предполагать, что со всеми предшествовавшими и современными ему философскими учениями он был знаком. Среди ближайших последователей его мы находим пифагорейцев — Симмия и Кебета, последователя элеатов — Евклида, гераклитейца — Платона и многих последователей софистов. Кроме того, Сократ был лично знаком с выдающимися представителями греческой мысли, посещавшими Афины, вступая с ними в беседы и состязания. В своем искании он обращался ко всем, не находя ни у кого той истинной "мудрости" или знания, которое он ставил себе целью. Отношение его к физике — совершенно отрицательное: он признает ее бесплодным умствованием о делах, превышающих человеческий разум. Но и в рассуждениях софистов о "делах человеческих", о нравственных вопросах он также не находил ничего, кроме ложной, мнимой мудрости. Он ищет истинных начал, истинных норм всей человеческой деятельности — теоретической и практической: без познания таких норм или начал вся наша деятельность случайна и суетна, вся наша жизнь неразумна и неосмысленна. И если у признанных мудрецов такого знания нет, то нет его ни у государственных людей, ни у риториков, ни у поэтов, ни у простых граждан. К ним тоже, и притом постоянно и ежедневно, обращается Сократ со своими вопросами и своим исканием: ту мудрость, которой он ищет, он требует от всех, потому что она нужна каждому; всякий человек, который хочет вести достойное разумное человеческое существование, должен искать ее, стремиться к ней. В этом вся проповедь Сократа. Вся жизнь его протекает в разговорах и беседах с согражданами и гостями — на площадях и улицах, в палестрах, в частных домах. За ним ходит молодежь и любители словесного спорта, чтобы присутствовать при его беседах, которые всегда и неизбежно кончаются тем, что собеседник Сократа не выдерживает испытания и оказывается неспособным ответить на его вопросы: мнимые знания обличаются, положения, казавшиеся достоверными, несомненными, очевидными, являются шаткими и несостоятельными. Собеседник уходит озадаченный, смущенный, иногда раздраженный против "софиста Сократа"; слушатели стекаются к нему, чтобы насладиться состязанием, юмором Сократа, его диалектическим искусством, отчасти, чтобы научиться от него его приемам: но некоторым западает в душу искра философии — пробуждается искание. Для большинства Сократ есть софист, только особого рода: прочие софисты — риторики, говорят искусственно, вычурно и пространно, преподают риторику и берут за это и за прочие свои уроки громадные деньги с учеников; Сократ ни с кого денег не берет, говорит просто и безыскусственно, простонародною речью и о простых повседневных вещах, причем он даже более спрашивает, нежели говорит; прочие софисты хвалятся своими знаниями и рекламируют свое искусство, свое учение, а Сократ, наоборот, все твердит о том, что сам он ничего не знает, от каждого хочет научиться и, задавая вопросы своим собеседникам, приводит каждого к сознанию собственного неведения. Для многих, для массы это — софистика худшего сорта, самая опасная из всех; для других это — начало духовного пробуждения. Вокруг Сократа соединяется тесный кружок поклонников, из среды афинской молодежи в особенности; тем отрицательнее относятся к нему иные зрелые граждане, отцы, которые винят его в том, что он сбивает с толку их сыновей и спутывает их понятия. Процесс Сократа показал, как много накопилось против него недоразумений и раздражения. Для постороннего наблюдателя, для которого положительная идеальная внутренняя сторона Сократовой проповеди оставалась скрытой, деятельность его являлась чисто отрицательной: Сократ — диалектик, опровергающий всякое мнение, всякое предположение.

Для Платона Сократ есть воплощенное искание истины. Но мы чрезвычайно ошиблись бы, если бы представили себе этого искателя скептиком, мучимым сомнениями, вечно неудовлетворенным, тревожным умом, преследующим убегающую мечту. Образец "истинно эллинской гармонии", Сократ отличается, наоборот, совершенно невозмутимой ясностью и спокойствием, из которого ничто не может его вывести; он неизменно верен себе и остается самим собою среди бесед с друзьями и противниками, на попойке и на поле брани, перед судом и перед казнью. Ничто не может нарушить его внутренней свободы, вывести его из состояния его душевной гармонии: в этом — особенность его доблести, того мужества, о котором говорят Лахес и Алкивиад и которое он явил своим концом; той умеренности, господства над чувственностью, которое он постоянно доказывал; эта внутренняя гармония давала ему его неизменное благодушие и радостную ясность, столь привлекавшую к нему его друзей. Недаром он являлся им не только учителем добра, но и учителем радости и счастья, наслаждения жизнью, который умер столь безмятежно и свободно, как и жил. "И он выказал силу души, — говорит Ксенофонт, — ибо, признав, что умереть для него лучше, нежели жить, он, как и прочим благам не противился, так и перед смертью не ослабел, но радостно и ожидал ее, и принял" (Апол.33).

Личность в высшей степени оригинальная, загадочная в самой своей цельности и многогранности, Сократ умел совмещать в себе трезвую рассудочность с духовной прозорливостью, скептический рационализм с религиозностью, этиче-

ский идеализм Платона, жизнерадостность Аристиппа и аскетическое презрение киников к чувственным благам: "ты так живешь, — говорит ему Антифон, — что ни один раб, которого господин стал держать таким образом, не захотел бы остаться: ты ешь и пьешь самую скверную пищу и питье и платье носишь не только скверное, но одно и то же летом и зимою, пребываешь босым и без нижнего белья" (Хен. Мем. 1, 6). Сама наружность Сократа приковывала внимание своей странностью: "музыкальная" личность, образец истинноэллинской гармонии, он был вместе с тем образцом внешнего безобразия, ходячей комической маской: фигура пузатого Силена с необычайно мясистыми губами, вздутым курносом носом и глазами нависшим под громадным нависшим лбом как бы говорила о соединении сильной чувственности с мощным интеллектом. В этой мощи, *господстве разума*, и состояла "мудрость" Сократа, источник его внутренней свободы и гармонии, его мужества, его праведности, его счастья или "евдемонии". Нравственное учение Сократа, который именно и сводил добродетель к знанию добра или господству разума, нередко упрекали в одностороннем, крайнем *интеллектуализме*. На деле это учение было непосредственным выражением самой личности, самой духовной жизни Сократа и являлось не головной, рассудочной моралью, а результатом пережитого нравственного опыта, нравственного самосознания; оно является столь же естественным духовным плодом аттической культуры, как аттическое искусство и поэзия, обращая самую человеческую личность в "инструмент гармонии" и человеческую жизнь — в прекрасное художественное произведение. Наряду с *проповедью разума* мы находим в учении Сократа признание *безотносительной ценности* нравственного добра или *правды* и *безотносительной ценности человеческой личности* как носительницы разумного начала; в Платоновой "Апологии" с особою силою указывается на этот мотив Сократовых речей, которые он настойчиво обращает к каждому встречному: "О лучший из людей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всего прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их было у тебя как можно больше, о славе и почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботаешься и не помышляешь? Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах наших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше..." (29 Е след.). Эта проповедь по своим приемам, как по самому существу своему, тоже является чуждой отвлеченного морализма, какой мы находим впоследствии, например, у стоиков: ее сила — в ее непосредственности, в живом сознании нравственных ценностей, в идеально-эротическом сознании красоты человеческой личности, того "самого дорогого", что в ней есть и что люди обыкновенно не ценят ни во что. Платон показывает, каким образом Сократ умел пробуждать такое сознание в своих друзьях: он видел в них "самое дорогое" и ценное с прозорливостью влюбленного, для которого любимое существо является в идеальном совершенстве, и он умел заставлять их самих почувствовать то, что он видел: в этом состоял *эрос* Сократа, о котором так много говорил и он сам, и все его ученики. И вместе, с неподражаемой иронией, он умел показать, раскрыть своим любимцам все несоответствие идеала и действительности, все *недостойство* их жизни. "Когда я слушаю его, — говорит Алкивиад в диалоге "Пир", — сердце мое стучит гораздо сильнее, чем у корибантов, и слезы льются от его речей. Вижу и многих других, которые испытывают то же самое. Слушая Перикла и многих других хороших ораторов, я считал, что они хорошо говорят, но ничего подобного я не испытывал, и душа моя не возмущалась против собственной рабской природы; а этот Мар-сий (силен или сатир) часто приводил меня в такое состояние, что мне казалось недостойным жить таким, каков я есть". Если не Алкивиад, то сам Платон говорит здесь по личному опыту.

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

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

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

Он доступен всем, обращается ко всем, но вокруг него естественно образуется тесный круг друзей и почитателей, которые впоследствии признали "сократовцами". Они постоянно беседуют с ним и присутствуют при его беседах, иногда

читают и разбирают вместе с ним философские и литературные произведения, вместе слушают софистов и появляются на праздниках. Но это не школа в строгом смысле, — и Сократ не схолярх: от него ведет начало не одна, а несколько различных между собою школ, и у него нет "учеников", а есть только друзья, товарищи, подражатели, если угодно — последователи. Он не обладает готовой премудростью, не берется учить ей ни даром, ни за деньги: он ищет ее и побуждает других искать ее внутри самих себя, — он только "повивает" умы в духовном рождении, продолжая в нравственной области дело своей матери — ее "майевтику" (повивальное искусство).

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

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

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

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

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

### **Учение Сократа о знании и понятиях**

У Сократа не было определенного догматического учения, и тем не менее он был наилучшим учителем философии, учившим своих друзей "философствовать", "испытывая себя и других". Учение это было прежде всего личным *примером*, который послужил его ученикам *правилом* умственной и нравственной деятельности. В этом смысле можно говорить и об учении Сократа, которое есть прежде всего учение о философии, о способе философии и распадается на теоретическую методологию (учение о знании) и практическую методологию (нравственная философия).

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

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

Внешним признаком заблуждения предшествовавшей философии являлись Сократу коренные, неразрешимые противоречия ее отдельных учений — философии единства и философии множества, философии вечных движений, вечного генезиса и философии единого, неподвижного, неизменного бытия. Говоря об абсолютном и вечном, о первых причинах бытия, философы не только не сходятся между собою, но "подобно безумным" совершенно противоречат друг другу относительно того же самого предмета — природы вещей. А это происходит прежде всего от того, что, пускаясь в умозрение, они не отдают себе отчета в том, что такое человеческое знание. Каждый из них исходит из рассмотрения какого-либо отвлеченного начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладает абсолютной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеал, недоступный внешнему человеческому знанию: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны мироздания, то сами были бы богами, ибо абсолютное знание свойственно только богу, а не людям.

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

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

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

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

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

*Диалектика* Сократа, служившая обличению мнимого знания, по-видимому, преследовала практическую цель. Но тем не менее она имела величайшее значение и для последующего развития теоретической философии, которая недаром характеризуется как *философия понятия*. В основании этой диалектики лежит не только общий идеал совершенного знания, но и начатки логики, теории понятия. В этом убеждает нас, во-первых, рассмотрение отдельных образчиков Сократовых бесед Ксенофонта и в ранних диалогах Платона, а во-вторых, споры о природе понятия, разгоревшиеся среди учеников Сократа после его смерти.

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

"божественной мудрости". Обличение мнимой человеческой мудрости рассматривается как проповедь мудрости совершенной или божественной. Но в то же время самое познание ограниченности наших знаний заключает в себе требование логического *определения понятий*.

Отсюда ясно, какое положительное значение имела отрицательная диалектика Сократа; отсюда ясны и все особенности его метода. Там, где это доступно человеческому разуму, он требует образования общего понятия, правильного логического определения. Но, чтобы быть истинным, т.е. исчерпывать самую сущность определяемого, такое определение должно быть не только общим, но и полным, заключая в себе не только общие, но и частные признаки данного объекта.

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

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

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

*Понятием определяется сущность вещей*, в понятии лежит мерило истины всякого действия или рассуждения. Мы ничего не знаем о предмете, пока мы не знаем его понятия. Поэтому Сократ стремился свести всякое рассуждение к основному понятию *επι την υποεσιν επανηγε παντα του λογου*, затем рассматривал, насколько оно верно, и иногда приводил своих противников к абсурду, выводя логические следствия из допущенного общего предположения. Подобным же образом он испытывал и сами понятия, обличая их ложную отвлеченность и неопределенность, требуя конкретного различения путем раскрытия внутренних противоречий. Каждое общее понятие заключает в себе частные и подчиненные, каждое родовое понятие заключает в себе понятия видовые. Сообразно этому и все вещи разделяются *χατα γενη* — на роды и виды. И искусство диалектики Сократ полагал в том, чтобы уметь восходить от вида к роду, от менее общего к более общему и, наоборот, от универсального спускаться к частному, не прерывая промежуточных звеньев. Весьма возможно, что для Сократа это не было исключительно принципом логики или методологическим учением. Если посредством понятий познается сущность вещей, то легко предположить, что наши формальные понятия покрывают сущность вещей, и, таким образом, смешать сущности вещи с ее понятием, как это сделали некоторые ученики Сократа. Не забудем, однако, что Сократ искал общих определений лишь в области этической, т.е. не в области внешних явлений, а в области *норм*.

### **Этика Сократа**

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

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

Греческое слово и понятие *αρετη* (лат. *virtus*) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродетель*; это скорее "добротность", доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или кре-

пость данного существа. Так, быстрота бега есть "добродетель" лошади. Добродетель человека как умного существа состоит в его разумности, которая и дает ему превосходство и силу. Заботиться о себе самом, заботиться о своем благе значит усиливать в себе разумность, которая есть добродетель всех добродетелей; стремиться к мудрости — "философствовать" — вот путь к самосовершенствованию, путь к благу и истинному счастью, путь к внутренней свободе.

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

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

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

Понимаемая таким образом, этика Сократа получает интеллектуалистический, мало того, рассудочный характер и является крайне односторонней, заслуживая упреки Аристотеля [Вслед за этими словами в рукописи начинается рассуждение по вопросу о том, может ли добродетель быть предметом обучения, но дополнение, которое предполагал здесь сделать автор, осталось незаконченным, и, чтобы избежать перерыва в ходе мысли, мы место это помещаем в примечании. После слов "заслуживая упреки Аристотеля" в рукописи стоит: *Но в действительности дело не сочтем так просто, как оно представляется иным "сократовцам", на что указывает Платон в своих "сократических диалогах": если добродетель есть знание, то почему она не составляет предмет преподавания или обучения (οὐδὲδιδάχτου)? Почему ни добрые граждане не могут обучить ей своих детей, ни софисты, профессиональные учителя, не успевают в этом деле, и отчего сам Сократ, отождествляющий ее со знанием, отвергает возможность ее преподавать! (Конец "Протагора")*. На этом рассуждение обрывается, и поставленный здесь вопрос остается без ответа. О характере его можно, однако, догадываться на основании данных в предшествующем изложении указаний относительно природы добродетели как осуществленной мудрости, истинного и деятельного знания, которого нельзя передавать или преподавать внешним образом, как это делают софисты, но которое каждый должен искать внутри себя, так что роль философа сводится к тому, чтобы побуждать к подобному исканию, повивая умы в духовном рождении.]. Но надо помнить, что Сократ не противопоставлял знания добра — доброму действию; мудрость являлась ему практической, действенной: правда и сила добра столь велики, что нельзя *знать добро и не делать его*.

## Учение о благе

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

По мнению Целлера и других ученых, Сократ не дал определенного ответа на этот вопрос: благо есть понятие цели, благое действие — целесообразное действие. Но этим еще ничего не объясняется. Надо знать благо как норму действия: это принцип чисто формальный, из которого еще нельзя вывести никакого определенного правила нравственной деятельности, и потому остается искать для нее какой-нибудь конкретной нормы либо в существующем нравственном порядке, либо же, сообразно принципу знания, извлекать общие правила человеческих поступков из рассмотрения их последствий. Целлер утверждает, что в действительности Сократ так и делал, испробовав оба выхода. Он отождествляет понятие справедливого (*δίκαιον*) с законным (*νόμιμον*). Самая набожность определяется им как законное богопочитание, как знание того, что законно относительно богов, который следует всегда чтить по закону государства. Таким образом, существующий закон составляет, по-видимому, предмет, содержание "знания блага". С другой стороны, не довольствуясь авторитетом положительного законодательства, Сократ пытается обосновать нравственную деятельность рациональным путем, рассматривая ее полезные и приятные *последствия*.

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

Заметим, что нравственное учение может быть построено и на простом признании существующих нравственных норм, и на принципе наибольшего удовольствия (гедонизм), и на утилитаризме, т.е. на учении, объясняющем нравственное поведение и нравственные принципы из начала пользы — личной или общественной. Подобного рода построения — и утилитаризм, и признание общепринятой морали — достаточны каждое само по себе для обоснования нравственного мирозерцания, хотя бы они и не выдерживали философской критики. Знание "законного относительно богов и людей" и знание полезного в отношении к ним — обнимает каждое в отдельности всю сферу нравственных отношений и деятельности человека. Но самая двойственность этих начал уже указывает, что Сократово "познание блага" не исчерпывалось ни тем, ни другим. Ошибочное понимание Сократа следует отнести всецело на счет Ксенофонта, который в своей апологической тенденции так старается доказать политическую легальность Сократа и его рассудительный утилитаризм, что совершенно упускает из виду философский смысл его этики.

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

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

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

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

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

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

Сущность человека в разуме: по словам Аристотеля, Сократ даже вовсе упраздняет неразумную, страстную часть души. Следовательно, и *высшее благо* человека *есть благо его разумного духа*. Тело разлагается и тлеет, когда его покидает душа, "в которой одной обитает разум", — эта божественная часть человеческого существа. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о душе, о ее внутренней красоте и совершенстве; не о том, что принадлежит нам, не о теле, о богатстве или славе, или о долгой жизни, но о себе самих, о лучшем, о существенном в нас. Поэтому высшая цель человека заключается в господстве разума, в истинном знании. Такое знание не отличается от добродетели и мудрости. Следовательно, "мудрость есть высшее благо". Смешение приятного с благом, с безусловной целью рождает любостыжание и есть источник всех бедствий людских, всех раздоров и междоусобий, всех пороков вообще. Истинное разумное благо универсально, всеобщее; само по себе оно есть цель всем и каждому и неотъемлемо от человека, будучи свободным и внутренним. Напротив того, внешние, ограниченные блага не могут быть общими, принадлежать всем. Поэтому, как только мы принимаем их за безусловные и начинаем желать их безусловно, мы сталкиваемся с ближними в безумной и слепой борьбе за их обладание. Ибо одно и то же не может всех насытить, всем зараз принадлежать, всех удовлетворять. Только из преследования блага истинно всеобщего и разумного является общее согласие, взаимная помощь и любовь. Таким образом, для полноты человеческого счастья, для самого благополучия нашего, добродетель и знание служат более, чем ненасытная погоня за ложной целью — наслаждением. Лишь ясное сознание относительной природы удовольствия ведет нас к истинному закономерному и здоровому наслаждению. Поэтому истинное благо (*γαθον*) не исключает из себя наслаждения, а, напротив того, обнимает его в себе. Добродетельная разумная жизнь есть не только самая достойная, прекрасная и похвальная, но и самая счастливая и приятная, между тем как жизнь, противная разуму, в конце концов неизбежно ведет человека к несчастью: человек, поступающий противно разуму, неизбежно идет к гибели и крушению.

Если в разуме человека есть нечто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между ним и природой, созданной сверхчеловеческим вселенским Разумом, нет разногласия. А если она устроена разумно, по общим и благим целям, то каждая истинная нормальная деятельность, сообразная этим целям, должна вести к удовлетворению, к гармонии человека с природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствие. Сократ не основывал добродетели на удовольствии, но и не противопоставлял их безусловно. Он веровал в конечное единство добродетели и счастья, ибо добродетель вытекает из того всеобщего разума, который внутри нас, природа же образуется вселенским, божественным разумом, который во всем (*ἡ ἐν τῷ παντί φρονησις*).

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

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

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

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

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

### **Богословие Сократа**

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

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

Богословие вытекает из всей философии Сократа. Как сам он указывает в своей апологии, человек, сознающий ничтожество своего знания, тем самым признает бесконечность и безусловность знания совершенного, божественного. Человек, признавший, что он ничего не знает, имеет понятие о том, что есть истинное, совершенное знание. Если есть какое-либо условное знание, если есть знание вообще, то мы необходимо приходим к идее безусловного, абсолютного Ведения: вся мудрость Сократа есть не что иное, как признание мудрости божественной.

Как мы видели выше, Сократ признал нравственный духовный характер разума, его совершенное отличие от тела, от всего, что внешним образом принадлежит человеку. Знание, как знание, всеобщее и безусловно; следовательно, и в нашем разуме есть нечто универсальное и сверхличное, в чем мы познаем все, что мы познаем истинно и объективно. Эта сверхличная разумность и есть высший вселенский разум.

Таким образом, доказательства бытия Божия собственно нет. Сократ просто признает и находит сверхличный универсальный разум в своем собственном сознании и отличает его от себя, как всеобщее от частного. Ведение, разумность, разум не могут исчерпываться единичным умом. "Думаешь ли ты, что в тебе есть нечто разумное, а вне тебя ничего разумного нет? Ты знаешь, однако, что твое тело заключает в себе небольшую частицу земли и воды, которые сами по себе столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось из малых частиц остальных великих стихий. Как же ты думаешь, что ты по счастливой случайности один вместил в себе весь разум, которого нет более нигде, и что все сущее в своей беспредельной величине и бесчисленном множестве благоустроено слепую, неразумную силою?" [Xen. Men. 1,4, 8. Тот же аргумент и в аналогичных выражениях Платон влагает в уста Сократа в своем "Филебе" (28 D sq.).] Таким образом, разум универсален и постольку отличен от частных своих проявлений.

Разум имеет существенно-нравственный, практический характер. Разум мировой, всеобщий разум, является в нравственном сознании человека как всеблагое божество, действующее в природе, и действия его должны быть несомненно благие, разумные, целесообразные. Само присутствие идеальной, общей цели в нравственном сознании человека, самое сознание всеобщих неписаных законов нравственного порядка свидетельствует о сверхличном и благом Разуме.

Нашедши божественный разум в своей душе в философском самопознании, Сократ всюду искал его, указывал следы его во всей природе. Ее всеобщее единообразие в бесконечном и живом различии, стройный порядок мироздания, целесообразность в устройстве организмов — все это указывало еще предшественникам Сократа на единство и разумность первой причины. Отсюда возникло так называемое "телеологическое" доказательство бытия Божия, почерпнутое из рассмотрения целесообразного устройства природы.

Но возможно ли из нашего ограниченного познания явлений природы выводить всеобщую разумность ее устройства? Говоря о целесообразности природы, не приписываем ли мы ей часто мнимые цели и не является ли само понятие цели чисто субъективным? С точки зрения Сократа было достаточно привести лишь некоторые целесообразности в природе, чтобы раскрыть в ней присутствие разумного, а следовательно, и безусловно-разумного начала. Ибо принцип всякой цели есть разум, а начало всякого разума — безусловный и всеобщий разум.

В действительности Сократ (у Ксенофонта) приводит примеры разумных явлений природы, в которых внутренняя целесообразность совершенно очевидна (τὸν φανερόν ἐστιν ὠφέλεια οὐτόν) которые необъяснимы, как продукты слепой случайности или механической причинности.

Прежде всего Сократ ссылается на психологические явления, на чувства и органы чувств. Эти органы образованы для внутреннего чувства и вместе приспособлены к восприятию внешних предметов, их цветов, звуков, запахов и вкусов.

Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражает ум, рассматривающий их строение, есть их внутренняя и внешняя целесообразность, мудрость их устройства. Так, глаз, при всей своей бесконечной сложности, создан, с одной стороны, в виду зрения — внутреннего, психического акта; с другой стороны, это оптический аппарат, устроенный сообразно природе физического света. Одна эта гармония, одно это соответствие между духовным и физическим, между невещественным сознанием и материей есть факт, необъяснимый в силу слепой случайности или в силу действия механических причин. Такое согласие непременно предполагает разумную причину, единый разум, который производит сознание и вместе с тем созидает внешнюю природу. Далее Сократ указывает на инстинкт самосохранения, на всеобщую жажду жизни, на инстинкты половые и родительские, которые, как все органическое, также не могут быть простым результатом случайного совпадения механических действий. Размножение, питание, чувствительность, сознание, рассудок и познание — все это процессы, не объяснимые механически, в которых мы находим столь сложное и целесообразное соответствие и вместе всеобщее, закономерное единообразие. Наконец, Сократ ссылается на весь строй неба и земли, на порядок и красоту мироздания, управляемого неизменными и общими законами. В частности, многие примеры Сократа, приводимые Ксенофонтом, кажутся нам наивными, и цели, приписываемые природе, иногда являются внешними. Но телеологический принцип Сократа верен и оказался глубоко плодотворным впоследствии. Телеология служит Сократу не для объяснения явлений, а для указания разумного в них; в том отношении одна ссылка на психические и психофизические явления, например, на инстинкты, на деятельность органов чувств, вполне достаточна и доказательна. И это уже не умозаключение от условного к безусловному, но просто раскрытие безусловного в явлении, непосредственное усмотрение разума в природе.

Но самое живое и убедительное доказательство, или, точнее, проявление божества Сократ находит в рассмотрении нравственной жизни человека. В постоянном самоиспытании, при неусыпном внимании к себе, он находил на каждом шагу, в великом и в малом, столь очевидные следы Божественного Промысла, что сомнение казалось ему невозможным. Жизнь духа представлялась ему непрестанным общением с божеством.

Сократ веровал во всеведущего и всеблагого Бога, в благоую мироправящую мысль (*εν τη παντι φρονησις*) безусловную и потому действующую. Этот Бог, или всеобщий Разум, "устрояет и объединяет в стройном порядке Вселенную, в которой заключены все блага и всякая-красота"; Он обновляет ее в вечно юной красоте и силе и дает каждой твари то, что ей нужно. Премудрый демиург, жидитель мира (*φορος δημιουργος*), Он есть Бог благой, жизнелюбец (*ελοσφος*) и человек-любец; ибо Он все создал к благу, к той высшей всеобщей цели, которую Он имеет в себе.

Он не ограничивается одним общим и отвлеченным определением, но заботится обо всем действительном. Сократ верил, что боги входят во все, промышляют обо всем и знают все дела, слова и сокровенные мысли человека. Боги суть для него как бы орудия всеведущего Промысла: божье око видит все зараз, божья мысль, "мысль, сушая во всем", обо всем зараз промышляет. И если богов много, — "божественное" едино во всем: один всеведущий Промысл, один Демиург, вселенский Разум, "от начала создавший человека". И "такова сила и величие божественного, что оно все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время и обо всем зараз промышляет".

Учение о Промысле вытекает из основного воззрения Сократа. Если человек заключает в себе нечто божественное, то и внешняя судьба его не может быть чем-либо случайным, независимым от этого божественного и разумного в нем; самые условные и внешним образом случайные обстоятельства, из которых состоит наша судьба, должны слагаться в разумное целое (что немислимо без допущения Промысла, высшего божественного Разума). Это должен допускать всякий мыслитель, признающий безусловное достоинство человеческой личности, точно так же как и всякий верующий человек. Отсюда вытекает и практическая религиозность Сократа, служение своему призванию. Он был убежден, что человек, верующий в божественный Промысл, никогда не будет оставлен его указаниями; их он находит и в самом себе, и во внешних явлениях. Не птицы, не внутренности жертв предвещают нам что-либо, но божественный Промысл *посредством* их открывает нам свою тайную волю. Лично, по собственным словам и словам его учеников, Сократ имел особый духовный дар, "нечто божественное", какое-то "знамение", внутренний вещий голос, который он слышал с самого раннего детства и до смерти, возвещенной ему в видении. Этот голос *удерживал* его от совершения многих поступков, — и притом не только поступков, предосудительных в нравственном отношении, но и морально безразличных. Многим из близких и друзей своих Сократ давал советы даже относительно житейских дел на основании этого внутреннего голоса: ученики верили ему, и, по словам Ксенофонта, исполнение его советов всегда приносило пользу, а непослушание — вред. Об этом "демоническом явлении" (*το δαιμονιον*) существует целая литература: неоплатоники видели в нем действие специального демона, отцы церкви — "черта или ангела", смотря по отношению к греческой философии. В ближайшее нам время одни видели в нем галлюцинацию, другие — медиумическое явление, наконец, третьи признали "даймонион" Сократа за простую аллегорическую фигуру, которой философ иронически прикрывал свой здравый смысл. Но все эти объяснения нельзя считать удовлетворительными. Сравнивая все источники, единогласные свидетельства Сократовых учеников, видно, что сам философ и его ученики верили в "нечто демоническое", в какой-то реальный голос, слышавшийся Сократу: он видел в нем провиденциальное откровение какой-то высшей силы.

Многие ученики Сократа высказывают веру в бессмертие души. Как думал сам Сократ по этому вопросу, мы не имеем точных свидетельств. Прощаясь с судьями, он высказывает лишь то убеждение, что, — существует загробная жизнь или нет, — добродетель, знание блага имеет цену само по себе, и тот, кто обладает таким знанием, никогда не оставлен богами — в этой ли жизни или в загробном существовании, если оно действительно. Но из всего учения Сократа вытекает вера в бессмертие. Платон, описывая в "Федоне" смерть Сократа, свидетельствует, что в последний день, прощаясь с учениками, Сократ беседовал с ними о бессмертии. Много доказательств в пользу бессмертия души мы находим в "Киропедии" Ксенофонта — доказательства, вполне соответствующие учению Сократа. Более всяких документов сама личность Сократа, исполненная духовной жизни, свидетельствовала о бессмертии. Его образ, его дух не умер и стал нравствен-

венной силой в человечестве: вспоминая об учителе, друзья Сократа сознавали эту неумиряющую силу человеческой личности.

## Глава XII Сократические школы

После смерти Сократа ученики его разбрелись и основали несколько школ, весьма различавшихся по своему направлению, часто ожесточенно полемизировавших друг с другом и сходявшихся только в безусловном поклонении своему учителю. Его личность, точно так же как и его учение, была живою загадкою. Он *оплодотворил* умы своих учеников, завещал им различные проблемы, над которыми и работала философия после Сократа. Среди учеников Сократа мы находим людей, подобных Эсхину и Ксенофону, чуждых всякой философской оригинальности, которые стремятся только увековечить образ Сократа и его нравственное учение, как они его приняли. Затем идут философы и софисты различных направлений, воспитанные Сократом. Таковы были Евклид, Антисфен и Аристипп, родоначальники мегарской, кинической и киренской школ. Великий основатель академической школы Платон отличается от них как по своему гению, так и по принципу своей философии. Но вначале и он, по-видимому, был питомцем софистов.

Философские задачи, завещанные Сократом и разрабатывавшиеся его учениками, были следующие.

**Во-первых**, какова верховная цель философии? Ее цель есть познание, мудрость, и эта мудрость есть высшее благо. Но что составляет предмет познания и что такое благо? Возможна ли теоретическая философия, умозрение? Или же действительна только практическая философия, практическая мудрость? Сократ осудил прежнюю физику, признав невозможным и бесплодным познание природы. Но в то же время он открыл в человеческом мышлении универсальную логическую способность и указал на принцип телеологического объяснения природы. Таким образом, возникает спор между скептицизмом, отрицающим возможность теоретического познания, и универсальным идеализмом. Оба эти элемента загадочно совмещались в Сократе. После него Платон развивает умозрительный идеализм, киники и киренцы проповедуют софистический скептицизм.

**Вторая задача** заключается в диалектике Сократа. Что такое наши общие понятия и к чему они относятся? Пусть они достоверны лишь в области этической, но ведь мы, несомненно, образуем их и во всей области нашего опыта; мы все мыслим в форме понятий и все должны мыслить логически, как это показывает сама диалектика, обличающая мнимое знание. К чему же относятся наши понятия? Относятся ли они к частным вещам, о которых они сказываются, или же логические роды и виды относятся к действительным родам и видам свойств и вещей, совпадают с действительными родами и видами? Сократ, по словам Аристотеля, "не отделял общего" от частного, рода от индивида, понятий от вещей. Но киники утверждают, что в действительности существуют лишь частные единичные вещи, роды же суть фикции: общие понятия существуют лишь посредством слов человека, и в действительности им ничто не соответствует. Напротив того, Платон признает, что только мыслимое, только то, что соответствует логическим понятиям, действительно существует, между тем как частные, чувственные вещи преходящи и призрачны. Эта проблема связана с первой: заблуждается ли разум в своих универсальных понятиях, или же в них он познает по длинную истину?

**Третья задача**, также связанная с предыдущими, заключается в этике. Смотря по тому, возможно ли теоретическое познание или нет, является различное понимание той мудрости, в которой заключается высшее благо. Заключается ли она в созерцании или в действии, есть ли высшее благо нечто универсальное, сверхчувственное, умопостигаемое, как учили мегарцы, или же оно есть лишь благо единичного человека, особое состояние, блаженство его духа, как признавали киники и гедонисты киренской школы? Смотря по тому, принадлежит ли исключительная действительность отдельным существам или общему роду, мы находим и в этике противоположность между частным интересом и общим законом, между эгоистическим индивидуализмом киников и киренцев, полагавших благо в личном счастье человека, и коммунизмом Платона, стремившегося всецело упразднить все частные интересы личности в государстве. Наконец, если цель человека — в его личном благе, то в чем заключается это благо — в совершенном ли освобождении себя от всяких потребностей, в сознании своей совершенной независимости от всего внешнего (ταρχεῖα киников) или же в полном наслаждении, которого искали киренцы?

### Мегарская школа

Основателем мегарской школы был Евклид, верный друг и поклонник Сократа. Во время войны между Мегарой и афинянами был издан в Афинах закон, запрещающий всякому мегарцу под страхом смертной казни вход в Афины. Рассказывают, что Евклид, переодетый гетерой, ночью тайком пробрался в город слушать своего учителя. Из платоновского диалога "Федон" мы видим, что Евклид присутствовал при последних минутах Сократа; о том, как ревностно следил Евклид за учением Сократа, свидетельствует и другой диалог, "Теэтет". По-видимому, он был одним из старших и наиболее выдающихся последователей Сократа, и на его значение указывает уже то обстоятельство, что после смерти Сократа многие из друзей почившего учителя переселились к Евклиду в Мегару. Кроме учения Сократа, Евклид находился под влиянием софиста Горгия, а также и элейских воззрений, сильно отразившихся на его учении.

Мегарская школа существовала до первой половины III века. Она называется также Евклидовой школой — σχολή Ευκλείδου. Вследствие эвристического характера школы последователи ее назывались также εριστικοί, διαλεκτικοί — спорщики, диалектики. Из учеников Евклида особенно замечателен Евбулид, знаменитый диалектик, учитель Демосфена, отучивший его каргавить и научивший его правильно произносить букву "ρ". Отсюда видно, что помимо искусства спора

или диалектики он обучал искусству красноречия. Евбулид был страстным противником Аристотеля, прославился он особенно благодаря изобретению некоторых софизмов: "рогатый", "Электра", "лжец", "покрытый", "плешивый", "сорит" и т.д. Среди учеников Евбулида известен Алексин — ἀνὴρ φιλο-νεύχουτος, ἐλεγχτικός как его прозвали. Из прочих мегарцев мы назовем Диодора Крона, одного из искуснейших диалектиков школы (ἀλεχτιχότατος). Про него рассказывают, что он умер от огорчения после неудачного состязания со Стилипоном. Последний был самым знаменитым философом мегарской школы после Евклида. К концу IV века он придал ей большой блеск, отчасти благодаря своим диалектическим способностям, а также и вследствие личного обаяния. Это был человек сильного характера; простота и кротость, умение обходиться с людьми, соединенные с замечательной твердостью духа, были его отличительными чертами. Диоген Лаэртский пишет про Стилипона, что он настолько превосходил всех в диалектическом искусстве, что вся Эллада благодаря ему едва не обратилась в мегарскую школу. Через посредство учеников Стилипона к мегарской школе примыкает позднейшая скептическая школа Пиррона. Зенон, первый из стоиков, был также его учеником.

Несмотря на такой успех и популярность, мы почти ничего не знаем относительно самого учения мегарской школы. Евклид был, по-видимому, увлечен диалектическим искусством Сократа, причем он и его школа дают одностороннее развитие этой сократовской диалектике, превращая ее из служебного средства в преимущественную цель своей философии.

Исходной точкой мегарской философии, по-видимому, является сократовское требование логического знания, основанного на понятиях. С этим требованием Евклид, вероятно, связывал элеиское учение о противоположности чувственного и рационального познания. И действительно, если рассматривать диалектику мегарцев, их софистические аргументы против движения, против чувственного восприятия, — приходишь к заключению, что они задавались целью доказать ложь чувственного восприятия и чувственных единичных представлений, их противоречие логическому понятию. Только понятиями (λόγῳ μόνον) рационально познается истина. Подобно элеатам, Евклид признавал, что чувствами мы во-принимаем лишь изменчивое, преходящее; в понятиях разума, напротив того, мы познаем нечто истинно-сущее и пребывающее. Если мысль познает истину в своих общих понятиях, то они заключают в себе истину, пребывающую сущность вещей. Истинная действительность принадлежит не преходящим, подвижным, чувственным явлениям, а тому истинно-сущему Парменида, которое постигается лишь умом. По свидетельству Диогена Лаэртского, нечто подобное утверждал и Стилипон, который, следуя киникам (см. ниже), доказывал, что универсальное общее понятие не может быть перенесено ни на какое единичное существо. Стилипон отрицает, что его собеседник — человек, потому что слово "человек" обозначает нечто общее, что отлично от каждого из нас в отдельности. Он говорит, что показываемый ему кочан не капуста, ибо кочан есть нечто единичное, возникающее и преходящее, изменяющееся во времени, а "капуста" существовала уже за 1000 лет и, по всей вероятности, будет существовать и после того, как данный кочан будет съеден. В понятии мыслится нечто единое и общее (напр., человечество, а не отдельные люди) — род, как, например, капуста, а не какой-нибудь отдельный кочан, который возникает и уничтожается и чувственно воспринимается нами. Наше понятие относится не к отдельному человеку или кочану капусты, не к телесным вещам, а к бестелесным, мыслимым родам или видам вещей — ἀσώματα εἰδήλια ἤενν. Платон учил, что этим идеальным видам или родам именно и принадлежит действительное пребывающее бытие: они истинно суть, между тем как единичные вещи призрачны. Мегарские философы, по-видимому, ограничивались одним отрицательным, скептическим результатом, доказывая непознаваемость чувственных явлений.

Совершенно по-элеиски они отрицали всякий генезис, уничтожение, изменение, всякое движение. Аристотель утверждает, что они отрицали понятие возможности, признавая возможным только действительное. Что возможно, но не действительно, то в одно и то же время есть и не есть. В этом заключается противоречие, открытое еще Парменидом: поскольку изменение есть переход бытия к небытию или небытия к бытию, оно представляется совершенно невысказанным (нечто=ничто, или ничто=нечто). Существует лишь абсолютно неизменное, бесплотное и нечувственное бытие, — в этом основное положение мегарской школы: истина принадлежит тому, что понимается, не тому, что ощущается или воспринимается нами.

По Сократу, верховный предмет знания есть благо, и так как лишь познание блага вмещает в себе истину, то только верховное единое благо обладает действительной реальностью. Евклид отождествил благо Сократа с единым сущим Парменида. Благо — едино, единое же есть истинно-сущее. По свидетельству Цицерона, мегарцы считали благом лишь единое, вечное, неизменное бытие. Это благо они называют также и добродетелью, и знанием. Все, что не обладает вышеуказанными признаками единства, неподвижности и неизменности — того нет, то кажется только.

К чему же сводится философия при таких положениях? Каково будет дальнейшее ее развитие? Дальнейшая деятельность школы естественно должна ограничиться диалектикой: подобно тому как после Парменида элеаты лишь опровергали своих противников, доказывая ложь ходячих мнений, так и школа Евклида, исходя из его учения о единстве бытия или блага, сосредоточила всю свою деятельность на эвристике и полемике с остальными учениями. Раскрывая их противоречия, они думали доказать свое учение. Мы действительно видим, что уже сам Евклид был преимущественно диалектиком. По свидетельству Диогена Лаэртского, уже Сократ говорил, что Евклид может вращаться лишь в обществе софистов, а не людей. Любимыми аргументами мегарцев были аргументы Зенона о бесконечной делимости, посредством которых, как выражается Платон, они "растирали вещи в порошок". Раз вещи делимы, они состоят из бесконечно-малых частей, из которых каждая равна нулю. И так как сумма этих нулей равна нулю же, то вещество в действительности не существует.

О том же эвристическом характере школы свидетельствует и страсть к софизмам — знаменитые в древности εὐαρίθια ερωτήματα Евбулида, о которых мы уже упоминали: "Электра", как доказательство ничтожества чувственного знания, "плешивый" — ничтожества количественных различий и т.д. Аргументы другого известного эвристика, Диодора Крона, направлены против движения и представляют собою заимствования из Зенона. Движущееся тело движется либо в том

пространстве, которое оно занимает, т.е. в определенном пространстве, либо в том, которого оно не занимает: в обоих случаях движение невозможно, ибо тело не может двигаться там, где его нет, ни в том определенном пространстве, которое оно занимает. Далее Диодор доказывал, что ничто не может двигаться в настоящем, что все движущееся движется лишь в прошедшем, и т.д.

Те же аргументы, лишь с некоторыми изменениями, приводил он против генезиса и уничтожения, особенно против понятия о возможном, так как это понятие непременно предполагает переход от того, чего нет, от небытия, — к бытию. Для доказательства немислимости "возможного" Диодором был изобретен софизм *ἀπείρων*, который составлял предмет удивления в течение многих столетий [Из возможного не может произойти невозможное. А т.к. невозможно, чтобы нечто совершившееся стало теперь иначе, чем оно есть, то невозможно, чтобы и прежде оно могло быть иначе. Невозможное никогда не может быть возможным, и наоборот.]. Отсюда же Диодор выводит, что нет двусмысленных слов и выражений, ибо возможен лишь один смысл — тот, который имеется в виду. Удобное правило для софистики.

Стильпон, у которого, кроме мегарца Фрасимаха, учителем был также киник Диоген, сочетал диалектику с кинизмом. Он диалектически раскрывал противоречия между общим и частным в наших познаниях и суждениях, доказывая, что нельзя соединять общий предикат с единичным частным субъектом (напр., понятие человека с отдельным лицом); ему также принадлежит конечное развитие учения Евклида о единстве бытия. В этических воззрениях Стильпон заявил себя учеником киников, проповедуя "апатию" (бесстрастие) и самообладание мудреца. Подобно киникам он также позволял себе выходки против национальной религии, за что и был изгнан из Афин.

Мегарской школе была родственна элидо-эретрийская. Основателем ее был Федон из Элиды, известный по Платону любимец Сократа. Федон был таким же софистом, как и Евклид, но обстоятельных сведений о его учении мы не имеем. Тимон называет его "болтуном", — эпитет, который он прилагает к большинству мегарских философов. Из его школы вышел Менедем, который ранее также слушал Стильпона и основал эрит-рейскую школу. Он полемизировал с Платоном и киниками. Эта школа приняла такое же диалектическое и софистическое направление, как и предыдущая. Мегарская диалектика и учение о единстве добродетели, равной благу, по-видимому, составляли все положительное содержание этих двух школ. Таким образом, мы видим, что обе указанные школы выдвинули вперед теоретическую сторону учения Сократа. Евклид прельстился диалектикой Сократа, ее он только и развил в своем учении. Эта диалектика, впрочем, имела не только теоретический интерес, но и практическую сторону. Присяжные диалектики и спорщики, мегарские философы были в то же время "болтунами", т.е. риториками и учителями риторики, как Евбулид, учитель Демосфена, или Стильпон, который также был учителем риторики *ἡ δὲ χαί πολιτικῶτατοζδῶν* — орит про него Диоген Лаэртский. Таким образом при ближайшем рассмотрении мегарские философы превращаются в знакомых уже нам "учителей добродетели и красноречия", цель которых заключается в формальном развитии слова и рассудка. Мегарские философы — это софисты диалектики, воспитанные Сократом.

Совершенно другой характер имеют школы киническая и киренская, представляющие другие ветви софистики, также привившиеся к Сократову учению.

### **Киническая школа**

Основателем кинической школы был Антисфен, сын афинянина и фракийской рабыни, по афинскому закону незаконно-рожденный и неполноправный; рассказывают, что когда его как-то попрекнули происхождением его матери, он отвечал, что сама мать богов была родом из Фригии. Среди учеников Сократа он был одним из старших: по-видимому, он родился в половине V в. и был софистом и ритором ранее знакомства с Сократом. Он испытал влияние наиболее выдающихся софистов своего времени — Горгия, которого он слушал при первом приезде его в Афины (в 427 г.), Протагора (Diog. L. IX; 53; Plat. Euthyd. 286 C), Продика, Гиппия, и влияние эти сильно сказывалось в нем впоследствии. Увлеченный личностью и нравственным учением Сократа, он сделался самым ревностным его последователем и не покидал его до конца: Платон называет его в числе свидетелей смерти учителя (Фед. 59 B). После этого он основал школу в гимназии Киносарг, которая ранее назначалась для незаконнорожденных; патрон Киносарга Геракл сделался и патроном школы, получившей название кинической. Прямых учеников у него было, по-видимому, немного, но все же его успех, то внимание, которое он привлекал, были, вероятно, значительны, чем объясняется ожесточенная полемика Платона, нападки Исократы, похвала Ксенофонта и несомненное влияние Антисфена на последующую философскую и нравственную мысль. Он умер в глубокой старости, оставив многочисленные сочинения, отличавшиеся своей риторической отделкой (*innumerabiles libros, quos alios philosophico, alios rhetorico genere conscripsit, Her. dox. II, 14; ср. Diog. L. VI, 1*). Составленный александрийскими библиотекарями список (у Диогена Лаэртского, VI, 15 — 18) перечисляет 74 сочинения — философские, риторические и аллегорические толкования на "Илиаду" и "Одиссею".

Из ближайших учеников Антисфена известен преимущественно Диоген Синопский, "сумасшедший Сократ", как его называли в древности, "пес", живое воплощение кинизма, основатель кинического "правила жизни", которое он преподавал словом и делом в качестве странствующего нищего проповедника в Афинах и Коринфе, где он умер в 323 г. Среди множества анекдотов о нем или изречений, которые ему приписываются, нет возможности отличить подлинное от вымышленного; но самый образ Диогена, который рисуется в них, несомненно вымышлен быть не мог, точно так же, как и образ Сократа; Диоген имел историческое значение именно своей личностью, этим личным образом, который он так резко запечатлел в умах современников.

Замечательнейшим последователем Диогена был Кратес из Фив. Увлечшись кинической мудростью, он отказался от своего значительного богатства, завещав его сыну, — в случае, если тот не захочет быть философом. Подобно Диогену Кра-

тес вел нищенскую жизнь, которую разделяла с ним его ученица и супруга Гиппархия, также оставившая богатую семью из увлечения проповедью Кратеса. В третьем веке известны киники Менедем и сатирик Менипп; мораль популярных нравственных проповедников III в., Биона и Телеса, тоже проникнута киническим духом, хотя у Биона мы находим оригинальную попытку согласования кинизма с чуждыми ему принципами гедонизма киренской школы. Мало-помалу киническая школа поглощается в сродной ей школе стоиков; но с первого века нашей эры она пробивается в целом ряде странствующих проповедников, привлекающих общее внимание своим юродством, резкостью, грубостью своих нападок на условность человеческих нравов и на ложь цивилизации, наконец, своей проповедью опрощения. Помимо отдельных представителей, каковы Деметрий (при Нероне), Эномай (при Адриане), Демонакс (в первой половине II века), Перетрин Протей, который публично сжег себя на Олимпийских играх в 165 г., можно отметить общее влияние киников на других моралистов этого периода (Дион Златоуст I в., Сенека, Эпиктет и др.).

### Учение о знании

В противоположность мегарской школе киническое учение отличалось практическим характером. Философия есть жизненная мудрость. Поэтому отвлеченное знание отвергается как бесплодное, ненужное и невозможное. Мало того, доказательство невозможности знания являлось Антисфену истинным введением в философию, обращением к истинной философии. "Добродетель достаточна для счастья, — говорит он, — а для добродетели не требуется ничего кроме силы Сократа; от дел зависит она и не нуждается в обилии слов и познания" (Diog. L. VI, 11): в обилии слов и риторики Антисфену отказать нельзя, и, по крайней мере в ранний период существования его школы, учение о невозможности познания (агностицизм) разрабатывалось весьма усердно, в особенности в полемике с другими учениями, как это видно из сочинений Платона и даже из самых заглавий сочинений Антисфена, приведенных у Диогена Лаэртского [Напр., "Истина", о диалектике, о знании и мнении, о опрашивании и ответе, об употреблении имен, об учении и т.д. Относительно полемики Антисфена с Платоном см. мое рассуждение к диалогу "Евтидем" во II т. творений Платона.]. Риторические произведения Антисфена и его толкования на Гомера также заставляют предполагать, что исключительно практический характер был придан школой лишь Диогеном.

Агностицизм Антисфена, или его отрицание возможности знания, обосновывается его учением о понятии: Платону вся эта доктрина, которую он опровергает в "Теэтете" и бичует в "Евтидеме", является чистой софистикой, чуждой духу Сократа. Тем не менее она отправлялась от Сократова требования знания, основанного на логическом определении или на правильно образованных понятиях. Но что такое понятие и каков его подлинный предмет? Понятие, отвечает Антисфен, есть "слово, объясняющее то, чем бывает или что есть вещь"; но так как все вещи сугг единичные, индивидуальные предметы, то и понятия вещей должны быть индивидуальные. Каждая вещь должна определяться собственно ей принадлежащим понятием ( $\beta\upsilon\epsilon\iota\psi\ \lambda\omicron\upsilon\psi$ ) а потому всякое общее определение частного единичного предмета ложно. Исходя отсюда, Антисфен, вероятно по примеру Горгия, отрицал возможность сочетания общего сказуемого с единичным подлежащим. Невозможно, говорит он, чтобы многое было единым и единое многим; нельзя сказывать о едином субъекте множество признаков и точно так же вообще нельзя приписывать ему отличный от него предикат ( $A \neq A$ ). Так, нельзя сказать "человек добр": человек есть человек, и добро есть добро. Синтетические суждения невозможны, логическое сочетание различных понятий невозможно: поскольку понятия соответствуют вещам, должны быть не общие, а лишь единичные понятия, — у каждой вещи свое "собственное". И потому вещи можно *называть* или *сравнивать*, но не *определять*. Антисфен отрицает возможность общих определений, даже через посредство перечисления признаков: для сложных предметов допускается перечисление частей, но нечто простое, элементарное не допускает определения. Элементы познаваемого нельзя определять чем-либо *отличным* от них, — их можно разве сравнивать с чем-либо на них похожим: их можно только *называть*; определять можно лишь нечто сложное, поскольку мы знаем его составные части, как мы можем прочесть слово лишь тогда, когда мы знаем буквы, из которых оно состоит.

Таким образом общие определения и суждения, заключающие логическую связь субъекта с отличным от него предикатом, невозможны. Существуют лишь единичные вещи, а общие понятия суть лишь чистые фикции. "Я вижу человека, а не человечество, лошадь, а не лошадиный род", — говорит Антисфен. "Это от того, что у тебя нет глаз, чтобы его видеть", — отвечал Платон, которому невидимые, но умопостигаемые идеи, составляющие предмет наших понятий, представлялись истинно, несомненно сущими.

Отсюда резкая полемика между киниками и школой Платона: первые высмеивали не только идеализм Платона, но и его попытки естественнонаучной классификации родов и видов; Платон, со своей стороны, упрекал киников за их крайний материализм и обличал приемы "софистической гидры" Антисфена. Учение киников представляется ему крайним атомизмом мысли, в котором "все сущее растворяется в порошок", вся действительность разбивается на какие-то конечные неразложимые предметы, которые не могут вступать в логическую связь между собой. Венцом этой антилогикой является учение о том, что невозможно никакое противоречие, никакое заблуждение: о каждой вещи может сказываться лишь ее собственное понятие ( $A=A$ ); если оно сказывается, то противоречия нет, если оно не сказывается, то нет речи и о самой вещи. Разрешение этого софизма просто: если нет логического суждения, нет и противоречия и логического заблуждения; если нет возможной связи понятий, то нет ни истинных, ни ложных суждений, нет логики вообще: киники "зашивают людям рты" ..Таким образом на развалинах теоретической философии воздвигается философия практическая. Естественно спросить, разумеется, как возможно какое бы то ни было учение на этих развалинах? Но, по-видимому, Антисфен, ниспровергая возможность истинного логического знания, еще не отвергал возможности достоверности вообще, возможность истинного *мнения*: доступное человеку знание он сводил к истинному мнению, опосредствованному рассуждением. Платон обличал это положение, доказывал его непоследовательность, несостоятельность. Но как бы то ни было, киники считали себя здесь истинными последователями Сократа: они показывали несостоятельность и невозможность теоретического знания, ограничивая философию практической задачей *познания блага*. Эта задача представлялась им

достижимой, поскольку в ней единичный человек ограничен самим собой. Подлинной действительностью обладает лишь единичное существо, а потому истинное благо есть благо единичной личности, а не отвлеченная идея мегарцев; это благо каждый должен искать в себе самом, по указанию Сократа. Мудрый довлеет себе, и мудрость его состоит в том, чтобы осуществлять свою внутреннюю самодовлеющую свободу; отрешаясь от всего, что не есть он сам, утверждая свою самодовлеющую личность, он делается блаженным и свободным, достигает невозмутимого царственного спокойствия духа и радости.

### **Мораль киников**

Как истинное понятие вещи есть лишь ее "собственное" понятие, так и истинное благо может быть лишь "собственным благом". Диоген говорил, что Антисфен научил его отличать чужое от своего. Благом человека может быть только то, что может составлять его собственность, быть ему собственным (οἰκεῖον). Имущество, свобода, здоровье, самая жизнь — *не наши*, не могут составлять неотъемлемой собственности, а следовательно, и истинного *блага* нашего существа; точно так же и на том же основании лишение всего этого не составляет действительного *зла*. Истинную собственность человека составляет лишь его внутренняя свобода и сила его духа, его "добродетель" или доблесть, доброта. Только добродетель есть благо, только порок есть зло; все прочее безразлично.

"Добродетель" человеческого духа есть прежде всего *сила*: "для добродетели не нужно ничего, кроме *силы* Сократа"; она определяется не сознанием нравственного долга, не нравственными чувствами любви, сострадания или голосом совести: наоборот, никакого отвлеченного нравственного закона не существует, нравственные понятия людей о хорошем и постыдном — условны, искусственны и ложны, а нравственные чувства любви или дружбы привязывают человека к тому, что не есть его "собственное" благо, ставят его в зависимость от других, между тем как истинно мудрый и доблестный, сильный и свободный, как бог, довлеет себе. Поэтому *αρετή*, "добродетель" киника имеет преимущественно отрицательный характер: она состоит в освобождении от всего внешнего, в самодовлении, в воздержании от наслаждения и нечувствительности к страданиям, в подавлении страстей. "Поэтому они и определяют добродетель как апатии своего рода и как спокойствие", — говорит Аристотель.

В этом состоит мудрость киников, которую они проповедовали словом и делом. Отсюда их аскетизм, их проповедь о вреде богатства и наслаждения, о ничтожестве временных благ и зол. Удовольствие есть скорее зло, нежели благо, ибо оно поработает нас плоти и внешним вещам, заставляя нас видеть в них мнимое благо: "я предпочел бы сумасшествие наслаждению", — говорил Антисфен. Труд, страдание, самое физическое рабство воспитывают добродетель. Много-трудная жизнь Геракла с его постоянными лишениями и подвижничеством — вот образец киников, постоянный пример их декламаций, нравственных аллегорий и притч.

Мудрость дает нам сознание добра и освобождает нас от зла, от преследования мнимых целей. Поэтому к ней сводится добродетель. Но между тем как Сократ требовал для добродетели лишь совершенного знания, киники требовали также воспитания, упражнения воли (αἰσχίσις) и постоянного труда. То, что давалось Сократу без видимого усилия, является здесь результатом непрерывной борьбы и упражнения, борьбы со страстями и *самозакаливания* в лишениях и терпении.

Безразличное отношение ко всему внешнему, подавление страстей, возможно полное ограничение потребностей — вот путь к истинной свободе, и отсюда новое правило жизни, то своеобразное подвижничество, образец которого явил Диоген. Уже Антисфен проповедует отречение от внешних благ, но он еще не считал нужным вести жизнь бездомного нищего и, по-видимому, даже получал гонорар от своих слушателей. Начиная с Диогена, киники облакаются в рваные рубища и являются с посохом и сумой нищих. Диоген довольствуется скудной пищей, спит на голой земле и лишь от непогоды, как пес, укрывается в старой бочке. Он приучает себя к перенесению зноя и холода: зимой он обнимал обледенелые статуи, летом валялся на раскаленном песке. Он пил воду сперва из глиняной кружки, а потом обходился и без нее, увидав однажды мальчика, который пил ее пригоршнями. Он ел травы и корни, иногда сырое мясо, говоря, что при нужде не отказался бы и от человеческого. Следуя Сократу, он признавал, что ни в чем не нуждается свойственно лишь богам, а нуждаться в малом — тем, кто уподобляется богам. Конечно, не все потребности могут быть подавлены. При совершенном освобождении человека от каких-либо объективных нравственных норм, от обязанности по отношению к обществу и ближним, каждое отдельное действие оценивалось лишь с точки зрения достижения конечной цели — свободы, являясь само по себе безразличным. Раз благо заключается в освобождении от потребностей и страстей, то удовлетворение некоторых необходимых физических нужд (напр., голода или половой потребности) является средством для этой цели. Только чем проще, грубее, иногда отвратительнее удовлетворение, — тем лучше, все равно каким путем оно бы ни достигалось. Чтобы на практике демонстрировать свои способы удовлетворения человеческих потребностей, Диоген, если верить анекдотам, не останавливался перед самыми грубыми оскорблениями общественной нравственности, перед проявлениями такого "цинизма", который едва ли может быть превзойден. Нет того свинства, которого бы он не совершал публично, выражая сожаление, что и голода он не может удовлетворять столь же простыми способами...

Истинный киник никогда не поработается игу наслаждения и чтит единую бессмертную царицу — свободу. "С сумой и в рубище он проводит свою жизнь, как праздник, среди шуток и смеха", как говорит Плутарх про Кратеса (de tranqu. ap. 4, 446). Свобода, внутренняя свобода духа дает радость и счастье и вместе делает человека неуязвимым, ограждая его от ударов судьбы. Лишь там счастье, где человек умеет сохранить безмятежную "апатию", ясное спокойствие духа при всяких обстоятельствах. А для этого нужны бесстрашие и твердость, приобретенные упражнением и закаленные подвижничеством, и нужна мудрость, освобождающая нас от предрассудков, от рабства миру и плоти, судьбе и наслаждению. "С тех пор, как меня освободил Антисфен, я не рабствовал никому", — говорит Диоген. И прежде всего философ не должен рабствовать предрассудкам, условностям человеческого общества и человеческим мнениям. Диоген и Кратес как бы на-

рочно ставят себе целью идти им наперекор, попирают их; из всех призрачных ценностей человеческая слава есть самая пустая и суетная. Кратес заводил ссоры с публичными женщинами, чтобы приучать себя выслушивать людскую брань: такое значение имеет для него общественное порицание. Все люди делятся на два класса, мудрых и глупых: первые считаются единицами, но им принадлежит царственная свобода и совершенство; вторые — безумные рабы, лишённые радости, чуждые добра. Мудрый живет не по писаному закону, а по внутреннему закону своей добродетели и мудрости, который совпадает с естественным законом. Отсюда проповедь опрощения и возвращения к природе и протест против неестественности, искусственности культурной жизни. Эта сторона кинической проповеди со всей своей парадоксальностью, со своими резкими нападками на условности быта и нравов имела шумный успех и возбудила наибольшее внимание. Все общественные установления искусственны и условны; все предрассудки ложны и мешают счастью людей; все стремления людей, уклоняющиеся от природы, ложны и суетны; роскошь, богатство, слава, почести — все это дым и чад (γυφοῦ). И киники декламировали против этого чада жизни, против всех условий и условностей общественной жизни. Они исходили из того противоположения между *природой* и *законом* или естественным законом и человеческим законодательством, которое мы находим еще у софистов; в своем требовании опрощения, возвращения к естественному состоянию, они ставили в образец животных, не знающих ни искусственных по потребностей, ни искусственных препятствий к удовлетворению необходимых потребностей: чувство стыдливости, которое заставляет человека удовлетворять их в уединении, есть чувство ложного стыда, которого нет у животных. И мы уже говорили, что киники грубо попирали это чувство. Кратес и Гиппархия публично отправляли свои супружеские обязанности, а Диоген шел много далее их. Но зато все самые элементарные чисто человеческие потребности, отличающие человека от животных, представлялись им мнимыми — каковы потребности в жилище, в одежде, приготовленной (не сырой) пище, в утвари: все эти потребности суть лишь дурные привычки, привитые нам с молодости, с которыми надо сражаться, как Геракл сражался с чудовищами. Напрасно ссылаться на нежность человеческого тела, требующего защиты от холода и сырости: лягушки, живущие в болоте, обладают еще более нежным телом, нежели наше. Нравственные потребности любви, дружбы, чувства семейной привязанности, любви к отечеству — ложны. Киники отвергают брак и семью, организованное человеческое общежитие заменяется стадом. Равным образом киники освобождали себя от гражданских обязанностей. Диоген первый назвал себя космополитом: вся земля служит ему отечеством, ибо все принадлежит мудрому [Ср. также Кратес, Diog. L. VI, 98.]. Идеальное государство есть человеческое стадо, не знающее ни внешних границ, ни внешних законов и учреждений, ни денег, ни семьи, ни роскоши и вернувшееся к естественному состоянию. Вместе с культурой падают искусства и науки, и в своей проповеди отрицания киники отвергают всякое искусство и всякую науку, кроме искусства и науки истинной жизни; многочисленные диатрибы о суете наук ведут от них свое начало.

Переоценка всех ценностей, "перечеканка монеты" — вот призвание Диогена; он противопологает "судьбе — бесстрашие, закону — природу, страсти — рассуждение"; он не связан ничем, не привязан ни к чему, и он не дорожит ничем, кроме внутренней свободы, для которой не существует рабства. "Кто хочет купить себе господина?" — слова, которые приписывают ему на рынке невольников, когда его продавали в рабство (Diog. L. VI, 30).

Отношение киников к народной религии и культуре было чисто отрицательным. Да и что могли дать истинному кинику греческие боги, и чего мог он от них желать? Внешние блага, зависящие от их воли, для него безразличны. Диоген раздавил однажды вошь на алтаре — это было единственное животное, которое он мог принести в жертву богам, — единственное, которым он был им обязан. Антисфен говорил, что он "пристрелил бы Афродиту, только бы она ему попала: много она хороших женщин перепортила"; он не хотел ничего пожертвовать Матери богов, которую, по его мнению, должны были бы содержать собственные дети. "По природе" есть один только Бог или Разум, непохожий ни на что видимое: все прочие боги суть искусственные продукты человеческого общества, существующие только в силу "закона", или человеческого установления. Если Сократ чтит закон государства и подобно Гераклиту понимал его внутреннее сродство с естественным и вечным законом, в котором он имеет свой конечный и первичный источник, то особенность древних, как и новых, проповедников "возвращения к природе" именно и состоит в том, что они недостаточно понимают естественную необходимость культуры и исторически сложившихся форм человеческого общежития, которые возникают путем естественной эволюции.

Киническое учение есть крайний индивидуализм, который в своем последовательном развитии приводит к социальному и моральному *аморфизму*: человеческое общество разрешается в какой-то бесформенный агрегат, не имеющий смысла и цели, поскольку истинная цель есть цель чисто индивидуальная, цель личного блага, личного освобождения и самоспасения. Все нравственные узы, соединяющие людей — связи дружбы, родства, простого человеколюбия — подлежат упразднению во имя идеала внутренней свободы и безусловного грубого эгоизма. Чем же объясняется в таком случае киническая проповедь, которая давалась нелегко новым пророкам? Они видят в своем подвижничестве высшую миссию: философ есть посланник Зевса (ἀγγελοῦ ἀπο τοῦ Διός, Epict. III, 22, Звращатель — целитель душ, освободитель человечества, пророк истины. Несмотря на тщеславие, нередко сквозившее сквозь лохмотья их нищенской одежды (слова Сократа про Антисфена, Diog. L. VI, 8), на погоню за эффектом, которая не останавливается ни перед чем, в этой проповеди скрывалась серьезная нравственная мысль и нравственный протест, вызванный сознанием высшей природы, духовности человеческой личности. В ней слышался отголосок подлинного учения Сократа, который умел пробуждать в душах "негодование против собственного рабства" и сознание абсолютной ценности духа. Если они отвергали безусловно всякую иную ценность, если в своем индивидуализме они совершенно игнорировали этику Сократа, то надо видеть и ту долю правды, которая заключалась в их протесте против современного им нравственного и культурного строя, несомненно разлагавшегося и обреченного на гибель. Их учение называли "философией греческого пролетариата", но они обращались не к одним "нищим и обездоленным", — они проповедовали свободу всем и каждому, противопологая закаленную волю — роскоши и изнеженности и обличая "чад" предрассудков и условностей, опутывающих человеческую жизнь. Но есть ли цель личного самоосвобождения истинная и высшая цель человека, разумная и вместе естественная цель его? Дают ли киники истинную свободу и истинное счастье с их бесчеловечным протестом против нравственных устоев человеческого

общества, против семьи, государства, культуры? И если благо заключается в личном счастье, то нищенская добродетель киников в своей постоянной борьбе против естественных склонностей человека, против врожденного стремления к наслаждению есть скорее путь к несчастной жизни и бесчувствию, а не к счастью и радости. Их свобода есть чисто отрицательная свобода. Нас не должно удивлять поэтому, что параллельно кинической школе возникла другая, диаметрально противоположная ей, искавшая высшее благо в наслаждении. То была киренская или гедоническая школа (ἡδονή — удовольствие).

### Киренская школа

Основателем гедонической школы был Аристипп, софист из Кирены, бога той греческой колонии на африканском берегу. В Грецию его привлекла слава Сократа, одним из ревностных почитателей которого он и сделался. Но и сблизившись с ним, Аристипп не отказался от своих собственных морально-философских воззрений и после смерти учителя развил их еще далее.

Цель жизни в наслаждении, благо человека в удовольствии, и счастье достигается путем разумного сознательного поведения, направленного к этой цели. Философия есть практическая наука счастья, искусство наслаждаться, и Аристипп был художником этого искусства, виртуозом в своем роде. Чтобы не увлечься такими наслаждениями, которые влекут за собою большое страдание, человек должен господствовать над собою, должен уметь производить правильную расценку удовольствий. Этой-то расценке Аристипп и хотел научиться у Сократа. Во многих других его воззрениях заметно резкое влияние софистов. Достоверно, что еще на родине он усвоил учение Протагора. До знакомства с Сократом он сам был "преподавателем добродетели" и после смерти его долгое время проживал в разных частях Греции в качестве странствующего софиста.

Аристипп признавал вместе с Антисфеном, что цель философии исключительно практическая и что теоретическое познание невозможно. Аристипп также выработал себе оригинальную скептическую теорию, по-видимому, под влиянием Протагора. Его можно назвать основателем *сенсуализма*. Он учил, что каждый человек находится в плену у своих внутренних ощущений, подобно гражданам осажденного города; как они знают лишь то, что делается внутри стен, так и человек познает лишь свои собственные "ἡ ἀφ᾽ ἑ", ограничен лишь своими субъективными ощущениями; он не может выйти из своей кожи, как говорил впоследствии Кондильяк, глава французского сенсуализма XVIII в. Мы не знакомы с внешними причинами, ибо наши ощущения — это все, что мы знаем о вещах; помимо ощущений мы ничего знать не можем, они одни только нас и касаются. Ощущения же суть лишь восприятия наших внутренних субъективных состояний. Мы ощущаем сладость, белизну; но мы не знаем, сладок ли был тот предмет, который производит в нас эти ощущения. И так как ощущения совершенно субъективны, то мы ничего не можем знать ни о внешних вещах, ни об ощущениях других людей; да и какое нам дело до них, если они не имеют для нас практического значения? Какова бы ни была причина известного факта, ощущение наше, обусловливаемое им, остается неизменным. Трудно судить, насколько последовательно усвоил Аристипп эту чисто скептическую точку зрения; возможно, что он, подобно другим сенсуалистам, соединял ее с материалистическими представлениями, как это делал, например, уже Протагор, если его скептицизм связывался с атомистической теорией истечений или Гераклитовым учением о всеобщем движении. На основании свидетельства Плутарха (Non posse suav. vivi sec. Ep. 4) видно, что в позднейшей киренской школе принималось атомистическое объяснение чувственных восприятий и самих воспоминаний и представлений; равным образом несомненно, что самые ощущения уже Аристипп объяснял как *движения* ощущающего. В своем "Теэтете" Платон подвергает критике сенсуалистическое учение, основанное на Гераклитовом учении о всеобщем изменении или движении, и в этой критике не без основания видит полемику против Аристиппа. Но как бы то ни было, сенсуалистический скептицизм Аристиппа имеет для него самого не столько теоретический, сколько практический интерес — в качестве обоснования его этики. Мы ничего не знаем, кроме ощущений, и, кроме них, ничто для нас не существует, да и не имеет интереса. Для нас имеет значение лишь то, приятно или неприятно ощущение, и наша цель — получить как можно больше приятных ощущений и как можно меньше ощущений неприятных. Этому нас учит и сама природа, ибо все твари ищут наслаждения и избегают страдания. При этом, если мы будем смотреть на вещи без предрассудков, то поймем, что естественная цель человека есть удовольствие, удовольствие же состоит в положительном наслаждении, а не в простом отсутствии страдания, как впоследствии признавал Эпикур.

Всякое ощущение есть внутреннее движение ощущающего: всякое нормальное, нежное, ровное движение причиняет удовольствие; всякое чрезмерное, порывистое, грубое волнение производит страдание. Удовольствие зависит от нормального волнения или движения наших чувствующих органов, страдание — от чрезмерных потрясений нашей чувственной организации. В состоянии покоя или слишком слабого движения мы не испытываем ни удовольствия, ни страдания. Позднее Эпикур, следуя Демокриту, учил, что наслаждение носит отрицательный характер отсутствия страдания, что счастье заключается в спокойствии духа. По Аристиппу, такое безразличное, бесчувственное состояние было бы подобно сну. Наслаждение есть положительное удовольствие — приятное возбуждение (ἡδονή ἐν χινησει) по необходимости кратковременное (ἡδοναίεα μονοχρονοῦς), т.е. частное удовольствие (ἡδονή μερική), ограниченное *настоящим*: прошедшее и будущее не в нашей власти. Раскаяние столь же бесплодно, как и несбыточные надежды или страхи за будущее. Не надо думать о прошедшем, терзаясь бесплодными сожалениями; не надо мучиться страхами за будущее или обольщать себя несбыточными надеждами: только настоящее нам принадлежит, прошедшее и будущее не в нашей власти. Поэтому надо ловить момент и пользоваться настоящим, не заботясь о завтрашнем или вчерашнем дне. Ибо не воспоминания или надежды, а только настоящие наслаждения улаживают нас действительно. Постоянное сознание удовольствия, продолжающееся всю жизнь, было бы, разумеется, желательным, но оно недостижимо и потому не может быть конечной целью. Осуществление такой цели превышает силы человека и предполагало бы много трудов и лишений для приготовления будущих отдельных наслаждений. Счастье ценно для нас лишь как сумма *отдельных* удовольствий —

настоящих, прошедших и будущих; сами по себе только эти отдельные удовольствия имеют цену. Невозможно последовательнее развить принципы чистого гедонизма.

Наиболее сильные удовольствия суть чувственные, физические. Поэтому и преступников наказывают преимущественно физическими лишениями и страданиями. Правда, есть духовные наслаждения, которые возбуждают в нас искусство, дружеское общение с людьми, патриотизм; но и эти наслаждения следует ценить лишь по степени реального, осязаемого удовольствия, ими доставляемого. Поэтому физические удовольствия, как наиболее интенсивные, все-таки всего желательнее. Понятия справедливого и несправедливого, постыдного и похвального — все условны, искусственны (οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἐοικεῖ), хотя благоразумный человек и не будет преступать их из-за тех наказаний и неприятностей, которые он может таким образом навлечь на себя. Хорошо все, что может служить средством к наслаждению; дурно все, что лишает нас его; но прежде всего следует дорожить только целью и не принимать внешние средства за самую цель, для достижения которой нужна лишь рассудительность, находчивость и внутренняя свобода.

Для того чтобы достигнуть цели — наибольшего наслаждения жизнью, человек нуждается прежде всего в разуме, рассудительности (φρονησις). Она нужна нам, прежде всего, для правильной расценки благ и зол; во-вторых, для того чтобы указывать и доставлять нам наиболее верные средства для наших целей и обеспечить наш успех в общении с людьми; в-третьих, она нужна нам для того, чтобы ясно сознать цель нашей жизни и избавиться от всякого рода социальных, нравственных и религиозных предрассудков, которые мешают нам ее преследовать, от всякого рода страстей, которые возникают из ложного понимания счастья и потому извращают нашу деятельность: таковы любовь и вражда, зависть, привязанность к людям, вещам, почестям, богатствам, от которых наше счастье, в сущности, не зависит.

Мудрость состоит, таким образом, в том, чтобы пользоваться всеми благами жизни, наслаждаться ею, приноравливаясь к обстоятельствам, господствуя над ними и над самим собою, сохраняя внутреннюю свободу или независимость. Но, в противоположность киникам, Аристипп полагает, что мудрость нужна нам не для воздержания от удовольствий, а для того, чтобы не отдаваться им во власть и господствовать над ними настолько, чтобы во всякое время быть в силах свободно от них отказаться и не злоупотреблять ими. *Εὐχὴ οὐκ εἶχεῖν*, — говорил Аристипп про свою любовницу, знаменитую гетеру Лаису: его правилом было — *sibi res, non se rebus subjungere*. Поэтому мудрость, как богатство, не есть цель сама по себе, но желательна ради счастья и наслаждений, недостижимых без ее помощи. Философ счастливее других потому, что он умнее, находчивее, ни в каком затруднении он не потеряется. Уменьше обходиться со всяким *βυνασβαί* *πασὶ θάρρουντῶς* *ομιλεῖν* есть, по Аристиппу, один из самых существенных результатов философии. По Диогену, философия научает человека разговаривать с самим собою; по Аристиппу, она научает разговаривать и обходиться с другими.

Философ, знающий цель жизни и преследующий ее, есть мудрый, умный и ловкий человек — σοφός, πλούσιος. Не менее киника он прежде всего дорожит своей свободой и не связывается ни с чем, что может послужить ему помехой. Он ценит наслаждения и те почести и богатства, которые их доставляют, но он не привязывается к отдельным внешним благам жизни, зная, что не в них цель, что при умении жить истинная цель легко достижима везде. Он все ценит, ничем слишком не дорожит, ни о чем не сожалеет. Богатство вещь хорошая, "большое богатство — не то, что большой сапог: ноги не натрет", — говорил Аристипп. Но он показывал всячески, что не ценит денег самих по себе. Рассказывают, что раз он велел рабу выбросить половину денег из слишком тяжелого мешка, который тот нес за ним. Другой раз он купил за 50 драхм куропатку, говоря, что для него 50 драхм стоят столько же, сколько один обол. Однажды Дионисий предложил ему на выбор трех гетер; Аристипп взял всех трех, говоря, что и Парису не повезло оттого, что он выбрал одну; но у порога своего дома он всех трех отпустил, — *οὕτω ζῆν καὶ ἐλεῖσθαι καὶ χαταφρονῆσαι* *πολύς*, — прибавляет Диоген Лаэртский (I, 67).

Аристипп был столь совершенным воплощением своей жизнерадостной философии, как Диоген — кинизма. Проповедовать подобные принципы легче, чем жить сообразно им. Для этого нужна виртуозность своего рода и большая целостность характера, убеждений, темперамента, и, по отзывам наших свидетелей, Аристипп и был именно таким человеком. "Ему одному было дано одинаково носить и рубище, и пурпурную хламиду, — говорили о нем современники. — Он был способен приспосабливаться к месту, времени и лицам и искусно провести свою игру во всяком положении". Блестящее остроумие, о котором сохранилось до сих пор много анекдотов, находчивость и необыкновенное умение обходиться с людьми отличали его при всех обстоятельствах жизни. Особенно много анекдотов сохранилось о пребывании Аристиппа при Сиракузском дворе (у обоих Дионисиев) и о его сношениях с гетерой Лаисой.

Но не всякий мог так свободно наслаждаться, пользоваться благами жизни и так свободно отказываться от них, как это делал Аристипп со своими гетерами. Не всякий мог так легко и умело жить и наслаждаться, как этот "искусный муж". Он имел много последователей и основал в Кирене школу, которая процветала до II века. Тем не менее противоречия гедонической морали вскоре выступили наружу и привели киренцев к результатам, не только отличным, но и противным первоначальному гедонизму Аристиппа.

К первым киренцам принадлежали Антипатр и Арета, дочь Аристиппа, которая посвятила в его учение своего сына, Аристиппа Младшего. Учеником последнего был Феодор атеист, учениками Антипатра — Гегезий и Анникерис.

Феодор, в общем, придерживался основных положений Аристиппа, но выводил из них самые крайние следствия. Всякое действие оценивается лишь по своим последствиям для действующего. Все нравственные правила и преграды вымышленны, искусственны, условны; по природе нет ничего постыдного и потому нет поступков, которые были бы непозволительны по природе. Подобно Диогену, Феодор признает, что мудрый не должен стесняться нравственными предрассудками, созданными лишь для "обуздания толпы"; при случае он может спокойно совершить и кражу, и святотатство, и

любодеяние. Человек должен повиноваться законам, лишь поскольку это ему полезно. Самый грубый эгоизм является мерилем всех лучших чувств и привязанностей человека. У мудрого нет ни отечества, ни друзей: неразумные дружатся между собою, пока они друг в друге нуждаются; мудрый довлеет себе, не нуждается ни в ком, и его отечество есть вся Вселенная. Эти выводы, равно как и атеизм — или, точнее, отрицание народных богов, — которым прославился Феодор, сильно напоминают киников. Он приближается к ним и в том существенном изменении, которое он внес и в основные начала этики киренской школы.

По Феодору, уже не отдельные приятные ощущения являются целью человека, но общее пребывающее радостное настроение духа. Не отдельные удовольствия и страдания ( $\etaδωνα\ και\ λωπη$ ), но радость и печаль ( $\χαρα\ και\ λωπη$ ) суть благо и зло. Радость есть цель жизни и дается мудростью ( $φρονησει$ ), печаль же — неразумием. Рассудительность есть благо, неразумие — зло, а удовольствия и страдания суть нечто среднее ( $μεσα$ ), т.е. нечто такое, что само по себе еще не составляет ни счастья, ни несчастья, ни радости, ни скорби. Таким образом, в учении Феодора на место отдельных наслаждений полагается состояние духа, независимое от отдельных удовольствий и страданий. Вместо жизнерадостной чувственности Аристиппа, полагавшего благо в наслаждении минуты, мы находим принцип самоосвобождения от удовольствий и страданий посредством "рассудительности". Таким образом, основной принцип гедонизма приходит здесь к самоотрицанию и приближается к учению киников. Впрочем, и у Феодора рассудительность, как и у Аристиппа, сохраняет значение практической мудрости или предусмотрительности, помогающей философу в наилучшем устройстве жизни. Рассказывают, что однажды Феодор, в сопровождении многочисленных учеников, проходил мимо киника Метрокла, когда тот промывал овощи, служившие ему пищей: "если бы ты чистил овощи, — сказал киник, — тебе бы не приходилось учить такое множество учеников" ; "если бы ты умел обходиться с людьми, тебе бы не приходилось мыть себе овощи", — отвечал Феодор.

То же мы находим и у другого философа киренской школы — *Гегезия*, учившего в Александрии в начале III века. Жизнерадостная философия Аристиппа последовательно превращается у него в самый мрачный пессимизм, чуть ли не в проповедь самоубийства. Действительно, если цель жизни недостижима, то не стоит жить. А *достижима* ли она, если ее полагать в наслаждении вместе с Аристиппом? Гегезий обсуждает этот вопрос и приходит к отрицательным результатам. По свидетельству Цицерона, многие из его слушателей были так подавлены его доводами, что кончили самоубийством, вследствие чего Птолемей будто бы запретил его чтения. Эта басня, вероятно, родилась из прозвища  $\alpha\iota\theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , которое ему давали.

Удовольствие, составляющее цель нашей жизни, совершенно недостижимо. Само по себе, по природе, ничто ни приятно, ни неприятно: что приятно одному, то неприятно другому, — смотря по голоду или пресыщению. Свобода и рабство, честь и бесчестье, богатство и нищета, сама жизнь не имеют сами по себе безусловного значения для счастья и несчастья человека. Удовольствие есть наша цель, и все, что мы делаем, мы делаем ради своей пользы (бескорыстных чувств и поступков не существует), — но как и чем оно достигается, этого никак нельзя определить. Счастье недостижимо, потому что жизнь наша преисполнена зол всякого рода, которых невозможно избежать. Наши тела полны многих скорбей, и душа страдает вместе с ними и не имеет покоя. Судьба постоянно разрушает наши надежды. Смерть и жизнь, в сущности, равноценны, и так как счастье недостижимо, то мы можем выбирать между ними. Поэтому мудрый не гонится за недоступной целью наслаждения, но прежде всего стремится *избежать скорбей*, чтобы жить не слишком тягостно и печально. А это достигается лишь путем полнейшего равнодушия ко всем внешним благам. Таким образом, и здесь мы приходим к "безразличию" — адиафории киников.

Итак, есть ли в действительности чувственное удовольствие: единственное, высшее благо человека, как предполагает Аристипп? *Анникерис*, третий самобытный философ его школы (также современник Птолемея I) отвечает отрицательно и на этот вопрос. Он допускает, что страдания могут превышать чувственные удовольствия. Но простое отсутствие страдания или бесчувствие, свойственное мертвым, еще не составляет счастья. И тем не менее мудрый будет счастлив, испытывая радость не только от чувственного удовольствия, но и от общения с людьми и удовлетворенного честолюбия. Правда, он признает, что человек не может *ощущать* чужого удовольствия, и потому оно не может само по себе служить ему целью. Но тем не менее против Феодора и Гегезия он утверждает, что дружба, любовь к родителям и к отечеству должны служить мудрому источником радости и счастья, причем любовь к ближнему не только не объясняется своекорыстием, но ведет нас к самопожертвованию, к жертве собственным эгоистическим удовольствием. Но если принцип личного удовольствия оказывается несостоятельным, то может ли он быть восполнен принципом своекорыстной симпатии без ущерба для цельности учения?

Таким образом, учение киренской школы разлагается. Но гедонизм не умер вместе с нею, — мы находим его дальнейшее развитие в школе Эпикура.

## Конец первой части

Оглавление

Часть первая

Введение

Глава I Изучение древней философии. Ее источники. Три периода ее развития.

Глава II Религия древних греков

Глава III Ранняя ионийская физика. Фалес. Анаксимандр. Анаксимен.  
Глава IV Пифагор и пифагорейцы.  
Глава V Гераклит.  
Глава VI Элейская школа.  
Глава VII Эпмедокл.  
Глава VIII Атомисты.  
Глава IX Анаксагор и последние натурфилософы V века.  
Глава X Софисты.  
Глава IX Сократ.  
Глава XII Сократические школы.

#### Часть вторая

Платон.  
Аристотель.  
Третий период развития греческой философии.

#### Приложения

Эпикур.  
Статьи кн. С. Н. Трубецкого из "Творений Платона".  
Рассуждение о "Евтидеме".  
Рассуждение об "Апологии Сократа".  
Рассуждение о "Критоне".  
Рассуждение о "Евтифроне".  
К объяснению "Лакхеса" (перевод с немецкого).