Digitized by Google

# ВТОРАЯ ПОЛОВИНА ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ

# И

# ОБЩІЙ ВЗГЛЯДЪ НА ХАРАКТЕРЪ ЭТОЙ ФИЛОСОФІИ.

Digitized by Google

Digitized by Google

# ПОСТЕПЕННОЕ РАЗВИТІЕ

ДРЕВНИХЪ

# ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ

ВЪ СВЯЗИ СЪ РАЗВИТІЕМЪ

# ЯЗЫЧЕСКИХЪ ВѢРОВАНІЙ.

СОЧ.

**Ор. Новицкаго.**

## ЧАСТЬ III.

**ВТОРАЯ ПОЛОВИНА ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ И ОБЩІЙ ВЗГЛЯДЪ НА ХАРАКТЕРЪ ЭТОЙ ФИЛОСОФІИ.**

Forsan et haec olim meminisse juvabit.
Virg. Aeneid. L. I. v. 203.

---

КІЕВЪ.

Продается у Издателя Книгопродавца С. И. Литова.

1860.

Digitized by Google

180
N859
v. 3

21492 C

Печатать позволяется

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Кіевъ, 6 Іюля 1860 года.

Цензоръ *А. Лазовъ.*

Digitized by Google

# ОБЗОРЪ СОДЕРЖАНІЯ ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ.


*Стр.*

3. **Третья ступень греческой Философіи перваго отдѣла:** Философія Божественнаго, какъ безусловно-всеобщаго: Философія Платона и Аристотеля. - - - - - 1

А. Философія Платона, движущаяся отъ безусловно-всеобщаго къ частному. - - - - - - - - 3

Б. Философія Аристотеля, поступающая отъ частнаго къ безусловно-всеобщему. - - - - - - - - 59

**Второй отдѣлъ греческой Философіи:** субъективное направленіе философствующаго сознанія, стремленіе къ опредѣленію формальной стороны науки и осуществленію ея въ жизни практической; отъ Зенона до Секста Эмпирика включительно - - - - - 158

Общій взглядъ на второй отдѣлъ греческой Философіи и раздѣленіе его. - - - - - - - - - »

А. Первое направленіе греческой Философіи втораго отдѣла: Стоицизмъ, признающій критеріемъ истины субъективное убѣжденіе разсудка, а цѣлію дѣятельности подчиненіе субъекта всеобщему закону, или добродѣтель. 175

а) Діалектика Стоиковъ, - - - - - - 176

б) Физика, - - - - - - - - 181

в) Этика. - - - - - - - - - 194

Б. Второе направленіе: Эпикуреизмъ, по взгляду котораго критерій истины есть чувственное наблюденіе и ощущеніе, а цѣль дѣятельности — удовлетвореніе индивидуума, или удовольствіе. - - - - - 234

а) Каноника Эпикура, - - - - - 236

б) Физика, - - - - - - - - 241

в) Этика. - - - - - - - - 250

В. Третье направленіе: Скептицизмъ, въ теоретическомъ отношеніи отвергающій годность критерія Стоиковъ


Digitized by Google

Стр.

и Эпикурейцевъ и вообще достовѣрность человѣческаго знанія, а въ практическомъ — въ сознаніи самаго незнанія ищущій невозмутимаго покоя духа, какъ высочайшаго счастія. – – – – – – – – – – 279

а) Первая ступень Скептицизма: нерѣшительность сужденій, правдоподобіе: Скептицизмъ Аркезилая. 281

б) Вторая ступень: отрицаніе предлежательной годности познанія; годность познанія и дѣйствованія лишь субъективнаго, или вѣроятіе. Скептицизмъ новой Академіи. Карнеадъ. – – – – 285

в) Третья ступень Скептицизма: отрицаніе какъ предлежательной, такъ и подлежательной стороны истины; невозможность достовѣрности; равнодушіе въ способѣ дѣйствованія. Пирронъ и его позднѣйшіе послѣдователи. – – – – – 295

аа) Пирронъ и ученикъ его Тимонъ; – – 296

бб) Энезидемъ и ученикъ его Агриппа; – 300

вв) Секстъ Эмпирикъ. – – – – 304

III. Общій взглядъ на характеръ греческой Философіи. 321

а) Отношеніе ея къ религіи:

аа) Независимость развитія ея отъ религіи; – »

бб) Связь съ религіей:

α) Связь греческой Философіи перваго отдѣла съ греческой религіей, религіей красоты; – – – – – 333

β) Связь греческой Философіи втораго отдѣла съ римской религіей, съ религіей цѣлесообразности. – – – – 337

б) Отношеніе въ греческой Философіи между мыслію и мыслимымъ бытіемъ. – – – – – 342

в) Главная способность духа, участвовавшая въ ея развитіи и господствующій въ ней пріемъ мышленія. 350

г) Мыслимое бытіе въ пониманіи греческой Философіи. 357

д) Существенная мысль греческой Философіи и ея отношеніе къ жизни современнаго ей человѣчества. 358

Digitized by Google

## 3. ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ:

### Философія Божественнаго, какъ безусловно-всеобщаго: Философія Платона и Аристотеля. (400—322).

Два противоположныя понятія, какъ соподчиненные виды, мышленіе наше обыкновенно сводитъ къ единству въ высшемъ, родовомъ ихъ понятіи: тоже бываетъ и съ противоположными направленіями философствующаго сознанія въ историческомъ его ходѣ; какъ скоро оно развилось по двумъ противоположнымъ направленіямъ, то тотчасъ ищетъ примиренія ихъ въ общемъ ихъ началѣ; иначе результатомъ ихъ было бы взаимное самоуничтоженіе, или по крайней мѣрѣ, невозможность дальнѣйшаго движенія мысли. Но Философія человѣка со всѣми входящими въ нее элементами, будучи одностороннимъ уразумѣніемъ безусловнаго въ формѣ конечнаго духа, составила именно противоположность прежде развившейся Философіи природы, какъ уразумѣнію безусловнаго въ формѣ вещества. Отсюда сама собой должна была родиться въ философствующемъ сознаніи потребность примиренія этой противоположности въ высшемъ, безусловно-всеобщемъ, божественномъ Началѣ. Сознать эту потребность и приступить къ ея удовлетворенію было тѣмъ естественнѣе, что у самого Сократа уже просвѣчиваетъ идея всеобщаго, божественнаго Начала, и, хотя



Digitized by Google

смутно, провидится Его присущіе въ природѣ и человѣкѣ; но философствующая мысль, остановившись здѣсь преимущественно на человѣкѣ, еще не овладѣла этой идеей и не указала ее въ частностяхъ. За то теперь настало уже время выдвинуть ее на первый планъ, — и это послѣдовало на самомъ дѣлѣ. Овладѣть разрозненными элементами ученія о человѣкѣ и природѣ, сподчинить ихъ безусловно-всеобщему Началу, и поставивъ Его средоточіемъ философствующаго сознанія, показать отношеніе общаго къ частному, Божественнаго къ міровому, дѣйствительно сдѣлалось теперь главною задачею греческой Философіи, чѣмъ и дополнила она тройственное свое содержаніе. Рѣшеніемъ этой главной въ греческомъ мірѣ задачи занялись два величайшіе его мыслителя, — Платонъ и Аристотель, въ которыхъ духъ греческаго народа выказалъ всю высоту и глубину своего философскаго генія.

Такъ-какъ теперь надлежало объяснить природу безусловно-всеобщаго бытія въ его отношеніи къ условному и частному, то для рѣшенія этой задачи, по самой сущности дѣла, философствующему сознанію предстояло двѣ исходныя точки: движеніе или отъ всеобщаго къ частному, или отъ частнаго ко всеобщему. Въ первомъ случаѣ разсудокъ начинаетъ отъ непосредственныхъ созерцаній, или идей разума и отъ нихъ переходитъ къ отраженіямъ ихъ въ мірѣ опытныхъ явленій; а въ послѣднемъ — выступаетъ отъ наблюденій опыта и мало по малу возвышается къ уразумѣнію безусловно-всеобщаго. Въ первомъ направленіи мысль движется синтетически, въ послѣднемъ аналитически; но въ томъ и другомъ случаѣ она достигаетъ одинаковаго результата, — уразумѣваетъ отношеніе всеобщаго и частнаго, безусловнаго и условнаго. И еще болѣе, два эти направленія, при видимой ихъ противоположности, не исключаютъ другъ друга: пріемъ фило-

Digitized by Google

софствованія синтетическій предначинается анализомъ идей, а пріемъ аналитическій завершается синтезомъ: они различаются только по преобладанію въ нихъ того, или другаго элемента. По первому направленію, синтетическому, развилась Философія *Платона*, а по второму, — аналитическому, Философія *Аристотеля*. Два эти мыслителя, силою своего генія, сдѣлались представителями этихъ двухъ, равно свойственныхъ человѣческому духу пріемовъ философствованія, и потому во всѣ послѣдующія времена попеременно владычествовали надъ умами другихъ, судя потому, куда клонился духъ времени,— къ синтезу, или анализу.

## А. ФИЛОСОФІЯ ПЛАТОНА [1],

### ДВИЖУЩАЯСЯ ОТЪ БЕЗУСЛОВНО-ВСЕОБЩАГО КЪ ЧАСТНОМУ.

### (400—348).

Справедливо училъ Сократъ, что изслѣдованіе и познаніе понятія вещей есть основаніе истиннаго знанія и надлежащаго дѣйствованія. Слѣдовательно вообще только мышленіе, развиваемое изъ понятій, есть дѣйствительное знаніе. И въ самомъ дѣлѣ, только такое мышленіе есть знаніе дѣйствительное, потому что только оно есть знаніе дѣйствительности, т. е. что его только предметъ, именно понятіе или идея, есть истинно-существующее, тогда какъ все прочее имѣетъ дѣйствительность только въ той мѣрѣ, въ какой участвуетъ въ понятіи. Слѣдовательно понятіе, или идея, εἶδος,

[1] Платонъ родился въ 4 г. 87 Олимп. (429 г. до Р. Хр.) въ началѣ пелопонн. войны, въ годъ смерти Перикла. Онъ былъ моложе Сократа 40 годами. Ум. въ 108 Олимп. (348 г. до Р. Хр.), въ день своего рожденія на 81-мъ году жизни.



Digitized by Google

ἰδέα, есть не только цѣль истиннаго знанія и начало надлежащаго дѣйствованія, какъ думалъ Сократъ, но и объективная, субстанціальная сущность вещей, — какъ утверждали Элейцы.

Но какъ скоро идея составляетъ истину всякаго бытія, и познаніе изъ идей — единственно истинное знаніе, то Философія должна заниматься собственно развитіемъ идей, и прежде всего обратить вниманіе на правильный способъ ихъ развитія. Надлежащій способъ развитія идей есть *діалектическій методъ*. Онъ состоитъ въ двухъ пріемахъ: въ эпагогическомъ возвышеніи субъекта къ идеѣ и въ объективномъ развитіи самой идеи; это есть συναγωγὴ и διαίρεσις, т. е. образованіе понятій, или идей и ихъ раздѣленіе. Первый пріемъ состоитъ въ томъ, чтобы множественность опытныхъ явленій сводить къ одному родовому понятію, чтобы начиная съ безотчетныхъ представленій, давать въ нихъ себѣ отчетъ посредствомъ высшихъ предположеній, т. е. высшихъ понятій, и такимъ образомъ постепенно возвышаться въ нихъ, пока мысль не достигнетъ по нимъ до перваго Начала, до высочайшей идеи, которая достаточна уже сама по себѣ и не требуетъ никакихъ предположеній. Второй пріемъ состоитъ въ томъ, чтобы высшее понятіе органически раздѣлять, κατ' ἄρθρα, на его низшія, видовыя понятія, не минуя ни одного изъ нихъ, чтобы тогда какъ мысль достигнетъ одной высочайшей идеи, какъ безпредполагаемаго Начала всякаго бытія, постепенно нисходить отъ нея чрезъ рядъ подчиненныхъ, видовыхъ понятій до самыхъ низшихъ, т. е. до такихъ, которыя заключаютъ подъ собою уже не дальнѣйшія видовыя понятія, а только неограниченную множественность явленій. Впрочемъ, первый пріемъ есть только предуготовительный; главное въ философствованіи есть второй пріемъ, — движеніе мысли отъ высочайшей, безусловной идеи къ многоразличію явленій.

Digitized by Google

Чрезъ рядъ подчиненныхъ понятій, или относительныхъ бытій постепенно восходя выше и выше, мы достигаемъ наконецъ до того верховнаго бытія, живаго и духовнаго, которое Анаксагоръ назвалъ *Разумомъ и Началомъ*, νοῦς καὶ ἀρχή, всѣхъ вещей, а Сократъ *Добромъ и послѣднею цѣлію* всего, τὸ ἀγαθὸν, τέλος. Но конецъ есть вмѣстѣ и начало; а потому Верховное Добро есть не только послѣдняя цѣль бытія и знанія, но и первоисточникъ, κύριος, дѣйствительности и разума, первая Причина (αἰτία) всего, творящее Начало вселенной.

*Добро*, какъ живое и духовное Начало всего, есть само по себѣ существующее, τὸ ὄντως ὄν, αὐτὸ καθ' αὐτό, есть Разумъ, вѣчно сущее Божество, ἀεὶ ὢν θεός. Съ Нимъ, какъ само-по-себѣ существующимъ, не находится въ противоположности что-либо другое существующее; Ему можно противопоставить только *не существующее*, μὴ ὄν, и оно дѣйствительно противостоитъ Ему. По взгляду поверхностному (евоенному и Элейцами) не существующаго нѣтъ; но если существующее по самой сущности своей есть Добро, то необходимо должно приписать бытіе и не существующему; потому что Божество не завистливо; — въ томъ состоитъ и сущность Его, какъ Добра, что Оно сообщаетъ себя; а какъ Оно есть само-по-себѣ существующее, то Оно искони сообщаетъ бытіе и не существующему. Оттого уже первоначально противостоитъ Ему не просто не существующее, но нѣчто получающее бытіе, слѣдовательно, являющееся. Это являющееся-несуществующее таково, что его нельзя ни понять чистымъ мышленіемъ, ни установить чувственнымъ представленіемъ; представленіе о немъ мы получаемъ лишь приблизительно посредствомъ аналогическихъ соображеній, λογισμὸς νόθος. По этимъ соображеніямъ, оно есть какъ бы матернее лоно

Digitized by Google

всѣхъ явленій, какъ бы масса, *ἐκμαγεῖων*, изъ которой всѣ они образуются, но которая, по этому самому, сама не имѣетъ опредѣленнаго образа и свойства, есть какъ бы пространство, *χώρα*, которое даетъ въ себѣ мѣсто всякому появленію для самой возможности его бытія. Это являющееся и Само-по-себѣ-существующее противоположны по своей природѣ: существующее неизмѣняемо, тождественно, просто; являющееся перемѣнчиво, различно, многообразно; потому самому, однакожъ, что Добро общительно, не существующее не только получаетъ отъ Него бытіе, но и принимаетъ въ себя характеръ Добра, принимаетъ въ свою измѣняемость неизмѣняемое, въ свою множественность и разнородность — тождественное единство, и слѣдовательно носитъ въ себѣ совершенство, на сколько это совмѣстно съ несовершенствомъ его природы. Но какъ скоро существующее и являющееся противоположны другъ другу, то необходимо должно быть между ними посредствующее существо, которое противоположныя свойства обоихъ сводитъ въ себѣ въ единство. Это *идея*, или субстанціонально существующее понятіе. Идея, какъ такое понятіе, есть общее многимъ одноименнымъ вещамъ[2], есть единое во многомъ, *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. Какъ единое во многомъ, какъ посредство между само-по-себѣ-существующимъ и являющимся, идея не есть чистое и косное бытіе; напротивъ, она есть единство тождества и различія, простоты и множественности, неизмѣняющагося и измѣняющагося, есть движимое бытіе, жизнь и духъ, короче — есть образъ Божественнаго въ являющемся. Идея, по своей сущности, есть вѣчное Добро, но не само-въ себѣ, а какъ сообщается Оно являющемуся и въ немъ

---

[2]) Rep. X. p. 596. *Εἶδος γάρ πέ τι ἓν ἕκαστον εἰώθομεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς τ᾽αὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

Digitized by Google

пребываетъ. Оттого идея въ дѣйствительности раскрывается множествомъ идей, множествомъ субстанцій, или единствъ, ἑνάδες, или μονάδες, потому что нельзя представить себѣ ни одного рода бытія, для котораго не было бы идеи, и все, что есть въ явленіяхъ, существуетъ только въ той мѣрѣ, въ какой участвуетъ въ ихъ сущности (μετέχειν τῆς οὐσίας). При неограниченномъ множествѣ идей, онѣ, разсматриваемыя въ своей особности, различаются одна отъ другой, потому что въ однѣхъ недостаетъ того, что есть въ другихъ; такимъ образомъ въ бытіи каждой идеи есть и небытіе, различіе. Отъ этого различія идей между собою, отъ этого участія ихъ въ отрицаніи, въ небытіи, онѣ становятся множествомъ чувственныхъ явленій, φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι, такъ что все чувственное есть только внѣположеніе идей и различное отношеніе ихъ между собою. Съ другой стороны, идеи, находясь во взаимномъ отношеніи между собою, выражаютъ одну общую сущность идеи вообще, именно гармоническое единство существующаго и являющагося и составляютъ одно, гармонически сочлененное цѣлое. Какъ такая цѣлость, онѣ проникаютъ являющееся и вносятъ мѣру и постоянство въ его безпрестанную измѣняемость; оттого являющееся становится множествомъ отдѣльныхъ опредѣленныхъ образовъ, которые однакожъ соединены въ одно сомкнутое въ себѣ гармоническое цѣлое, заключающее въ себѣ жизненность и духовность вѣчнаго Добра. Это единое цѣлое есть міръ, κόσμος. По своему неизмѣнно-пребывающему содержанію, міръ есть всецѣлость идей; его явленія, участвующія въ идеяхъ, составляютъ его тѣлесную природу; а гармоническія, (математическія) соотношенія его, какъ опредѣляющее и движущее начало тѣлеснаго бытія, есть міровая *Душа*, ψυχή. Тѣлесная сущность міра, устроенная по мѣрѣ и порядку, включающая въ себѣ и вы-

Digitized by Google

ражающая собою идеи, чрезъ это самое становится образомъ идей; но и самыя идеи тоже суть образы, именно вѣчные образы единаго Добра въ множественности и различіи являющагося; слѣдовательно тѣла, по мѣрѣ отраженія въ нихъ идей, суть образы первообразовъ; да и міръ вообще тоже есть *образный* и *первообразный*. Образъ тѣмъ отличается отъ первообраза, что въ немъ выражается сущность являющагося, т. е. измѣненіе и прехожденіе; слѣдовательно образный міръ подверженъ закону происхожденія и прехожденія. Но по своему первообразному характеру, или какъ міръ идей, онъ вѣченъ и постоянно носитъ въ себѣ Божественное Добро. Какъ міръ первообразовъ, идеи сами по себѣ, ἀνιὰ καὶ ἀνιὰ и отдѣльно, χωρὶς, отъ всего, что въ нихъ участвуетъ, существуютъ въ умственномъ мѣстѣ, τόπος νοητὸς, незримыя глазами, но созерцаемыя только мыслію. Живую же связь между міромъ образовъ и первообразовъ составляетъ душа міра, какъ идея гармоническаго соотношенія, какъ мысль, существующая въ формѣ матеріальнаго бытія.

Міръ не только въ своихъ началахъ сводится къ противоположности существующаго и являющагося и къ посредствующей между ними идеѣ, и не только въ общей формѣ бытія выражаетъ эту противоположность, какъ міръ первообразовъ и образовъ съ посредствующею между ними міровою душою, но и въ дальнѣйшемъ видимомъ своемъ раскрытіи продолжаетъ ту же противоположность и ея примиреніе; а именно — въ видимомъ своемъ раскрытіи онъ представляетъ въ себѣ области: самую совершенную, въ которой неизмѣнно-существующее вполнѣ господствуетъ надъ являющимся; самую несовершенную, въ которой, наоборотъ, измѣнчивость явленій преобладаетъ надъ постояннымъ бытіемъ; и наконецъ посредствующую, гдѣ постоянство и измѣняемость выражаются

Digitized by Google

въ равной мѣрѣ. Три эти міровыя области суть: неизмѣнная въ себѣ область неподвижныхъ звѣздъ, подверженное перемѣнамъ царство земныхъ существъ, и посреди этихъ противоположностей, въ равной мѣрѣ неизмѣнная и перемѣняющаяся сфера планетъ. Хотя во всѣхъ этихъ трехъ областяхъ существующее связано съ являющимся, и потому всѣ онѣ участвуютъ въ измѣнчивой по себѣ тѣлесной природѣ: однако, такъ-какъ въ двухъ высшихъ сферахъ являющееся частію вполнѣ покорено силою существующаго, а частію укрощено ею, то онѣ, хотя и содержатъ въ себѣ преходящее, тѣмъ не менѣе изъяты отъ прехожденія; существа этихъ сферъ суть идеи, неразрывно соединенныя съ ихъ тѣлесными образами; это не самое Божество предвѣчное, однакожъ существа божественныя и безсмертныя, — это боги видимые и созданные, *θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί*. Напротивъ того въ области земныхъ существъ, гдѣ преобладаетъ измѣняемость, связь существующаго съ являющимся не нерасторжима; здѣсь идеи частію суть только постоянныя формы разнообразно измѣняющихся тѣлесныхъ существъ, — постоянные роды и виды, которыхъ единичныя тѣлесныя проявленія возникаютъ и проходятъ, — а частію, — и именно въ земныхъ существахъ, причастныхъ жизни, идеи живутъ въ тѣлахъ, какъ движущая ихъ и управляющая ими душа. Но эти души не соединены нерасторжимо съ своими тѣлами; за то и не раздѣляютъ съ ними судьбы ихъ; какъ идеи, субстанціонально существующія, онѣ не подвержены смерти, которой подлежатъ тѣла; однакожъ ихъ назначеніе состоитъ въ томъ, что и по разлученіи отъ тѣла, онѣ должны вступать въ новыя тѣла и обитать въ нихъ.

Въ трехъ этихъ міровыхъ сферахъ выражается гармоническое единство: міръ есть какъ бы пропорція, въ которой

Digitized by Google

область неподвижныхъ звѣздъ и земныя твари составляютъ крайности, а сфера планетъ — соединяющее ихъ пропорціональное цѣлое. Такимъ единствомъ онъ обнаруживаетъ чистую сущность идеи, которая содержитъ въ себѣ и крайніе моменты тождества и различія (простоты и многоразличія) и вмѣстѣ примѣряющее ихъ посредство: въ этомъ отношеніи міръ есть не что иное, какъ гармонически раскрывшаяся идея. Когда же обратимъ вниманіе на присущій міру элементъ являющагося, проникнутый міровою душою, какъ началомъ движенія и жизни, то вселенная представляется намъ живымъ, само для себя довлѣющимъ тѣломъ; созданный по вѣчному первообразу живаго существа (αὐτοζῶον), на сколько вообще созданное можетъ уподобляться вѣчному, въ своемъ тѣлѣ совмѣщая всю совокупность матеріальнаго, а своею душою участвуя въ безконечной жизни и божественномъ Разумѣ, никогда нестарѣющійся и непреходящій космосъ есть наилучшее твореніе, есть стройно въ себѣ сочлененное живое существо (ζῶον). Наконецъ, если мы подумаемъ, что сфера неподвижныхъ звѣздъ, какъ величайшая и все объемлющая, господствуетъ надъ низшими областями и управляетъ ихъ круговращеніемъ, и что земная область природы, занимающая внутреннѣйшій, и слѣдовательно самый малый кругъ міра, хотя и подвержена измѣненіямъ явленій, но въ цѣломъ управляется силою неизмѣняемаго; то не можемъ не признать, что вся совокупность міроваго бытія выражаетъ собою лишь вѣчное Добро. Вселенная, такимъ образомъ понимаемая, есть простое единство, есть уже не міръ, а самое Божество, вѣчно блаженное и ни комъ другомъ не нуждающееся.

Что касается области земныхъ существъ въ частности, то хотя образъ и первообразъ, въ высшихъ областяхъ соединенные неразрывно, здѣсь разобщены, и хотя нестройное

Digitized by Google

являющееся преобладаетъ въ ней до того, что ея образы теряютъ даже сходство съ своими первообразами: тѣмъ не менѣе устройство и этой области похоже на устройство вселенной. Земная область заключаетъ въ себѣ три степени бытія, — это существа неодушевленныя, животныя и мыслящія, т. е. люди. Въ трехъ этихъ степеняхъ тоже выражается характеръ трехъ областей вселенной; а потому и онѣ могутъ отражать въ себѣ всемірную гармонію. Но осуществленіе этой гармоніи на землѣ преимущественно зависитъ отъ людей; чѣмъ въ общеміровой жизни есть область неподвижныхъ звѣздъ, тѣмъ въ кругу существъ земныхъ можетъ быть человѣкъ, а именно можетъ имѣть значеніе всѣмъ управляющаго и все устроивающаго божественнаго Начала. Мышленіе и разумѣніе, принадлежащее къ сущности идеи человѣка, или души его, само-по-себѣ есть неизмѣняющійся божественный элементъ, по причинѣ котораго первоначальное отечество человѣческой души — не въ области земной природы, но въ высшихъ сферахъ вселенной, куда должна она и возвратиться; потому что, участвуя въ божественномъ Разумѣ и въ самой себѣ заключая начало движенія, она по самой сущности своей безсмертна, не имѣетъ ни начала, ни конца. Съ другой стороны, погруженная въ земное, соединенная съ тѣломъ, душа принимаетъ участіе въ его движеніяхъ и перемѣнахъ, и въ этомъ отношеніи связана съ преходящимъ. Такимъ образомъ она должна служить связью между земнымъ и божественнымъ; и потому земное и божественное сходятся въ ней; она соединяетъ въ себѣ обѣ природы. *Мысль и разумѣніе*, τὸ λογιστικὸν, и *чувственныя пожеланія и страсти* ἐπιθυμητικὸν, суть двѣ противоположныя себѣ части, или силы души: какъ въ разумѣ выражается божественное, такъ въ пожеланіяхъ безпорядочное движеніе являющагося; но двѣ

Digitized by Google

эти противоположныя части соединены въ ней посредствующею душевною силою, — *силою невольныхъ порывовъ*, *ὁ θυμὸς, τὸ θυμοειδὲς*, которая можетъ быть направляема къ извѣстнымъ цѣлямъ и разумомъ и пожеланіемъ. Благороднѣйшая изъ трехъ этихъ частей души, — разумъ, имѣетъ свое мѣстопребываніе въ головѣ, сила невольныхъ порывовъ— въ сердцѣ, а пожеланіе — въ нижней части брюха. Итакъ человѣческая душа заключаетъ въ себѣ тѣ же три области, которыя составляютъ содержаніе вселенной; и потому-то она можетъ выражать въ своемъ бытіи гармоническое единство, въ какое сливаются три общеміровыя сферы, и такимъ образомъ отпечатлѣвать въ себѣ божественное Добро. А именно, когда ея разумѣніе, возвышаясь къ неизмѣнно-существующему, становится въ ней на самомъ дѣлѣ господствующею и управляющею силою, когда овладѣвая сердцемъ, помощію энергически дѣйствующей натуры его укрощаетъ и покаряетъ себѣ безпорядочную силу пожеланій, тогда вся душа находится въ гармоніи съ собою, выражаетъ въ себѣ вѣчное Добро, и слѣдовательно сама дѣлается доброю, — добродѣтельною. Вмѣстѣ съ этимъ открывается, что добродѣтель человѣческой души, собственно говоря, есть одна и состоитъ въ томъ, чтобы каждая изъ трехъ душевныхъ силъ выполняла свойственное ей дѣло, опредѣляемое гармоніею цѣлаго, и не выступала за предѣлы, этой гармоніей указываемые, въ область чужую. Такое самоограниченіе душевныхъ силъ своимъ собственнымъ дѣломъ, сообразнымъ съ природою каждой изъ нихъ, есть то, что называютъ *правдою*, *δικαιοσύνη*. Но правда, имѣя отношеніе къ каждой изъ трехъ душевныхъ силъ въ частности, выражается тремя добродѣтелями: въ разумѣ — *мудростію*, *φρόνησις*, въ сердцѣ — *мужествомъ*, *ἀνδρία*, въ чувственныхъ пожеланіяхъ — *умѣренностію*,

Digitized by Google

σωφροσύνη. Цѣль нравственной дѣятельности человѣка есть Добро; слѣдовательно онъ не можетъ обойтись безъ познанія Добра въ самомъ себѣ; а въ этомъ-то познаніи и состоитъ мудрость, которая тѣмъ необходимѣе для человѣка, что нравственная дѣятельность должна совершаться по опредѣленной мѣрѣ, которую можно найти только въ знаніи. Но и знаніе само-по-себѣ недостаточно для осуществленія въ нашей душѣ Добра; понятіе о немъ нерѣдко смѣшивается съ чувственными пожеланіями, которыя могутъ представлять намъ воображаемое благо вмѣсто истиннаго добра, и, поставляя предметомъ своимъ удовольствіе, могутъ устрашать душу лишеніемъ его, и такимъ образомъ отвращать ее отъ ея истиннаго назначенія; поэтому необходимо мужество для сохраненія нашей разумной мысли среди смятеній, которыми устрашаютъ душу чувственныя пожеланія. Наконецъ, такъ-какъ чувственныя пожеланія выражаютъ собою безпорядочное движеніе являющагося, то для утвержденія гармоніи въ душѣ необходимо, чтобы господствовалъ надъ ними разумъ, который подчинилъ бы ихъ опредѣленной мѣрѣ и не далъ бы имъ власти больше надлежащаго; а въ этомъ и состоитъ умѣренность. Впрочемъ, умѣренность проходитъ и по всѣмъ тремъ душевнымъ областямъ, какъ общая ихъ гармоническая мѣра, и, что раздроблено было на три добродѣтели, снова такимъ образомъ сводитъ въ одно душевное настроеніе, въ которомъ состоитъ правда человѣка, или добродѣтель его вообще.

Осуществлять въ себѣ эту добродѣтель, жизнь свою устроять по образцу вѣчнаго Добра, и тѣмъ самымъ достигать блаженства, свойственнаго богамъ, это цѣль человѣка; но для достиженія этой цѣли надо сперва еще воспитать себя и образовать. Только въ высшихъ сферахъ вселенной, въ сферахъ безсмертныхъ существъ, неизмѣнно царствуетъ законъ

Digitized by Google

вѣчнаго Добра, а въ области смертныхъ тварей добро должно быть еще только возводимо въ господствующую силу; иначе возьмутъ надъ нимъ перевѣсъ безпорядокъ, дисгармонія, и слѣдовательно зло. Поэтому и въ человѣкѣ разумѣніе достигаетъ владычества уже въ слѣдствіе его собственной дѣятельности. За то, и съ другой стороны, надобно признать собственною виною человѣка, когда низшія душевныя силы возобладаютъ въ немъ надъ мыслію и познаніемъ. Мысль и познаніе совершеннѣе прочихъ душевныхъ силъ, а потому и могущественнѣе, и можетъ быть порабощена ими только потому, что сама не воспользовалась своею царственною властію и въ противоестественномъ безсиліи покорилась имъ. Но въ такомъ безсиліи находятся души необразованныя, не имѣющія сознанія о своей истинной сущности. Причина такого невѣденія заключается въ слѣдующемъ:

Непосредственный предметъ человѣческаго познанія есть не самая душа, а внѣ ея существующія отдѣльныя вещи; но въ нихъ господствуетъ являющееся и обнаруживаетъ свою природу безпрестаннымъ ихъ измѣненіемъ. Оттого душа прежде всего познаетъ измѣняемое, и первое ея постиженіе есть чувственное наблюденіе, ἄισθησις, которому недоступно неизмѣняемое, безусловно истинное, какъ содержаніе знанія; признавая за истину частныя, измѣняющіяся вещи, наблюденіе приводитъ не къ настоящему знанію, а только къ *представленію, или мнѣнію*, δόξα. Такъ-какъ содержаніе представленія есть появленіе, которое то возникая, то исчезая, занимаетъ средину между бытіемъ и небытіемъ, то и самое представленіе, или мнѣніе есть только нѣчто среднее между знаніемъ и незнаніемъ. Оно не чуждо нѣкоторой истины, и тѣмъ отличается отъ совершеннаго незнанія; но оно зыбко и безотчетно, и потому не есть знаніе. Между тѣмъ душа не-

Digitized by Google

образованная останавливается на области мнѣнія и увлекаясь потокомъ измѣняемости, позволяетъ своимъ низшимъ силамъ порабощать ея разумѣніе.

Но душа, саму себя воспитывающая, не ограничиваетъ своего круговзора земными образами; она обращаетъ свой взоръ къ небеснымъ сферамъ, къ постоянно-существующему. Неизмѣнно – существующее понимается не наблюденіемъ, но мышленіемъ; иначе оно и не можетъ быть постигаемо. Но изъ мышленія, обращеннаго къ существующему, происходитъ уже не мнѣніе, а *познаніе, διάνοια*, и именно познаніе *математическое*. Оно относится еще къ чувственно – наблюдаемымъ предметамъ, отъ нихъ выступаетъ, какъ отъ своего предположенія и опять къ нимъ обращается. Хотя въ немъ познается неизмѣнно-истинное, однако въ такой только мѣрѣ, въ какой оно отражается въ чувственныхъ явленіяхъ. Поэтому математическое познаніе еще не есть чистое знаніе; а занимаетъ лишь середину между мнѣніемъ и знаніемъ въ собственномъ смыслѣ. Отъ представленія и мнѣнія оно отличается тѣмъ, что занимается сущностію вещей, — общимъ и неизмѣннымъ, скрытымъ за множествомъ различныхъ и одно другому противорѣчащихъ явленій; отъ чистаго знанія— тѣмъ, что оно идею приводитъ къ сознанію не саму-по-себѣ, а въ чувственной еще формѣ, — развиваетъ свои понятія посредствомъ фигуръ, хотя въ нихъ говорится не о фигурахъ, а о томъ, что понимается только разсудкомъ; къ тому-жъ, оно начинаетъ съ предполагаемыхъ понятій, какъ еслибъ они были очевидны сами-по-себѣ и не даетъ въ нихъ никакого отчета, не возвышаетъ ихъ къ безусловному, безпредполагаемому началу. Занимая середину между мнѣніемъ и чистымъ знаніемъ, математическое познаніе соотвѣтствуетъ въ познаніи той средней душевной силѣ (*θύμος*), которая въ рав-

Digitized by Google

ной мѣрѣ обращается и къ измѣняющемуся и къ неизмѣнному, подобно тому, какъ наблюденіе и опирающееся на нихъ царство мнѣній выражаютъ въ себѣ свойство непостоянныхъ пожеланій, (*ἐπιθυμητικὸν*).

Но когда познающая душа выступаетъ наконецъ за предѣлы и этого условнаго знанія, когда не стѣсняясь предположеніями, поставляетъ ихъ только выходомъ того умственнаго процесса, въ которомъ она то возвышается къ постиженію безусловнаго, безпредполагаемаго Начала всякой дѣйствительности, то отъ этого верховнаго Начала, чрезъ всѣ роды частныхъ вещей, снова нисходитъ мышленіемъ до непосредственно наблюдаемыхъ предметовъ: тогда ея постиженіе есть разумное *знаніе*, *γνῶσις*, *νόησις*, есть въ собственномъ смыслѣ *наука*, *ἐπιστήμη*, которая имѣетъ своимъ содержаніемъ самое Добро и его идею, проникающую царство явленій. Эта безусловная наука есть *Философія*, въ которой познаніе опредѣляется не *наблюденіемъ* и не мышленіемъ, движущимся въ кругу чувственныхъ вещей, или вникающимъ *разсудкомъ*, *διάνοια*, но *діалектическою* мыслію о неизмѣнной идеѣ, или *разумомъ*, *νοῦς*. Только въ Философіи знаніе достигаетъ само-себя; въ ней не соотвѣтствуетъ оно ни низшей, ни посредствующей душевной силѣ, но выражаетъ свою собственную сущность, именно идею, которая и есть самое знаніе. Но возвышаясь надъ всѣми прочими родами познанія, Философія не отвергаетъ ни одного изъ нихъ; то, что есть справедливаго въ чувственномъ наблюденіи, или мнѣніи и во вникающемъ разсудкѣ, она принимаетъ въ себя, какъ чистое мышленіе; потому что и низшія формы познанія, въ которыхъ душа хотя отчасти и смутно созерцаетъ идею, имѣютъ относительное участіе въ истинѣ; а Философія постигаетъ эту истину, или идею въ ея чистотѣ и полнотѣ. Такъ про-

Digitized by Google

ника собой науки математическія, она возводитъ ихъ понятія на точку зрѣнія философскую. Математика начинаетъ предположеніями: но выступая отъ этихъ же предположеній можемъ возвыситься до того, чтобы дать въ нихъ отчетъ, изъяснить ихъ основаніе. Равнымъ образомъ, математическія фигуры могутъ имѣть значеніе высшее: такъ кругъ и сфера божественны по своей природѣ и служатъ источникомъ чистаго познанія; единство и множество имѣютъ свои идеи, самыя числа получаютъ значеніе идеальное. Съ другой стороны, въ самыхъ даже представленіяхъ чувственныхъ есть нѣчто участвующее въ Философіи; и для предметовъ чувственныхъ есть своя идея, идея наприм. движенія и покоя, огня и прочихъ элементовъ; надобно только искать для чувственныхъ представленій послѣдняго начала, имъ соотвѣтствующаго. Итакъ Философія, возводящая всѣ прочія познанія къ ихъ единству и чистой идеѣ, не есть только одна изъ наукъ въ ряду прочихъ, ей подобныхъ; она только одна есть наука въ собственномъ смыслѣ, есть соотвѣтственный своему содержанію способъ познанія. Проникая и одухотворяя собой всякое познаніе, она не есть только теоретическій процессъ мысли, но какъ знаніе идеи, или само-по-себѣ существующаго, она имѣетъ живую дѣйствительность, истинно-практическій характеръ, есть возвышеніе не одной только мысли, но всего человѣка изъ океана чувственности въ міръ идеальный. Поэтому Философія не только пробуждаетъ въ познавательной силѣ сознаніе о ея могуществѣ и назначеніи — господствовать надъ прочими познавательными силами, но и всю душу приводитъ на самомъ дѣлѣ въ ту внутреннюю гармонію, въ которой она дѣлается живымъ образомъ всемірной гармоніи и осуществляющагося въ ней вѣчнаго Добра, — а чрезъ это самое дѣлается добродѣтельною и счастливою. Только



Digitized by Google

философски образованная душа способна къ тому настроенію, въ которомъ состоитъ сущность правды; истинный философъ истинно – мудръ, мужественъ и умѣренъ, и слѣдовательно вообще правдивъ; и наоборотъ, вся неправда, и слѣдовательно все человѣческое зло, происходитъ отъ невѣжества, и именно отъ недостатка діалектическаго образованія и отъ неуваженія Философіи. А самое это невѣжество происходитъ отъ того, что такъ–какъ въ области явленій повсюду господствуетъ различіе, и не всѣ люди раждаются съ одинаковыми душевными способностями: то многіе и вовсе неспособны надлежащимъ образомъ развить въ себѣ познавательную силу, но останавливаются или на низшей, или на средней области души, и движимые пожеланіями, или страстями, подражаютъ болѣе жизни безсловесныхъ животныхъ, чѣмъ выражаютъ истинно – человѣческую природу. Только душа, по самой природѣ своей движимая любовію, ἔρως, къ мудрости, образуетъ и воспитываетъ саму себя въ истиннаго человѣка, и только она, усовершая себя, съ увлеченіемъ, μανία, предается Философіи, а съ ней достигаетъ счастливой жизни.

Невозможность одному человѣку удовлетворить даже тѣлеснымъ своимъ потребностямъ, а еще больше — различіе душевныхъ способностей побуждаетъ людей сходиться въ общества, въ которыхъ разнообразныя качества взаимно восполняются и сливаются въ одну довлѣющую для себя жизнь: такія общества суть государства. Государство вообще можетъ выражать, согласно своей природѣ, лишь сущность человѣческой души; а потому истинное его назначеніе, совпадающее съ назначеніемъ каждаго порознь человѣка, есть осуществленіе той совершенной внутренней гармоніи души, которая называется правдою. Слѣдовательно въ государствѣ должно быть три сословія, соотвѣтствующія тремъ главнымъ способностямъ

Digitized by Google

души: сословіе правительственное, соотвѣтствующее разуму, всѣмъ управляющее и руководящее прочія сословія,—сословіе промышленное, занятое стяжаніемъ и соотвѣтствующее силѣ пожеланій, наконецъ посредствующее между ними сословіе военное, соотвѣтствующее силѣ невольныхъ порывовъ и обязанное защищать и охранять цѣлое. Чтобы государство достигало своего назначенія, три эти сословія должны находиться въ томъ же гармоническомъ соотношеніи, какое должны выражать и особыя души въ своихъ трехъ главныхъ силахъ. Правители должны развивать свое познаніе до разумнаго вѣденія, и обладая наукою Добра въ самомъ себѣ, всѣмъ управлять съ истинною мудростію; имъ должны подчиняться воины и съ надлежащимъ мужествомъ выполнять ихъ распоряженія; а сословіе промышленное, заботящееся о первыхъ потребностяхъ жизни, должно удерживаться въ надлежащихъ предѣлахъ умѣренности. Такой порядокъ государства вполнѣ осуществляется только тогда, когда управляютъ имъ философы, и сохраняется до тѣхъ поръ, пока индивидумы принадлежатъ сословію, соотвѣтствующему ихъ способностямъ и выполняютъ каждый свое собственное дѣло (*τὸ ἑαυτῦ πράττειν*): тогда государство уподобляется человѣческой душѣ, пришедшей въ надлежащую гармонію съ самой собою, и въ большихъ размѣрахъ заключая и выражая въ себѣ сущность правды, есть въ самомъ себѣ счастливое отраженіе гармоніи всемірной.

Конечно, и этотъ совершенный организмъ, будучи въ зависимости отъ воспитанія, не имѣетъ бытія постояннаго; потому что отличное воспитаніе требуетъ и отличныхъ способностей; но способности, завися отъ природы, подвержены непостоянству являющагося, и потому въ извѣстное время легко можетъ не доставать ихъ въ потребномъ количествѣ и качествѣ. Тогда государство склоняется къ упадку; постепенно



Digitized by Google

дѣлаясь все худшимъ и худшимъ, оно выражаетъ собою болѣе и болѣе несовершенныя состоянія души, какъ въ наилучшемъ своемъ положеніи выражало ихъ совершенство. Въ упадающемъ государствѣ сначала владычество разума мало по малу переходитъ къ посредствующей душевной силѣ, а потомъ и отъ нея къ пожеланіямъ. Когда же нестройныя пожеланія, уже несвязываемыя никакою разумною мѣрою, достигаютъ исключительнаго господства и когда, поэтому, государство подпадаетъ слѣпому, безотчетному произволу, тогда оно приходитъ въ самое худшее состояніе: будучи противоположностію наилучшаго государства, оно выражаетъ тогда лишь крайнюю неправду и самое глубокое несчастіе.

Но если такимъ образомъ сила являющагося нерѣдко задерживаетъ развитіе людей, сообразное съ ихъ природою, то съ другой стороны не должно забывать, что во вселенной царитъ сила Добра и никогда не прекращаетъ своего вліянія на область безпорядочной измѣняемости. А потому, если въ области земныхъ тварей случаются разстройства и перевороты, то это не значитъ, что она совершенно предоставлена власти являющагося; напротивъ, и въ это время сила Добра, хотя издали, все удерживаетъ въ вѣчномъ порядкѣ, и когда исполнится мѣра неустройства, Божество, какъ мудрый кормчій, правящій кормиломъ вселенной, опять возстановляетъ и приводитъ въ первоначальный порядокъ все изнемогающее и разрушающееся. Если же вообще земныя существа не всецѣло подвержены силѣ измѣняющагося, то тѣмъ менѣе люди; потому что ихъ души, по самой сущности своей, принадлежатъ не земной области, но высшей, божественной сферѣ міра, для которой онѣ и воспитываются. И это воспитаніе раньше, или позже совершится; потому что хотя въ земной жизни своей человѣческая душа прежде всего погру-

Digitized by Google

жается лишь въ чувственно-наблюдаемые предметы и живетъ въ царствѣ мнѣній, однако и въ такомъ случаѣ все же неистребимо остается въ ней стремленіе къ ея высшему отечеству; оттого, какъ скоро въ области земныхъ существъ она гдѣ-либо встрѣчаетъ вѣрные образы идеи, — а такіе образы мы называемъ *прекрасными*, — тотчасъ привѣтствуетъ ихъ съ любовію (ἔρως), какъ давно ей знакомое; тогда пробуждается въ ней воспоминаніе о ея первоначальномъ, божественномъ бытіи, и она паритъ мыслію надъ всѣмъ земнымъ въ вѣчное царство идей; тоже происходитъ съ ней, когда она, обращая взоръ свой на небесныя сферы, углубляется въ неизмѣнный ихъ порядокъ. Такимъ образомъ и въ своей земной жизни она можетъ научаться божественному; и это ученіе есть только припоминаніе, ἀνάμνησις, того знанія, которое находится въ ней уже первоначально, такъ какъ и сама она есть идея. Но когда душа позволяетъ торжествовать въ себѣ пожеланіямъ и увлекается чувственными, преходящими образами до того, что не въ состояніи припомнить себѣ божественный первообразъ, то такому извращенному и болѣзненному ея состоянію самая смерть полагаетъ предѣлъ, по достиженіи котораго она опять соединяется съ земнымъ тѣломъ, снова ведетъ жизнь опредѣляемую ея прежними судьбами и опытами. Такимъ образомъ, самымъ даже общимъ божественнымъ закономъ міра душа побуждается къ тому, чтобъ образовать себя сообразно съ ея истиннымъ предназначеніемъ; потому что рядъ ея земныхъ рожденій оканчивается разнѣ тогда, когда она разумомъ обуздаетъ въ себѣ неразумныя стремленія, произшедшія отъ земнаго начала, и слѣдуя божественному Началу, ей присущему, достигнетъ того совершенства, какого требуетъ ея первоначальная сущность. Но какъ скоро она достигнетъ этого, какъ скоро ея

Digitized by Google

жизнь, при посредствѣ истинно – философскаго образованія, сдѣлается выраженіемъ правды, и слѣдовательно образомъ всемірной гармоніи, (какъ это было наприм. въ Сократѣ), то она оставляетъ земную область навсегда; возвратившись въ сферу звѣздъ, отъ которыхъ заимствована ея сущность, и тамъ, подобно богамъ, нерасторжимо соединившись съ соотвѣтственнымъ ей тѣломъ, она живетъ уже высшею, нескончаемо – блаженною жизнію.

---

Философія Платона непосредственно примыкаетъ къ сократову ученію. Сократъ созналъ и высказалъ, что только то знаніе истинно, которое развито изъ понятій; но на самомъ дѣлѣ онъ не развилъ этого знанія, а только призналъ потребность его и очистилъ для него поприще, діалектически разрушивъ ложныя представленія. Между тѣмъ Платонъ не только созналъ это сократово требованіе знанія изъ понятій, но и приступилъ къ его ощуществленію, возвысивъ искусство образованія понятій въ науку о понятіяхъ, въ науку идей. И однакожъ его Философія не есть только простое продолженіе сократизма; ея отношеніе къ прошедшему простирается глубже. Извѣстно, что Платонъ первый между греческими философами не только всесторонно изучилъ почти всѣхъ своихъ предшественниковъ, но и достаточно воспользовался ихъ взглядами въ образованіи своего собственнаго ученія. Основная мысль его Философіи »о верховномъ Добрѣ« есть мысль Сократова; но она дополнена понятіями Элейцевъ о единомъ бытіи, Мегариковъ о Добрѣ, какъ подлинно существующемъ, Анаксагора о Разумѣ. Ученіе о томъ, что противоположно бытію, о не существующемъ, или являющемся есть ученіе частію Мегариковъ о несуществованіи того, что

Digitized by Google

противоположно Добру, частію Гераклита о явленіяхъ, ихъ множественности и безпрестанномъ теченіи, частію Пиѳагора о неопредѣленномъ. Въ теоріи идей совмѣщаются и единство бытія Элейцевъ, и понятіе Сократа, и объективная реальность понятія Мегариковъ и возведенныя къ высшему значенію числа Пиѳагорейцевъ. Эти же послѣднія, принятыя просто какъ числа, являются въ ученіи о міровой душѣ и математическихъ законахъ посредствующимъ элементомъ между идеей и чувственнымъ міромъ. Космологическая часть пиѳагорейскаго ученія повторилась въ платоновыхъ представленіяхъ о мірообразованіи, а въ ученіи объ элементахъ и въ частной Физикѣ (чего мы и не коснулись при краткомъ изложеніи платонова ученія) нашли себѣ мѣсто Эмпедоклъ и Анаксагоръ, и отчасти даже Атомисты и древнѣйшіе іонійскіе Философы. Ученіе Анаксагора о невещественной природѣ духа и вѣрованіе Пиѳагорейцевъ въ странствованіе душъ отразились въ Психологіи. Чему училъ Сократъ относительно знанія, Элейцы и Гераклитъ, Мегарики и Киники о различіи между наукою и мнѣніемъ, Гераклитъ, Зенонъ и Софисты о субъективности чувственнаго воззрѣнія, все это вошло у Платона въ теорію познанія. Въ Этикѣ его нельзя не замѣтить сократова начала, а въ Политикѣ сочувствія пиѳагорейскому аристократизму. — Но не смотря на всѣ эти заимствованія, Платонъ не былъ ни слѣпымъ подражателемъ, ни безсознательнымъ эклектикомъ; напротивъ, самое то обстоятельство, что разсѣянные до того времени элементы различныхъ ученій онъ умѣлъ сблизить и примирить, есть дѣло его свѣтлой философской мысли, слѣдствіе высшаго начала его Философіи. Онъ сталъ въ средоточіи прежнихъ, односторонихъ взглядовъ и началъ, распадавшихся на отдѣльныя ученія, и организирующею силою своего духа пересоздалъ ихъ въ живое

Digitized by Google

цѣлое, проникнутое единствомъ его собственнаго начала. Жизненность этого начала такъ могущественна и высказалась съ такою энергіею и свѣжестію перваго юношескаго воодушевленія, что животворимая имъ Философія Платона сообщила живительное возбужденіе и духу своего времени, уже упадавшему, и въ послѣдствіи времени, въ теченіи столѣтій господствовала надъ умами людей даже тогда, когда рядомъ съ нею были и другія самостоятельныя философскія ученія. Такое преобладающее вліяніе платоновой Философіи съ особенною силою выразилось въ послѣднемъ словѣ языческаго міра — въ Неоплатонизмѣ.

Этимъ двоякимъ отношеніемъ Платона, — къ его прошедшему и будущему, къ его предшественникамъ и послѣдователямъ, — само собою опредѣляется и настоящее положеніе его въ развитіи греческой Философіи. Такъ-какъ идеальное мышленіе есть внутреннѣйшее зерно всякаго истиннаго умозрѣнія, то Пиѳагореизмъ, возвысившійся своимъ пониманіемъ надъ веществомъ природы, можно сказать, есть начало настоящей греческой Философіи, а Неоплатонизмъ, по глубинѣ своей идеальной, мистической діалектики, есть ея довершеніе. Между тѣмъ ученіе Платона занимаетъ между ними середину: оно есть возрожденіе Пиѳагореизма и жизненная почва Неоплатонизма. Число Пиѳагорово у Платона сдѣлалось явленіемъ и символомъ высшаго, чѣмъ число, именно идеи; оно сдѣлалось идеальнымъ числомъ, и потому началомъ всего здѣсь есть уже не душа міра, какъ у Пиѳагорейцевъ, но болѣе идеальное, чѣмъ душа, именно духъ. Съ точки зрѣнія древнихъ Философія не могла сдѣлать ничего больше, какъ только платоново Единое углубить въ само себя и діалектически понять его, какъ духъ. Такъ-какъ это выполнилъ Неоплатонизмъ, то его можно признать сосредоточіемъ Пла-

Digitized by Google

тонизма и болѣе глубокимъ идеализмомъ, чѣмъ этотъ послѣдній. Но въ томъ самомъ, что Философія Платона занимаетъ середину между двумя крайними пунктами, — Пиѳагореизмомъ и Неоплатонизмомъ, заключается ея высокое значеніе, по которому на ней именно приходится средоточіе всей древней Философіи.

***Внѣшняя форма*** платоновой Философіи есть разговорная. Это есть особенность Платона и конечно достойна высокаго уваженія, какъ прекрасное, истинно – художественное произведеніе. Въ немъ повсюду господствуетъ сценичность и драматичность. Платонъ въ своихъ разговорахъ предварительно обрысовываетъ мѣстность и поставляетъ на ней свои лица: онъ ведетъ ихъ то къ чистымъ водамъ Илиса, то подъ платановое дерево, то въ портики гимназій, то въ академію, то на пиршество; особенно разнообразитъ поводы, по видимому случайные, по которымъ собираются лица собесѣдующія. Свои мысли онъ влагаетъ въ уста другихъ лицъ и никогда не является между ними самъ; а потому изъ разговоровъ его совершенно исключается всякая положительность, всякій догматизмъ. У Платона все объективно и пластично. Философская мысль, конечно, здѣсь высказывается, но не для другихъ, а сама для себя. Знаніе здѣсь не есть готовая, чисто – объективная система, отрѣшенная отъ лица знающаго; это есть живой процессъ духовнаго развитія мысли, которымъ читатель долженъ самъ возбуждаться, чтобы самому воспроизвесть въ себѣ ея пониманіе; это живая драма философствующаго сознанія, въ которой главное лице — Сократъ, а подлѣ него другія лица, большею частію историческія, Агаѳонъ, Зенонъ, Аристофанъ. — Въ тонѣ разговора собесѣдующихъ лицъ повсюду выражается благороднѣйшая, аттическая вѣжливость образованныхъ людей, — выражается преимущественно въ томъ, что

Digitized by Google

всѣмъ разговаривающимъ лицамъ предоставляется полная свобода высказывать свои мысли, и что въ случаѣ даже противорѣчія другому каждое лице признаетъ свое понятіе за субъективное относительно мыслей другаго лица. Эта вѣжливость разливаетъ много прелести на разговоры Платона. Движеніе мысли въ нихъ имѣетъ иной разъ видъ случайнаго теченія рѣчи: разговоръ движется то по одному, то по другому направленію, раздѣленъ между различными лицами, чтобы рѣчь была живѣе; весь ходъ ея, по видимому, зависитъ отъ произвола; а между тѣмъ онъ имѣетъ самое опредѣленное направленіе, и въ цѣломъ выражается прекрасная діалектическая послѣдовательность. Въ этомъ состоитъ изящество и искусство разговорной формы Платона, которая съ перваго взгляда кажется такъ простою и наивною.

Но при этой внѣшней формѣ разговоровъ, мы не можемъ найти въ нихъ полной *формы внутренней*,—систематическаго изложенія всей Философіи. Въ нихъ повсюду вѣетъ одинъ и тотъ же духъ, но онъ не выражается въ опредѣленной формѣ, какой мы требуемъ отъ Философіи. Правда, Платонъ сознялъ и установилъ правильный способъ, или методъ развитія науки, — методъ діалектическій, по которому мысль должна то возвышаться отъ низшихъ понятій до послѣдняго, безпредполагаемаго начала, то нисходить отъ него до самыхъ частныхъ явленій; но на самомъ дѣлѣ онъ не удовлетворилъ вполнѣ этому требованію, не удержалъ въ настоящей чистотѣ ни восхожденія отъ частнаго къ общему, т. е. наведенія, ни перехода отъ общаго къ частному, т. е. построенія. Созерцая идеи не какъ понятія только, но какъ объективную дѣйствительность, онъ тѣмъ самымъ уже непосредственно поднялся надъ наведеніемъ къ построенію; но остановившись на этомъ созерцаніи, онъ не умѣлъ ни логи-

Digitized by Google

чески развить содержаніе идеи въ самой себѣ, ни систематически вывесть изъ нея міръ явленій, и потому для него сдѣлалось невозможнымъ и чистое построеніе; ему оставалось постоянно обращаться къ предположенному созерцанію то идеи, то конечнаго міра, и такимъ образомъ измѣнять плану, имъ самимъ предначертанному для науки. Для строго – научнаго изложенія Философіи еще не наступило тогда время; идея науки была еще слишкомъ свѣжа и нова.

Такъ–какъ въ сочиненіяхъ Платона, при видимомъ недостаткѣ системы, повсюду однакожъ выражается одинъ и тотъ же духъ, то въ нихъ должно заключаться одно *общее начало*. Но отвлеченно высказать это начало чрезвычайно трудно, потому что въ сочиненіяхъ Платона оно не выражено прямо; и даже въ знаменитомъ трактатѣ его, къ сожалѣнію не дошедшемъ до потомства, — въ трактатѣ о Добрѣ, кажется, оно обозначено только смутно; иначе ближайшіе его ученики не спорили бы о важнѣйшихъ вопросахъ его Философіи, наприм. объ отношеніи Бога къ міру. Такимъ образомъ, намъ самимъ остается теперь извлечь его философское начало изъ сохранившихся его твореній. Начало это, по образцу новѣйшихъ мыслителей приводя въ формулу, можемъ выразить слѣдующимъ образомъ: »безусловное, полагая свое отрицаніе, утверждаетъ себя въ немъ.« Безусловное есть само–по–себѣ существующее, Добро; его отрицаніе есть не существующее, матерія, ὕλη, какъ обозначилъ это платоново понятіе Аристотель; утвержденіе въ отрицаніи — идея; или,— если приложимъ эту формулу къ бытію вещей, — само–по–себѣ существующее есть Богъ и міръ идей, какъ сущность всего; отрицаніе существующаго есть область чувственныхъ явленій; а посредство между ними, или положеніе въ отрицаніи — душа міра. Это простое и вмѣстѣ величественное

Digitized by Google

въ своей простотѣ начало тройственности, какъ вѣчное содержаніе вселенной, обособляется въ безконечномъ многоразличіи образовъ и отражается какъ въ ихъ совокупности, такъ и въ каждомъ изъ нихъ порознь. Разсмотримъ теперь въ частности каждый изъ трехъ этихъ моментовъ основнаго начала платоновой Философіи.

*Первый моментъ* тройственности есть то, что существуетъ само-по-себѣ, — *Добро*. Подъ именемъ Добра Платонъ разумѣетъ не столько моральное, сколько метафизическое Добро, т. е. послѣднюю причину и цѣль всякаго бытія и мышленія, или, по нынѣшнему способу выраженія, безусловное. Платонъ самъ объясняетъ идею Добра слѣдующимъ образомъ (Resp. VI. 506): »что въ физическомъ мірѣ солнце для »глазъ и вещей, то въ мірѣ умственномъ Добро для разума »и предметовъ разумѣнія. Какъ солнце есть причина зрѣнія »и вмѣстѣ причина не только того, что вещи могутъ быть »видимы, но и того, что онѣ появляются и растутъ: такъ »Добро не только сообщаетъ познающему силу разумѣнія, но »и даетъ истинность и сущность всему, что составляетъ пред»метъ науки. Но какъ солнце не есть ни зрѣніе, ни зримое, »а стоитъ выше ихъ, такъ и Добро не есть ни наука, ни »истина, но выше ихъ обѣихъ.« Говоря иначе: Добро есть послѣдняя причина познанія и бытія, разума и уразумѣваемаго, субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго, но само Оно выше этого разъединенія. Изъ такого описанія Добра само собою открывается, что Платонъ считалъ идею Добра и Божество за одно и то же. Но здѣсь раждается вопросъ,—признавалъ ли онъ Божество существомъ личнымъ, или безличнымъ, — вопросъ, на который довольно трудно дать опредѣленный отвѣтъ. Если придерживаться результата, какой вытекаетъ изъ его системы идей, то можно подумать, что

Digitized by Google

онъ считалъ Божество безличнымъ; потому что, если идея вообще есть всеобщее понятіе и только это всеобщее есть истинно-существующее, то и безусловная идея, идея Добра, или Божество, можетъ быть только безусловно всеобщимъ, т. е. совокупностію и единствомъ всѣхъ прочихъ идей, такъ что все міротвореніе, въ этомъ случаѣ, было бы только необходимымъ діалектическимъ процессомъ ихъ развитія. Но съ другой стороны, такъ-какъ идеи, по Платону, существуя отдѣльно отъ явленій, не производятъ ихъ сами собою, то по этому самому необходимо участіе личнаго Творца и Правителя міра. Которое же изъ двухъ этихъ понятій на самомъ дѣлѣ принадлежитъ Платону? Нельзя сказать, что онъ дѣйствительно сознавалъ пантеистическій результатъ своей системы; но нельзя утверждать и наоборотъ, что онъ былъ теистомъ съ опредѣленнымъ философскимъ сознаніемъ. Вѣроятнѣе всего, что вполнѣ онъ еще не опредѣлилъ для себя вопроса о божественной личности, что хотя онъ имѣлъ представленіе о личномъ Богѣ и пользовался этимъ представленіемъ, однако самаго понятія о Богѣ личномъ не вывелъ діалектически и даже не покушался на этотъ выводъ.

Уже Анаксагоръ разсуждалъ о божественномъ Разумѣ, νοῦς, а Сократъ и Эвклидъ мегарскій называли божественное Добромъ. Но анаксагоровъ νοῦς есть только начало, ἀρχὴ, вещей; Сократъ признавалъ Добро только цѣлію, τέλος, всего, а Эвклидъ — лишь единствомъ, ἕν, подлинно-существующимъ. Между тѣмъ Платонъ соединилъ въ идеѣ Добра и безусловное единство бытія и начало и конецъ, причину и цѣль всего, и тѣмъ возвысилъ эту идею до самой чистой идеалистической формы, къ какой только способенъ былъ подняться языческій гелленизмъ. Въ этой формѣ идея Бога достигла своего идеалистически-нравственнаго зенита, совершенно противо-

Digitized by Google

положнаго физической исходной точкѣ. Духъ первоначально считали видоизмѣненіемъ первоматеріи; теперь, наоборотъ, верховный Духъ, верховное Добро есть безусловно – первое, есть начало и конецъ всякаго бытія. Этотъ переворотъ понятій, постепенно совершившійся, есть великое дѣло философствующаго генія. Этимъ подвигомъ весь гелленизмъ духовно переродился въ своемъ внутреннѣйшемъ существѣ. Изъ этого же источника проистекла у Платона полемика противъ анѳропопаѳическаго элемента въ ученіи Грековъ о богахъ,— полемика, имѣвшая своею цѣлію не ниспроверженіе религіи самой-по-себѣ, а напротивъ, ея возвышеніе къ формѣ болѣе чистой и достойной духа, и тѣмъ самымъ приготовила въ язычествѣ путь къ новой духовной жизни, къ принятію божественной христіанской религіи.

Надобно, впрочемъ, замѣтить, что платонова идея Добра, какъ безусловнаго Единства, возвышеннаго надъ всѣми противоположностями идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, у Платона составляетъ уже переходъ идеализма къ той чрезмѣрной, трансцендентной мистикѣ, въ которую потомъ погрузился Неоплатонизмъ. Платонъ сталъ на предѣлахъ трансцендентной мистики потому, что устраняя отъ понятія о безусловномъ всѣ противоположные признаки, напоминающіе бытіе конечное, усиливался погрузиться мыслію въ бездонную пучину неизрекаемаго Единства.

*Второй моментъ* троичности есть *не существующее*, или *являющееся*, которое мы выше уже обозначили аристотелевскимъ терминомъ *матеріи*, ὕλη. Выводъ понятія о матеріи основывается у Платона на слѣдующемъ соображеніи: однѣ только идеи суть истинно-существующее; напротивъ того чувственное явленіе есть только нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ, есть нѣчто такое, въ чемъ вы-

Digitized by Google

ражается только переходъ то отъ бытія къ небытію, то отъ небытія къ бытію; чувственное явленіе есть только тѣнь и отраженіе истиннаго бытія; что въ бытіи есть единымъ, то въ явленіи становится раздробленнымъ и многимъ, что тамъ существуетъ само для себя, то здѣсь существуетъ въ другомъ и для другаго, что тамъ бытіе, то здѣсь появленіе. Откуда-жъ это преобразованіе идей въ явленія? Въ самыхъ идеяхъ не можетъ быть причины этого преобразованія; а потому для объясненія чувственнаго явленія надлежало принять особое начало; это и есть матерія.

Чтожъ такое матерія у Платона? Описаніе ея мы уже видѣли въ изложеніи его ученія; но и послѣ этого описанія вопросъ остается еще нерѣшеннымъ. Многіе думаютъ (Брандисъ, Рейнгольдъ, Гегель, Германъ), что матерія у Платона есть хаотическое вещество, и притомъ вѣчное, предшествовавшее творенію міра, такъ-какъ понятіе о твореніи матеріи Богомъ чуждо было языческому міру; и нельзя не согласиться, что въ платоновомъ Тимеѣ можно встрѣтить много выраженій, благопріятствующихъ такому пониманію. И однакожъ Платонъ безпрестанно повторяетъ, даже и въ Тимеѣ, что истинное бытіе принадлежитъ только идеѣ; какъ же онъ могъ бы утверждать это, если бы кромѣ идей онъ принималъ и матерію за субстанцію имъ совѣчную, и при всѣхъ измѣненіяхъ ея формы, постоянную въ своемъ существованіи? Между тѣмъ Платонъ слишкомъ далекъ отъ такой мысли; напротивъ, матерію онъ явно называетъ не существующимъ, μὴ ὄν. Притомъ, онъ еще опредѣлительнѣе выражается, что то, въ чемъ все происходитъ и во что все разрѣшается, есть пространство, χώρα, т. е. дѣлимость и внѣположеніе. Итакъ на мѣсто вѣчной матеріи мы должны здѣсь поставить только нагую форму вещественности, форму пространственной дѣли-

Digitized by Google

мости, движимости, внѣположенія; эта-то форма сама-по-себѣ есть ничто; потому что внѣположеніе возможно только подъ условіемъ чего-то другаго, внѣполагаемаго. Оттого матерію, или пространство Платонъ называетъ не однимъ, τὰ ἄλλα, различнымъ, θάτερον, неопредѣленнымъ и безграничнымъ, ἄπειρον, соединяя съ этими выраженіями ту мысль, что все матеріальное есть только простое явленіе чего-то другаго, именно идеи. Будучи явленіемъ идей, которымъ принадлежитъ вся дѣйствительность, матерія есть только отрицаніе этой дѣйствительности, есть небытіе идеи, въ которое она не можетъ вступить, не разрѣшая своего единства въ множественность, своего постоянства въ текучесть явленія, своей опредѣленности въ возможность неопредѣленнаго увеличенія и уменьшенія, своего равенства съ самой собою въ противорѣчивое совмѣщеніе противоположностей, своего безусловнаго бытія въ сочетаніе бытія съ небытіемъ.

Сличая это понятіе Платона о матеріи съ прежними ученіями, не можемъ не признать, что онъ далеко превзошелъ имъ своихъ предшественниковъ. Прежніе мыслители или не могли понять перваго начала вещей чисто идеальнымъ образомъ, или рядомъ съ идеально-понимаемымъ началомъ полагали матерію, какъ совѣчное ему бытіе; а Платонъ равно отвергнулъ и матеріальность Первоначала и двойственность началъ. Вмѣстѣ съ этимъ онъ открылъ сущность чистаго знанія, для котораго истинное бытіе есть идея, а матерія есть не существующее, тогда какъ нефилософствующіе, или полуфилософствующіе умы считаютъ идею чѣмъ-то формальнымъ, къ чему еще извнѣ должно привзойти вещество, какъ содержаніе.

*Третій моментъ* троичности — *идея*. Платоново ученіе объ идеяхъ вытекло изъ прежнихъ философскихъ уче-

Digitized by Google

ній. Мы уже знаемъ основную мысль сократовой Философіи, что истинное знаніе есть знаніе развиваемое изъ понятій, а отсюда Платонъ непосредственно вывелъ слѣдствіе, что только въ понятіи мыслимая сущность вещей есть истинная ихъ сущность и вообще есть дѣйствительно – существующее, т. е. сократову понятію онъ далъ значеніе *объективное*. Вмѣстѣ съ Гераклитомъ онъ полагалъ, что сущность вещей не заключается въ явленіи, потому что оно безпрестанно течетъ; это гераклитово ученіе привело Платона къ отрицательному взгляду на идеи, именно къ тому, чего не должно въ нихъ искать. — Элейцы учили, что только одно бытіе, которое есть и мысль, есть истинно–существующее: и у Платона идея есть единство; оттого вмѣсто слова *идея* онъ часто употребляетъ выраженіе: *единое*, ἕν, въ противоположность многому, или иному, какъ не идеѣ. Что идея, будучи единствомъ, включаетъ однакожъ въ себѣ множественность, эту мысль заимствовалъ Платонъ изъ ученія пиѳагорейскаго, по которому все состоитъ изъ единства и множества, изъ предѣла и неопредѣленнаго. Что единство разнообразія есть идея и что только идея есть истинно–существующее, — это утверждали уже и Мегарики, но только не приложили этого понятія объ идеяхъ къ явленіямъ, удержавъ идею въ отвлеченной противоположности съ ними. Наконецъ, что мысль есть также безусловная цѣль и причина вещей, это утверждалъ Анаксагоръ въ ученіи о разумѣ; это же повторилъ Сократъ въ формѣ популярной телеологіи и высказалъ философски Эвклидъ, признавъ единое Добромъ и Разумомъ. Такъ Платонъ въ своемъ ученіи объ идеяхъ собралъ различные элементы и не только соединилъ ихъ внѣшнно, но и внутренно преобразовалъ ихъ и переплавилъ творческою силою своего духа. Элементы для ученія объ идеяхъ приготовило, конечно, историческое движеніе



Digitized by Google

Философіи; оно же родило и внутреннюю необходимость самаго этого ученія; но геніальности Платона должны мы приписать, что онъ созналъ эту необходимость и такъ художественно воспользовался разрозненными элементами для развитія изъ нихъ стройной системы.

Чтожъ такое идея у Платона? Идеи его не суть ни чувственныя субстанціи, ни субъективныя мысли человѣческія, или божественныя. Идеи не суть чувственныя субстанціи, потому что онѣ существуютъ вѣчно и неизмѣнно сами по себѣ и для себя, *αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτῆ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*, отдѣленныя отъ всего, что въ нихъ участвуетъ, т. е. имъ принадлежитъ бытіе, совершенно независимое и отличное отъ бытія вещей; онѣ суть дѣйствительности сами по себѣ существующія. Идеи не суть субъективныя мысли человѣческія, или божественныя: онѣ называются у Платона предметами, которые созерцаетъ человѣческій разумъ, первообразами, по которымъ Разумъ божественный образовалъ міръ; но самыя эти выраженія показываютъ, что идеи не суть произведенія Разума божественнаго, или человѣческаго; этимъ самымъ бытіе ихъ признается предшествующимъ дѣятельности Разума, какъ чувственные предметы предшествуютъ дѣятельности чувства, ихъ наблюдающаго; притомъ Платонъ самъ замѣчаетъ (Parm. 132. B.), что еслибъ идеи были только мыслями, *νοήματα*, то и все участвующее въ нихъ также было бы только мыслимое. Идеи столько же объективны, какъ и субъективны: онѣ объективны, потому что суть общее многимъ вещамъ; а это есть сущность ихъ; но эта же сущность вещей, это общее многимъ изъ нихъ, есть вмѣстѣ и понятіе, но такъ, что понятіе и сущность вещей не расходятся какъ субъективное и объективное, но составляютъ одно и то же,— короче, идея есть понятіе, но понятіе существующее суб-

Digitized by Google

станціонально. Изъ такого значенія идей само собой открывается, что Платонъ въ своемъ ученіи объ нихъ признаетъ *реализмъ всеобщаго*, въ противоположность тому номиналистическому взгляду, по которому подлинно существуютъ только частные предметы, а всеобщее есть только чисто-субъективное представленіе.

Идея, какъ посредствующій терминъ, имѣетъ отношеніе, съ одной стороны, къ само-по-себѣ существующему, къ Добру, безусловному Единству, съ другой — къ не существующему, являющемуся. Первое отношеніе идеи состоитъ въ томъ, что она по своей сущности есть вѣчное Добро, но не само по себѣ, а какъ сообщается Оно являющемуся; т. е. идея есть подлинно-существующее и неизмѣняемое бытіе, но при своей неизмѣняемости движимое, живое; она есть единство, но единство, включающее въ себѣ множественность, есть существо конкретное, но содержащее всѣ свои моменты въ безусловномъ единствѣ мысли, свободное отъ всякой противоположности и измѣненія. Такимъ образомъ, на мѣсто элейскаго единства является здѣсь *понятіе*, на мѣсто коснаго бытія — *сила*, *δύναμις*. Надобно, впрочемъ, замѣтить, что у Платона это послѣднее значеніе идеи, какъ силы, относительно меньше выдвигается на видъ, чѣмъ второе, — значеніе само-по-себѣ существующей всеобщности. Эту именно всеобщность преимущественно выражаетъ платоновъ *εἶδος*, или *ἰδέα*, что значитъ *видъ*, или *родъ*. — Второе отношеніе идеи состоитъ въ томъ, что сообщаясь не существующему, она сама участвуетъ въ небытіи. Какимъ образомъ идея, будучи субстанціальною дѣйствительностію, участвуетъ въ небытіи, это объясняется у Платона общеніемъ идей. Такъ-какъ въ каждомъ классѣ вещей есть нѣчто общее для нихъ, а слѣдовательно каждому изъ нихъ соотвѣтствуетъ идея (*εἶδη*



Digitized by Google

ἐστὶν ὁπόσα φύσει Arist. Met. XII. 3), то идей безчисленное множество. При такомъ множествѣ ихъ, не могутъ всѣ идеи соединяться одна съ другою и всѣ не могутъ исключать одна другую; наприм. идеи движенія и покоя несоединимы между собою, но могутъ соединяться съ идеей бытія. Какъ скоро идеи соединимы, то онѣ однородны, т. е. бытіе одной есть вмѣстѣ бытіе другой; а когда онѣ не могутъ быть соединены, то онѣ различны, т. е. бытіе одной есть небытіе другой; наприм. покой есть небытіе движенія, движеніе есть небытіе покоя. Но какъ всякая идея можетъ соединяться съ многими, а съ другими, безчисленно многими не можетъ, то каждой идеѣ во многихъ отношеніяхъ приличествуетъ бытіе, но въ то же время во многихъ отношеніякъ приличествуетъ небытіе, т. е. различіе, и слѣдовательно относительное небытіе, отрицаніе *опредѣленнаго* бытія. Такъ въ каждой идеѣ, какъ бытіи, есть и небытіе, которое, однакожъ, есть бытіе иной идеи.

Если теперь три момента платонова начала соединимъ вмѣстѣ, то получимъ слѣдующій смыслъ: »само-по-себѣ существующее, вѣчное Добро, безусловное Единство, отрицая »себя въ пустомъ пространствѣ, во внѣположеніи, въ пространственной дѣлимости и движеніи, полагаетъ себя въ немъ, »какъ безчисленное множество идей, субстанціонально существующихъ понятій, или конкретныхъ, само-по-себѣ существующихъ единствъ, ἑννάδες, которыя самымъ своимъ внѣположеніемъ сами себя ограничиваютъ и изъ которыхъ каждое есть родовая, или видовая сила вещей, есть жизнь и »духъ.« Съ этой точки зрѣнія нельзя не признать ближайшаго сродства платонова ученія съ пиѳагорейскимъ. Какъ у Пиѳагора единица, μόνας, или предѣлъ, πέρας, вдыхая въ себя неопредѣленное, ἄπειρον, т. е. пустое пространство, разря-

Digitized by Google

шается на числа, такъ и здѣсь безусловное единство въ пространственномъ внѣположеніи становится множествомъ единствъ, или идей, которыя и самъ Платонъ въ послѣднее время, по свидѣтельству Аристотеля (Met. XIII. 4. 1078, 9), призналъ за числа, которыя въ отличіе отъ обыкновенныхъ математическихъ чиселъ, ἀριθμοὶ μαθηματικοί, назвалъ числами идеальными, ἀριθμοὶ εἰδητικοί, полагая между ними то различіе, что первыя, какъ чисто-однородныя единства, могутъ быть соединяемы между собою, συμβλητοί, а послѣднія, какъ разнородныя, суть ἀσύμβλητοι. Въ подтвержденіе этого же сходства между кореннымъ взглядомъ Платона на первыя основанія вещей и міросозерцаніемъ пиѳагорейскимъ можно указать здѣсь и на то мѣсто въ Филебѣ (p. 16. C.), гдѣ онъ, ссылаясь на древнихъ мыслителей, οἱ παλαιοί, безъ сомнѣнія Пиѳагорейцевъ, говоритъ, что все состоитъ изъ одного и многаго, ἐξ ἑνὸς μεν καὶ ἐκ πολλῶν, и заключаетъ въ себѣ предѣлъ и неопредѣленное, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίον.

Въ приложеніи къ *бытію вещей*, тройство общаго платонова начала Философіи выражается въ слѣдующихъ моментахъ: »Богъ и міръ идей есть само-по-себѣ существующее; область чувственныхъ явленій — его отрицаніе, а душа міра — посредство между двумя этими крайностями.«

*Богъ и идеи* составляютъ въ бытіи вещей одинъ моментъ, потому что всѣ идеи сводятся къ одной верховной идеѣ Добра, или Бога, которая, какъ родовое понятіе всѣхъ прочихъ, объемлетъ ихъ собою и въ себѣ и есть безусловно-всеобщее. Оттого и наоборотъ, выступая отъ самой общей, верховной идеи мы можемъ чрезъ рядъ подчиненныхъ ей идей нисходить до самыхъ низшихъ, которыя заключаютъ подъ собою уже не роды, или виды, но неопредѣленное только

Digitized by Google

множество явленій. Оттого же и задача истинной науки, по Платону, состоитъ въ томъ, чтобы выступая отъ безпредполагаемаго начала всякаго бытія, помощію однихъ понятій, чрезъ рядъ посредствующихъ логическихъ членовъ, нисходитъ къ самымъ низшимъ понятіямъ. — При такомъ отношеніи идей къ одной верховной идеѣ надлежало бы ожидать у самаго Платона логическаго развитія системы ихъ. Но на самомъ дѣлѣ, этого развитія у него нѣтъ. Для систематическаго подчиненія идей требуется, чтобы низшія идеи, или понятія заключались въ ближайшихъ къ нимъ высшихъ идеяхъ, какъ ихъ моменты; но у Платона низшія понятія, вмѣсто того, чтобы включаться въ высшихъ, являются *подлѣ* нихъ, какъ *особыя* субстанціи и только въ нихъ *участвуютъ*.

Идеи, сводясь этимъ лишь участіемъ къ одной верховной идеѣ, составляютъ въ своей совокупности міръ первообразовъ, міръ само-по-себѣ существующихъ субстанцій, отличныхъ отъ всего чувственнаго бытія, понимаемыхъ лишь чистымъ мышленіемъ.

Второй моментъ платонова начала есть область *чувственныхъ явленій*, міръ образовъ. Какъ же относится міръ образовъ къ міру первообразовъ, чувственное явленіе къ идеѣ? Обыкновенно полагаютъ, что міръ чувственный и міръ идей у Платона поставлены какъ двѣ, одна внѣ другой существующія области, какъ двѣ субстанціально существующія сферы. И возраженія Аристотеля противъ ученія объ идеяхъ большею частію основываются на этомъ предположеніи,—къ чему Платонъ подалъ, конечно, поводъ своими выраженіями о самостоятельномъ бытіи и первообразности идей; тѣмъ не менѣе, идея и явленіе у него не суть различныя, одна внѣ другой находящіяся субстанціи, потому что однимъ только идеямъ принадлежитъ субстанціальность. Если въ нѣкоторыхъ мѣстахъ,

Digitized by Google

не имѣя надобности входить въ точное объясненіе природы чувственнаго міра, Платонъ противопоставляетъ идеямъ, какъ первообразамъ, образный міръ, какъ нѣчто равномѣрно дѣйствительное, и область идей представляетъ какъ бы вторымъ міромъ, существующимъ *подлѣ* чувственнаго міра, то на самомъ дѣлѣ онъ хочетъ показать этимъ только качественное различіе субстанціальнаго бытія отъ являющагося, метафизическое различіе міра идей отъ міра явленій, а не дѣйствительное ихъ внѣположеніе, при которомъ каждому изъ нихъ особо принадлежала бы реальность, и цѣлость бытія раздѣлялась бы между обоими. Это есть одно и то же бытіе, которое чисто и во всей полнотѣ созерцается въ идеѣ, и неполно и смутно въ чувственномъ явленіи; единая идея является въ чувственномъ мірѣ множественностію (Rep. V. 476, A); явленіе есть только слабое изображеніе идеи, только многоразличное преломленіе ея лучей въ само-по-себѣ пустомъ и темномъ пространствѣ неопредѣленнаго, ἄπειρον (ib. VII, 514). — Такимъ образомъ Платонъ старается уничтожить самостоятельность чувственнаго бытія, возводя явленіе къ идеѣ, какъ его субстанціи, и тѣмъ устранить между ними распаденіе; но въ какой мѣрѣ на самомъ дѣлѣ успѣлъ онъ въ этомъ, увидимъ ниже.

Третій терминъ, посредствующій между міромъ первообразовъ и образовъ есть *міровая душа*. Чтожъ такое міровая душа? Въ Тимеѣ она описывается такими чертами, въ которыхъ съ перваго взгляда нельзя не примѣтить элемента миѳическаго и фантастическаго. Быть не можетъ, чтобы Платонъ серьёзно говорилъ о пространственномъ раздѣленіи и разширеніи міровой души, предшествовавшемъ образованію матеріальнаго міра, о происхожденіи ея изъ химическаго смѣшенія и т. п. По устраненіи же миѳическаго элемента въ пла-

Digitized by Google

тоновомъ ученіи о міровой душѣ, остается слѣдующая догматическая мысль: »начало, движущее міромъ, и причина господствующаго въ немъ порядка, есть міровая душа, т. е. существо посредствующее между чистымъ разумомъ и чувственнымъ явленіемъ и содержащее въ себѣ всѣ отношенія чиселъ и мѣры.« Но отношенія числа и мѣры суть отношенія математическія, и потому можно сказать, что міровая душа есть идея въ формѣ математическихъ отношеній, какъ опредѣляющее и движущее начало тѣлеснаго явленія. Эти математическія отношенія Платонъ называетъ душою міровою потому, что математическое у него вообще выражаетъ посредствующій терминъ между двумя противоположностями. Математическое есть идея въ ея первомъ проявленіи въ пространственности и дѣлимости; здѣсь участвуетъ еще множественность, какъ одинъ изъ моментовъ чувственнаго бытія, но нѣтъ уже появленія; вмѣсто неопредѣленнаго теченія вещей здѣсь являются твердо и опредѣленно обозначенныя отношенія; если устранить отсюда и множественность, то останется чистая идея. Правда, что міровая душа въ Тимеѣ изображается, между прочимъ, и такими чертами, которыя, по видимому, не совмѣстны съ понятіемъ математическихъ отношеній; она изображается не только какъ основаніе всякаго порядка въ мірѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ начало сознанія въ цѣломъ и въ частныхъ существахъ; она живетъ жизнію разумною, ἔμφρον, и участвуетъ въ мышленіи, λογισμός, и чрезъ это производитъ въ частныхъ душахъ, которыя она содержитъ въ себѣ, не только правильныя представленія и мнѣнія, но разумъ и науку, νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Но и этимъ не опровергается высказанное нами понятіе о міровой душѣ; вспомнимъ только, что многіе и изъ древнѣйшихъ философовъ, какъ Анаксагоръ, Діогенъ аполлонійскій и Гераклитъ

Digitized by Google

пространственное движеніе поставляли въ самой тѣсной связи съ сознаніемъ, что и Пиѳагорейцы душу называли числомъ, или гармоніею, и что ученикъ Платона Ксенократъ подъ вліяніемъ, конечно, платонова ученія называлъ душу само – себя движущимъ числомъ. Притомъ, такъ–какъ посредствомъ числа и мѣры безконечная множественность явленій приводится къ опредѣленнымъ отношеніямъ, то подъ этимъ только условіемъ она и дѣлается доступною нашему пониманію; и такъ–какъ міровая душа содержитъ въ себѣ и опредѣляетъ собою всеобщія численныя отношенія, то по этому самому она и есть начало всякаго знанія, есть то, что съ одной стороны множественность существующаго сводитъ къ единству сознанія, а съ другой — безусловную всеобщность идеи переводитъ въ частное сознаніе.

Полагая мѣстопребываніе міровой души въ центрѣ міра, откуда она распростерла вокругъ себя небо и покрылась имъ, какъ тѣломъ, Платонъ описываетъ міръ, какъ живой и совершенный организмъ и называетъ его не только живымъ существомъ, ζῶον, но и божествомъ, самоловлѣющимъ и блаженнымъ. Въ этомъ описаніи міра нельзя не признать характера древняго міросозерцанія, усвоеннаго и Платономъ. Въ понятіи о здѣшнемъ мірѣ, онъ, съ одной стороны, возвысился надъ нимъ къ трансцендентному, по ту сторону лежащему міру идей, но съ другой стороны, поражаясь торжественнымъ величіемъ природы, не могъ считать ее небожественною и противопоставить человѣческому сознанію, какъ что–либо чуждое духа и жизни.

Соединяя теперь значеніе трехъ главныхъ моментовъ бытія вещей, можемъ выразить смыслъ основнаго начала платоновой Философіи слѣдующимъ образомъ: »Безусловное, т. е. міръ идей, или первообразовъ, единое и неизмѣнное бытіе,

Digitized by Google

отрицая себя въ чувственномъ мірѣ, въ мірѣ образовъ, въ многоразличіи и прехожденіи явленій, полагаетъ себя въ немъ, какъ міровую душу, какъ начало движенія и жизни, какъ совокупность разумныхъ и стройныхъ соотношеній числа и мѣры.« — Сообразно съ такимъ началомъ, вся вселенная, по Платону, съ одной стороны, есть отъ вѣчности самовозбуждающаяся противоположность бытія и небытія, идей и чувственнаго міра, и съ другой — искони совершающееся самоутвержденіе бытія въ небытіи, есть безконечная мысль, образующаяся въ отрицаніи и самому отрицанію сообщающая стройные образы, — есть единая идея, выражающаяся безконечнымъ множествомъ идей въ стройномъ чинѣ и порядкѣ. Въ силу отрицанія, или что тоже, матеріальности явленій, вселенная раскрывается постепеннымъ рядомъ существъ; но сила положенія или идеи, какъ само-по-себѣ существующаго, всѣ эти ступени связуетъ въ безусловное, гармоническое единство; и потому всѣ отдѣльныя творенія природы суть въ то же время части и члены одного всеобъемлющаго, живаго и божественнаго организма вселенной.

При всемъ величіи основнаго платонова міросозерцанія, нельзя однакожъ не видѣть въ немъ двухъ главныхъ *недостатковъ:* это недостатокъ вывода явленій изъ идей и произшедшее отсюда распаденіе между міромъ идей и явленій.

Платонъ, какъ мы видѣли, старался уничтожить самостоятельность чувственнаго бытія, возводя явленіе къ идеѣ, какъ его субстанціи; но это есть только отрицательное отношеніе явленія къ идеѣ; а надлежало объяснить еще и положительное между ними отношеніе; а именно, если идея есть субстанція явленія, то надлежало объяснить выходъ послѣдняго изъ первой. Объяснить этотъ выходъ было тѣмъ необходимѣе у Платона, что его идеи не суть всеобщее въ смы-

Digitized by Google

слѣ номинализма, т. е. субъективное лишь представленіе общихъ признаковъ вещей, но суть объективныя начала вещей, ихъ причины, ἀιτία τοῖς ἄλλοις, по выраженію Аристотеля (Met. I. 6). Но какимъ образомъ явленіе, или такъ называемое небытіе вообще можетъ быть мыслимо подлѣ идеи и какъ можетъ быть оно объяснено съ точки зрѣнія идеологіи,—на этотъ вопросъ мы не находимъ у Платона никакого отвѣта. Причины выхода явленій изъ идеи надлежало бы искать или въ Богѣ, или въ матеріи, или въ самыхъ идеяхъ. Но относительно Бога говорится только (въ Тимеѣ), что Онъ создалъ міръ по своей благости и независливости, — изъ чего слѣдуетъ только, что Богъ вообще создалъ міръ и притомъ, по возможности наилучшій; но не слѣдуетъ, что надлежало создать міръ *конечный* и безусловное бытіе идей погрузить въ небытіе. — Такъ-какъ, по Платону, однѣ только идеи суть дѣйствительность, а матерія есть ничто, то въ матеріи тоже нельзя искать основанія конечныхъ явленій. Но, наконецъ, и изъ идей нельзя объяснить конечнаго бытія; потому что, если идеи суть безусловная дѣйствительность, то что могло заставить ихъ принять на себя форму небытія, и единство своей сущности раздробить въ пространственномъ внѣположеніи? Если Платонъ допускаетъ, что въ каждой отдѣльной идеѣ есть и небытіе, то это, однакожъ, есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ небытіе матеріальнаго существованія; небытіе, имѣющее мѣсто въ идеяхъ, есть только ихъ различіе *между* собою; напротивъ небытіе чувственныхъ явленій есть различіе идеи отъ явленія; небытіе идей восполняется взаимостороннимъ соотношеніемъ ихъ между собою, такъ что міръ идей, разсматриваемый какъ цѣлое, заключаетъ въ себѣ всю дѣйствительность и тѣмъ уничтожаетъ въ себѣ всякое небытіе; но небытіе чувственныхъ явленій есть существенное и

Digitized by Google

постоянное ограниченіе конечнаго, въ слѣдствіе чего каждая идея не только въ отношеніи къ другимъ идеямъ, но и въ самой себѣ является многимъ, и слѣдовательно отчасти не существующимъ. Правда, въ бытіи вещей Платонъ принимаетъ еще посредственную потенцію между міромъ идей и явленій, именно міровую душу, чрезъ которую вѣчный Духъ по образцу идей производитъ многоразличныя явленія; но и эти произведенія явленій міровою душою ограничиваются лишь приведеніемъ ихъ въ гармонію; и притомъ, эти явленія все же остаются внѣ своихъ субстанцій, и по выраженію Платона, происходятъ лишь чрезъ *участіе* въ сущности идей, *μετέχειν τῆς οὐσίας*; между тѣмъ слово *участіе* есть только метафорическое выраженіе, ничего необъясняющее, какъ замѣтилъ еще Аристотель въ своей критикѣ платоновыхъ идей (Met. I. 6—7). Надлежало иначе понять отношеніе идеи и явленій, надлежало показать, какъ идея раскрывается явленіемъ и явленіе выходитъ изъ идеи, — что и предпринялъ сдѣлать Аристотель.

Недостатокъ вывода явленій изъ идей самъ собою поведъ къ другому недостатку платоновой идеологіи. При всемъ стремленіи Платона къ совершенному единству воззрѣнія, чрезъ всю систему его проходитъ элементъ *дуалистическій*, проходитъ непримиримое распаденіе и противорѣчіе бытія въ себѣ и явленія. И въ самомъ дѣлѣ, идея, по Платону, содержитъ въ себѣ всю дѣйствительность, а между тѣмъ и явленію принадлежитъ бытіе, которое не полагается идеей и не выводится изъ нея; оттого идея, съ одной стороны, есть единственная субстанція явленія, но съ другой — она существуетъ сама по-себѣ, не входитъ въ множественность и измѣняемость явленія, и не требуетъ его для своего осуществленія. Но, вмѣстѣ съ этимъ, и явленіе не заключается безусловно

Digitized by Google

въ идеѣ, потому что именно то, что дѣлаетъ его *явленіемъ*, не выводится изъ идеи. Такимъ образомъ идеи, будучи причинами вещей, не входятъ, однакожъ въ вещи, но отдѣлены отъ нихъ, *χωρισταί*, и составляютъ особый, вѣчный міръ первообразовъ, которому противопоставляется нашъ міръ, какъ міръ образовъ. Причина такого распаденія между идеей и явленіемъ положена въ отвлеченномъ пониманіи идей. У Платона начала осуществляться міровая задача — покончить съ природою; поэтому духъ его обратился къ міру идей; но нашедши въ нихъ безусловно-истинное и доброе, остановился на объективномъ ихъ созерцаніи, вмѣсто того, чтобы уразумѣть ихъ въ ихъ конкретномъ осуществленіи, въ ихъ переходѣ въ явленіе. При отвлеченномъ, объективномъ пониманіи идей, идеи выступаютъ съ одной стороны, а явленія—съ другой, и предполагаемая имманенція ихъ (внутрьпребываніе) разрѣшается въ трансцендентность идей, въ существованіе ихъ по ту сторону явленій.

Платонъ называетъ само-по-себѣ существующее, или Бога *Отцемъ* вселенной, пустое пространство, принимающее въ себя божественныя идеи, *Матерью*, а произведеніе обѣихъ этихъ причинъ, — міръ, *Сыномъ* Отца и Матери. Но какъ обѣ эти причины, Отецъ и Мать, вѣчны, то раждается вопросъ, издавна уже предлагаемый: не признавалъ ли Платонъ и міръ, какъ произведеніе вѣчныхъ причинъ, вѣчнымъ, довременнымъ актомъ Бога? При вервомъ взглядѣ на міроученіе Платона, какъ оно изложено въ его Тимеѣ, можно думать, что онъ принимаетъ начало и послѣдовательное образованіе міра; онъ даже опредѣленно говоритъ, что все чувственное имѣетъ начало, а слѣдовательно и міръ. Но и съ другой стороны, не безъ основанія можно полагать, что Платонъ не столько имѣлъ въ виду изложить историческій

Digitized by Google

ходъ мірообразованія, сколько указать всеобщія причины и составныя части міра въ теперешнемъ его видѣ. И въ самомъ дѣлѣ, Платонъ въ своемъ ученіи о мірообразованіи не обращаетъ вниманія на временную послѣдовательность его моментовъ, какъ это надлежало бы сдѣлать при историческомъ его обозрѣніи, но распредѣляетъ свое изложеніе по моментамъ понятій: сначала говоритъ со всею подробностію о дѣйствіяхъ Разума въ мірѣ, потомъ — о дѣйствіяхъ необходимости, ἀνάγκη, которою и у Платона, какъ у Пиѳагорейцевъ, замѣняется названіе пустаго пространства, и наконецъ о мірѣ, какъ произведеніи обѣихъ этихъ причинъ. Быть можетъ Платонъ и самъ чувствовалъ двойственность своего взгляда; тѣмъ не менѣе онъ не входитъ въ опредѣленное изслѣдованіе и рѣшеніе истинности, или ложности той или другой стороны его.

Самое пониманіе природы у Платона, въ противоположность съ попытками прежнихъ философовъ объяснять ее механически, есть совершенно *телеологическое* (разсматривающее природу со стороны *цѣлей*); потому что только идеи у него суть истинно – дѣйствительное и существенное, суть благо, ради котораго существуетъ все прочее въ природѣ; во всѣхъ явленіяхъ ея выражаются разумныя цѣли, сокрытыя въ идеяхъ: весь міръ есть отпечатокъ Добра. — Къ частнымъ мыслямъ Платона о природѣ относятся: производство четырехъ стихій изъ геометрическихъ фигуръ, раздѣленіе семи планетъ по отношеніямъ гармоническихъ числъ въ октавѣ; взглядъ на звѣзды, какъ на безсмертныя небесныя существа; мнѣніе, что земля покоится въ средоточіи вселенной, которое въ послѣдствіи, при помощи гипотезы, образовалось въ систему Птоломея; сведеніе всѣхъ вещественныхъ фигуръ къ треугольнику, какъ простѣйшей формѣ поверхности; раз-

Digitized by Google

дѣленіе одушевленныхъ существъ по четыремъ стихіямъ на животныя земныя, водяныя и воздушныя, сверхъ огненныхъ, или звѣздныхъ существъ; объясненія органической природы и особенно устройства человѣческаго тѣла. Но эти мысли имѣютъ философское достоинство не столько по своему содержанію,— такъ-какъ въ нихъ видна вся недостаточность тогдашняго научнаго взгляда на природу, — сколько по своей основной идеѣ — понять міръ, какъ дѣло и отраженіе Разума, какъ организмъ порядка, гармоніи и красоты, какъ самоосуществленіе Добра.

Къ ученію о природѣ относится у Платона и ученіе *о душѣ*, какъ необходимая, составная часть его Физики. Онъ говоритъ о человѣческой душѣ частію въ полумиѳической, частію въ чисто-философской формѣ. Въ той, или другой формѣ онъ выражаетъ слѣдующія догматическія мысли о душѣ: что она участвуетъ въ идеѣ жизни, и потому заключаетъ въ себѣ начало движенія, есть само себя движущее бытіе, существенно отличное отъ всего тѣлеснаго; какъ движущая саму себя, она безъ начала и конца; какъ отличная отъ тѣла, чужда разнообразія и сложности; какъ безначальная, она существовала до появленія въ настоящей, земной жизни, куда нисходитъ только въ слѣдствіе отпаденія отъ своего первоначальнаго предназначенія; такъ-какъ до появленія своего на землѣ она существовала въ высшихъ сферахъ въ гораздо совершеннѣйшемъ состояніи, то и знаніе ея на землѣ есть только припоминаніе, ἀνάμνησις, того, что она знала прежде [3].

[3]) Напрасно Гегель (Gesch. d. Phil. II. 181—6) мысли Платона о предсуществованіи душъ, объ ихъ отпаденіи и припоминаніи считаетъ такими представленіями, которыхъ самъ Платонъ не относилъ къ своей Философіи; мысли эти повторяются у него нѣсколько разъ и находятся въ тѣсной связи со всею его системою.

Digitized by Google

Впрочемъ, все это относится только къ лучшей ея части, разумной и божественной, которой противопоставляется другая часть, неразумная и смертная: это сила пожеланій, ἐπιθυμία, и посредствующая между разумнымъ и неразумнымъ началомъ сила невольныхъ порывовъ сердца, θύμος. Что три эти силы не суть только различныя формы дѣятельности, но суть дѣйствительно различныя части, это доказываетъ Платонъ въ своей Республикѣ (IV. 436. B.) взаимною ихъ борьбою одной съ другой; но какимъ образомъ при этой тройственности частей души можетъ сохраниться единство ея самосознанія, объ этомъ Платонъ не говоритъ ничего опредѣленнаго. — Какъ бы-то ни было, но это тройственное раздѣленіе души различнымъ образомъ отражается и въ дальнѣйшихъ мысляхъ его: утвержденное на тройственности его общаго философскаго начала и на антропологическомъ дѣленіи на разумъ, душу и тѣло, частнѣе оно соотвѣтствуетъ метафизической тройственности міра идей, математическихъ отношеній и чувственнаго міра; и оно же даетъ основаніе для нравственнаго дѣленія добродѣтелей и политическаго дѣленія сословій.

Въ ученіи о душѣ Платонъ обращаетъ особенное вниманіе на ея безсмертіе; онъ первый между греческими философами представилъ доказательства безсмертія, впрочемъ не души вообще, а только разумной и божественной ея части. Общая мысль этихъ доказательствъ есть та, что душа, какъ мыслящее существо, принимаетъ участіе въ Разумѣ, и какъ самодвижущаяся и независимая отъ тѣла, имѣетъ самостоятельное, непрерывное бытіе. Всѣ эти доказательства аналитическія и не имѣютъ надлежащей убѣдительности, потому что они вездѣ предполагаютъ то, что еще нужно доказать; частію выводятся изъ миѳическихъ философемъ, основываются на неясномъ разумѣніи понятія о душѣ и объ отношеніи ея

Digitized by Google

къ тѣлу и разуму, и какъ они особенно выставляютъ на видъ отношеніе души къ міру идей, то въ крайнемъ случаѣ могли бы нѣкоторымъ образомъ доказывать развѣ безсмертіе того, кто возвысилъ свою душу до чистаго духа, т. е. безсмертіе философа. Самъ Платонъ видѣлъ теоретическую недостаточность своихъ доводовъ. Уже самое множество ихъ доказываетъ это; и притомъ, Платонъ самъ признаетъ ихъ доказательствами лишь человѣческой вѣроятности, только практическими постулятами. Въ этой увѣренности онъ положилъ въ заключеніи ихъ миѳъ о царствѣ смерти и преисподнемъ мірѣ, какъ бы историческую печать на умствованія, чтобы посредствомъ связи ихъ съ народными вѣрованіями и посредствомъ религіознаго преданія придать вѣрованію въ безсмертіе положительный, исторически данный авторитетъ. И въ другихъ мѣстахъ Платонъ, какъ будто видя въ этомъ элементы божественнаго откровенія, говоритъ о преисподнемъ мірѣ, о будущей наградѣ за добро и наказаніи за зло, совершенно въ духѣ народа; онъ разсказываетъ объ очистительномъ наказаніи въ аду, пользуется народнымъ повѣрьемъ о явленіи душъ въ видѣ тѣней на могилахъ; иногда разсказываетъ о странствованіи душъ по различнымъ человѣческимъ и животнымъ тѣламъ. — Вообще въ платоновыхъ доказательствахъ безсмертія, какъ и во всей его Психологіи, мы находимъ тотъ дуализмъ, который здѣсь выражается ненавистью къ тѣлесному и находится въ связи съ стремленіемъ искать послѣднюю причину зла въ природѣ *инаго*, т. е. въ природѣ чувственнаго міра.

*Этика* Платона, какъ онъ самъ говоритъ въ Тимеѣ (27. А), находится въ непосредственной связи съ его Физикою, потому что Физика разсуждаетъ о происхожденіи человѣка и природѣ его души, а Этика о его образованіи.

Верховное начало Этики, какъ у Сократа и его послѣ-



Digitized by Google

дователей, опредѣляется у Платона рѣшеніемъ вопроса о *верховномъ благѣ*, которое у него, какъ и у Сократиковъ, тождественно съ счастіемъ. Это благо, составляющее высшую нравственную цѣль, понимается частію отрицательно, какъ уклоненіе отъ чувственной жизни и обращеніе къ чистому созерцанію идеи, — частію положительно, какъ отраженіе идеи въ каждой изъ трехъ душевныхъ силъ, какъ гармоническое низведеніе ея въ жизнь человѣка и происходящее отсюда удовлетвореніе его духа. Но отраженіе божественныхъ идей въ душѣ, гармоническое преобразованіе по нимъ всей сущности человѣка есть добродѣтель; добродѣтель, поэтому, есть и высшее на землѣ благо и, какъ повтореніе въ человѣкѣ всемірной гармоніи, она есть не только содѣйствіе человѣка божественному дѣлу мірообразованія, но и то прекрасное, которымъ запечатлѣна вся вселенная. — Въ такомъ воззрѣніи Платона на нравственную дѣятельность нельзя не видѣть эстетическаго характера его Философіи. Какъ весь міръ, устрояемый Богомъ по правильнымъ соотношеніямъ идей, въ цѣломъ есть изумительно-художественное произведеніе Его, такъ и нравственная дѣятельность человѣка, направляемая тѣми же идеями, есть самое высокое и благородное искусство, — искусство приводить душу въ гармонію съ самой собою и всею вселенною. Какъ міръ прекрасенъ потому, что онъ есть раскрытіе божественной идеи Добра, такъ и добродѣтель прекрасна оттого, что она есть продолженіе той же божественной идеи: прекрасное и доброе, *καλοκἀγαθὸν*, совершенно совпадаютъ у Платона.

Такъ-какъ основаніе добродѣтели есть идея, то нравственное воспитаніе человѣка можетъ быть и теоретическое, т. е. добродѣтели можно учиться, какъ полагалъ и Сократъ. Но для такого воспитанія, по убѣжденію Платона, недоста-

Digitized by Google

точны низшіе роды познанія, потому что и въ практической жизни имъ соотвѣтствуютъ только низшія степени дѣятельности. А именно, изъ чувственнаго наблюденія, или такъ называемаго у Платона справедливаго мнѣнія, δόξα, проистекаетъ лишь безотчетная добродѣтель, выполняемая по привычкѣ и упражненію, ἐξ ἔθους καὶ μελέτης, безъ размышленія объ основаніяхъ дѣйствованія, ἄνευ νοῦ; всѣ обладающіе такою добродѣтелію, не исключая и знаменитѣйшихъ государственныхъ мужей древняго времени, добродѣтельны только по божественному предназначенію, θεία μοίρᾳ, т. е. случайно, и стоятъ не выше предсказателей и поэтовъ и вообще всѣхъ тѣхъ, которые доброе и прекрасное производятъ лишь по вдохновенію, μανια, ἐνθουσιασμὸς. Вникающему размышленію, διανοία, хотя отвлеченному отъ чувственныхъ предметовъ въ частности, но все же движущемуся въ кругу чувственныхъ формъ, соотвѣтствуетъ дѣятельность, которая хотя и не чужда размышленія, но обращена къ удовлетворенію личныхъ, субъективныхъ интересовъ, — особенно ищетъ удовольствія, какъ блага. Такая добродѣтель, можно сказать, софистическая, поставляетъ преходящее на мѣсто постояннаго, кажущееся на мѣсто дѣйствительности, цѣли относительныя, которыя обыкновенно приводятъ къ результатамъ противоположнымъ ожиданію, на мѣсто цѣли безусловной, всегда согласной съ самой собою. Только разумное, философское знаніе, γνῶσις, νόησις, которое имѣетъ своимъ содержаніемъ самое Добро, есть истинное основаніе нравственнаго воспитанія и дѣйствованія; только истинный философъ истинно добродѣтеленъ; потому что только онъ приводитъ душу въ ту внутреннюю гармонію, въ которой она дѣлается живымъ образомъ всемірной гармоніи. — Изъ этого понятія Платона объ отношеніи Философіи къ нравственности открывается, что онъ



Digitized by Google

даетъ Философіи объемъ гораздо обширнѣйшій того, какой предоставляютъ ей обыкновенно; по общему понятію, Философія есть только опредѣленный образъ мышленія; а у Платона, она, по самой сущности своей, есть и дѣло жизни; даже этотъ практическій элементъ у него есть первое, есть общая основа, безъ которой теоретическій элементъ не можетъ быть и мыслимъ. Въ этомъ отношеніи онъ сближается съ Сократомъ, котораго Философія еще совершенно совпадала съ его личнымъ характеромъ; хотя Платонъ и поднялся надъ этою ограниченностію сократова философствованія и развилъ идею въ систему, однако самую эту дѣятельность онъ не уловилъ еще такъ исключительно теоретически, какъ это сдѣлалъ Аристотель.

Нравственное воспитаніе человѣка довершается *въ Государствѣ*, потому что только здѣсь осуществляется требованіе полной гармоніи человѣческой жизни.

Платоново государство обыкновенно считаютъ такъ называемымъ идеаломъ, т. е. химерою, которая хотя придумана и геніальною головою, но все же не можетъ быть осуществлена между людьми. Но идеалъ не есть праздная и безсильная идея, потому что она-то и составляетъ безусловно дѣйствительное и существенное въ данныхъ явленіяхъ. Истинный идеалъ не есть то, что еще *должно быть* дѣйствительнымъ, а *есть* дѣйствительно и только онъ есть дѣйствительное. Будь идея слишкомъ хороша для того, чтобъ сдѣлаться существующею, или эмпирическая дѣйствительность слишкомъ негодна для ея осуществленія, въ такомъ случаѣ это было бы недостаткомъ самаго идеала. Но о платоновомъ идеалѣ государства нельзя сказать этого; Платонъ не вдавался въ изложеніе отвлеченныхъ теорій; напротивъ, онъ понималъ дѣйствительность съ ея внутренней и существенной стороны.

Digitized by Google

Самый геніальный философъ не можетъ опередить своего времени; онъ только познаетъ и понимаетъ его по его истинному содержанію. Это сдѣлалъ и Платонъ: онъ стоитъ совершенно на почвѣ своего времени; и потому истинное содержаніе его »Республики« есть сущность греческой нравственности, есть государственная жизнь Грековъ, возвышенная на степень идеи; и на этой – то почвѣ идеалъ его имѣетъ полную дѣйствительность. Но когда независимо отъ этого спрашиваютъ, возможно ли такое государство, какъ платоново, и есть ли оно наилучшее, — то самый этотъ вопросъ неправиленъ и неудаченъ, потому что имъ переносится платоновъ идеалъ на чуждую ему почву. Въ такомъ случаѣ, платоново государство, безъ сомнѣнія, оказывается идеаломъ несогласнымъ съ эмпирическою дѣйствительностію; но это происходитъ уже не отъ его идеальности, а скорѣе отъ неумѣстности его приложенія, или, если угодно, отъ недостаточности древней государственной жизни въ сравненіи съ новою. Связанность личности составляла характеристическую черту греческаго понятія о государствѣ, пока греческія государства еще не дошли до необузданности. Таково же понятіе объ общественной нравственности и у Платона. Установленія его государства, — какъ ни много уже и въ древности они возбуждали насмѣшекъ и упрековъ, суть только слѣдствія, съ неумолимою строгостію выведенныя изъ идеи греческаго государства; но начала греческаго государства не примѣнимы къ общественнымъ требованіямъ иного времени и мѣста.

Основной характеръ платонова государства есть исключительное подчиненіе частнаго всеобщему, принесеніе индивидуальности въ жертву государственной жизни, обращеніе добродѣтели нравственной въ политическую. Такой взглядъ на государство не только опирается у Платона на элементахъ

Digitized by Google

дѣйствительной греческой жизни, но вытекаетъ также изъ духа и характера всей его Философіи. Мы уже знаемъ, что идея у него есть общая самостоятельная сущность, не имѣющая нужды въ явленіяхъ для своего осуществленія и что явленіе, какъ частное, есть чистое небытіе всеобщаго, или идеи; и въ человѣкѣ чувственная сторона его природы, естественное основаніе индивидуальности, есть только прибавка, не принадлежащая къ первоначальной его сущности. Сообразно съ этимъ, и въ общественной жизни человѣка, въ виду всеобщаго частное и субъективное теряетъ свое значеніе. Какъ въ Физикѣ Платонъ требовалъ Мірообразователя, который матерію насильственно подчинилъ бы идеѣ, такъ въ Политикѣ необходимо было абсолютное владычество для укрощенія эгоизма индивидумовъ. Какъ явленіе есть только средство для выраженія идеи Добра, и цѣли явленій положены единственно въ идеяхъ, которыя въ цѣломъ представляютъ гармоническое раскрытіе идеи Добра: такъ и въ государствѣ всякая частная цѣль должна исчезать во всеобщей цѣли, и государство должно представлять всецѣлое гармоническое единство, въ противоположность нравственной жизни индивидумовъ. Въ совершенномъ государствѣ, по ученію Платона, все должно быть общее, — и радость и горе, даже глаза, уши и руки. Всѣ должны быть людьми только вообще, а не въ частности тѣми, или другими людьми. Для осуществленія этой совершенной всеобщности и полнаго единства надлежало уничтожить всякую особенность и частность. Отсюда суровость платоновой Республики. Частная собственность и семейная жизнь (, мѣсто которыхъ заступаетъ общеніе имѣній и женъ), воспитаніе и обученіе, выборъ состоянія и рода жизни, даже всѣ другіе роды дѣятельности частнаго лица въ искусствахъ и наукахъ,— все это принесено въ жертву цѣли государственной и пору-

Digitized by Google

чено управленію и распоряженію высшаго государственнаго вѣдомства. Индивидумъ долженъ ограничиться только тѣмъ счастіемъ, которое принадлежитъ ему, какъ составной части государства. Въ этомъ духѣ платоново устройство государства опредѣляетъ и самыя мелкія его подробности, чтобы и въ частностяхъ возвысить его на степень безусловнаго царства разума, руководимаго идеей Добра.

Какъ во всей вселенной Платонъ принимаетъ космическіе періоды то возвышенія, то упадка міровыхъ вещей, такъ и въ мірѣ политическомъ допускаетъ *періоды нравственныхъ переворотовъ*, когда въ мірѣ господствуетъ то правда, то нравственная порча индивидумовъ и народовъ. Эти періоды преобразованій міра находятся въ связи съ какимъ-либо зловѣщимъ созвѣздіемъ, по вліянію котораго все смертное поставляется внѣ владычества боговъ-правителей, и бывъ предоставлено само себѣ, трудится надъ своимъ собственнымъ разрушеніемъ. Но при видѣ такихъ разрушительныхъ періодовъ міра нельзя не допустить, что Добро не имѣетъ въ немъ полнаго владычества. Пусть это разрушеніе, эта порча касаются существъ смертныхъ: но все же, поэтому, хотя въ частяхъ міра остается несовершенство; а слѣдовательно и цѣлое не имѣетъ полнаго совершенства. Правда, что все физическое и нравственно-политическое ученіе Платона имѣетъ цѣлію показать, какъ неразумное должно быть приводимо разумомъ къ порядку, гармоніи и красотѣ, какъ въ тѣлесномъ и посредствомъ тѣлеснаго должно происходить въ мірѣ Добро: однако и при этомъ всегда остается у Платона мысль, что чувственное бытіе не можетъ уравняться съ Добромъ, а можетъ только уподобляться Ему, и что все происходящее и преходящее можетъ участвовать въ неизмѣнномъ бытіи идей лишь мимоходомъ.

Digitized by Google

Платонъ довольно часто говоритъ о *прекрасномъ*, особенно въ своемъ ученіи о любви; но Эстетика не составляетъ у него особенной части системы. Понятіе о прекрасномъ у него довольно зыбко; видно только, что это есть идея преимущественно въ чувственной формѣ; впрочемъ онъ говоритъ и о красотѣ науки, дѣяній и т. п., такъ что идея прекраснаго сливается опять съ идеей истиннаго и добраго. Столько же зыбко понятіе его и объ искусствѣ.

Какъ Пиѳагореизму соотвѣтствуетъ въ древне-восточной Философіи ученіе Лао-цзы, и сократовой Философіи — правоученіе Кхунъ-цзы, такъ начатки Платонизма видимъ въ Санхіи-Нирисвара Капилы. Въ основаніи всякаго бытія положено у Платона тройственное начало: само-по-себѣ существующее, Духъ, — искони противоположное Ему не существующее, матерія, — и посредствующій между ними членъ, идея, какъ отраженіе въ матеріи, или пустомъ пространствѣ того бытія, которое сообщаетъ ему само-по-себѣ существующее; и у Капилы, хотя онъ насчитываетъ 25 началъ, все бытіе сводится къ тремъ главнымъ: это, съ одной стороны, вѣчное матеріальное начало, или природа, prakriti, съ другой — ея вѣчное ей начало, міровой духъ, pouroucha, и посредствующій между ними членъ, — разумъ, bouddhi, который, развиваясь изъ природы и развивая изъ себя всѣ прочія 22 начала, служитъ средствомъ соединенія міроваго духа съ природою. Тройственное платоново начало бытія тройственно и въ отношеніи качества: само-по-себѣ существующее есть вѣчное Добро; ему противоположна матерія, какъ отрицаніе Добра, причина несовершенства и зла; а посредствующая между ними идея есть божественное Добро, но не само-по-себѣ, а какъ оно сообщается не существующему, преломляется въ немъ и раздробляется, и слѣдовательно участвуетъ въ его

Digitized by Google

несовершенствѣ; и въ Санкіи-Нирисвара — признаны три коренныя качества міра: добро, sattwa, подобно свѣту стремящееся вверхъ, тьма, tamas, или тяготѣніе, причина зла, и стремительность, radjas, подобная воздуху, равно участвующая и въ добрѣ и въ злѣ. Тройственность начала платонова отражается и въ дальнѣйшемъ развитіи бытія, — въ тройственности міровъ, въ трехъ степеняхъ земнаго бытія, въ тройственности человѣческой природы, въ трехъ степеняхъ познанія и т. д. Тоже находимъ и у Капилы; и у него вселенная, соотвѣтственно тремъ кореннымъ качествамъ, раскрывается тремя мірами, — міромъ духовъ, гдѣ преобладаетъ добро, міромъ людей, гдѣ господствуетъ стремительность, и міромъ безсловесныхъ животныхъ, въ которомъ владычествуетъ тьма; человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей, — души, тонкой обвочки и тѣла; познаніе имѣетъ три степени, и наконецъ, въ каждой порознь вещи все лучшее есть выраженіе добра, все худшее — тьмы и все прочее стремительности. Особенно Философія Платона сходится въ общихъ чертахъ съ Санкія-Нирисвара въ ученіи о душѣ: у Платона и Капилы душа является на землѣ въ слѣдствіе отпаденія отъ первоначальнаго состоянія, соединяется здѣсь не только съ тѣломъ, но и съ полудуховною, подобно тѣлу смертною, составною частію; въ земномъ бытіи находится въ состояніи стѣсненія и униженія, странствуетъ по различнымъ тѣламъ, чрезъ двѣ низшія степени познанія восходитъ къ третьему, высшему роду знанія, которое состоитъ въ припоминаніи того, что она знала въ довременной жизни, и наконецъ, очищенная, опять возвращается на небо въ свое первобытное состояніе. Даже главный недостатокъ платоновой Философіи — дуалистическій элементъ, есть коренной недостатокъ и ученія Капилы, гдѣ приняты два противоположныя, но равно вѣчныя начала, —

Digitized by Google

матерія и духъ. — Но при всемъ этомъ сходствѣ двухъ ученій, принадлежащихъ различнымъ періодамъ жизни человѣчества, какой успѣхъ сдѣлало философствующее сознаніе въ своемъ поступательномъ движеніи отъ Санкіи-Нирисвара до Философіи Платона включительно! Не говоримъ уже ни о лучшемъ способѣ изложенія въ ней содержанія, ни объ обширнѣйшемъ объемѣ и значительнѣйшихъ подробностяхъ самаго содержанія; довольно обратить вниманіе на главное, — на пріобрѣтеніе новыхъ, болѣе глубокихъ и вѣрныхъ результатовъ, до которыхъ дошла теперь Философія. Тогда какъ у восточнаго мыслителя начало дѣятельное и воспроизводящее есть матеріальная природа, а міровой духъ есть начало бездѣйственное и страдательное, у Платона, наоборотъ, лишь божественному Духу принадлежитъ самостоятельность и творчество, а матерія есть только отрицаніе бытія, страдательный субстратъ, мѣсто божественнаго самооткровенія. У Капилы вещественная природа раскрываетъ изъ себя все богатство міровыхъ формъ, чтобы доставить духу средство наслаждаться чувственнымъ бытіемъ, и слѣдовательно цѣль міра понята слишкомъ чувственно; у Платона Богъ по своей независтливости или благости творитъ міръ, чтобъ и тварей сдѣлать участниками въ божественномъ Добрѣ. Назначеніе человѣческой души у Капилы есть только праздное созерцаніе плѣнительныхъ формъ чувственной природы, а за тѣмъ, послѣ томительнаго круговорота по различнымъ тѣламъ, возвратъ въ океанъ всемірнаго духа и погруженіе въ немъ на вѣкъ въ состояніе безсознательности; у Платона, назначеніе души— нравственный подвигъ, самоусовершенствованіе, пріобрѣтаемое борьбою съ чувственною природою и наконецъ свобода отъ стѣснительнаго ея вліянія и полное блаженство въ небесныхъ сферахъ. Главный вопросъ Санкіи-Нирисвара состоитъ въ томъ,

Digitized by Google

какъ освободить душу отъ природы, для рѣшенія котораго Капила прибѣгаетъ, можно сказать, къ отчаянному средству, къ отрицанію личности души; у Платона дѣло съ природой покончено: душа не порабощена ей; если природа и имѣетъ на нее вліяніе, то за то и душа въ своей разумной природѣ имѣетъ достаточную силу торжествовать надъ нею, и будетъ виной самой души, если она не воспользуется своимъ царственнымъ могуществомъ. Наконецъ, дуализмъ Капилы и Платона имѣетъ совершенно различное значеніе: у Капилы онъ полагается открыто и остается безъ покушенія и даже безъ сознанія необходимости примирить его противоположность; у Платона дуализмъ не полагается въ основаніи системы; напротивъ, признана вся его неудовлетворительность для разума, требующаго во всемъ единства; дуалистическій элементъ остается здѣсь только нежеланнымъ результатомъ неяснаго отношенія между міромъ идей и міромъ явленій. Выяснить это отношеніе и точнѣе опредѣлить его, выступая притомъ не отъ идей, а отъ явленій, предпринялъ достойный ученикъ Платона, — Аристотель.

## Б. ФИЛОСОФІЯ АРИСТОТЕЛЯ [1],

### ПОСТУПАЮЩАЯ ОТЪ ЧАСТНАГО КЪ БЕЗУСЛОВНО-ВСЕОБЩЕМУ.

### (345—322).

Въ познавательной дѣятельности нашей, — какъ училъ и Платонъ, — надобно отличать разумное мышленіе отъ чув-

[1] Аристотель родился въ 1 г. 99 Олимп. (384 г. до Р. Хр.); моложе Платона 46-ю годами; умеръ въ 3 г. CXIV Олимп. (322 до Р. Хр.) на 63 г. жизни.

Digitized by Google

ственнаго наблюденія, ἕτερον δὲ ἐστι τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν (Mag. Moral. I. 34). Чувственное наблюденіе, αἴσθησις, занимается частнымъ, τὸ καθ' ἕκαστον, а разумное мышленіе, διάνοια, νῦς, всеобщимъ, τὸ καθόλου. Чувственное наблюденіе замѣчаетъ въ предметѣ лишь то, о чемъ можно спросить: *что это?* т. е. его существованіе и свойства, ποιότης; разумная же мысль изслѣдываетъ въ вещахъ: *почему и какъ?* т. е. мыслитъ общую сущность, τὸ τί ἦν εἶναι бытія, общія причины и основанія существующаго и познаваемаго [5]. Результатъ чувственнаго наблюденія суть представленія, или мнѣнія, изъ совокупности которыхъ состоитъ опытное познаніе, ἐμπειρία; результатъ разумной мысли, объясняющей и доказывающей дѣйствительность изъ общихъ началъ, есть въ собственномъ смыслѣ знаніе, или наука, ἐπιστήμη, потому что знаніе научное и есть знаніе непосредственное, т. е. выведенное и доказанное, τὸ γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν (Nic. VI. b.). Мнѣнія, а слѣдовательно и опытное познаніе, столько же зыбки и перемѣнчивы, какъ и самые предметы чувственнаго наблюденія, которые могутъ существовать и быть мыслимы такъ, или иначе; напротивъ того научное знаніе, опирающееся на всеобщихъ началахъ, выражающихъ сущность вещей, неизмѣнно и необходимо, потому что и предметы его могутъ существовать не иначе, какъ они суть. — Общихъ началъ, составляющихъ необходимую принадлежность науки, по различію предметовъ, къ которымъ они относятся, можетъ быть много; а потому много можетъ быть и отдѣльныхъ наукъ, изъ которыхъ каждая обращается къ извѣстнаго рода высшимъ началамъ, какъ посылкамъ, ис-

---

[5]) Mag. Mor. I. 34. ὁ δὲ νῦς ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων.

Digitized by Google

тинымъ въ самихъ себѣ и ручающимся за достовѣрность того, что выводится изъ нихъ правильно. Но не всѣ начала само-по-себѣ суть безусловно высшія, а потому и къ нимъ можетъ быть обращенъ вопросъ: *почему и какъ?* Такія начала и сами могутъ быть еще возводимы къ высочайшимъ, безусловно — первымъ началамъ всего существующаго, а вмѣстѣ съ ними и всѣ частныя науки, на нихъ опирающіяся, должны сводиться въ одну всеобщую науку о началахъ безусловно-первыхъ.

Всеобщая наука, которая обнимаетъ собой всѣ отдѣльныя науки, конечно, не въ частномъ ихъ содержаніи, но только со стороны ихъ существенныхъ и основныхъ положеній, есть Философія. Впрочемъ и Философія, въ извѣстномъ отношеніи, можетъ еще не быть наукою; она есть наука только тогда, когда изъ своихъ высочайшихъ началъ развиваетъ познаніе всего существующаго; но такое развитіе уже предполагаетъ собой знаніе самыхъ этихъ началъ, знаніе, которое не опирается на какихъ-либо еще высшихъ посылкахъ, не оправдывается ими, какъ необходимое слѣдствіе, и не доказывается изъ нихъ, и слѣдовательно не имѣетъ научной формы, но есть чистое мышленіе, νῆς, т. е. непосредственное знаніе, ἄμεσα, высочайшихъ началъ. Итакъ Философія прежде всего есть это непосредственное знаніе началъ, и какъ такое знаніе, она можетъ быть названа *первою Философіею*, πρώτη φιλοσοφία (Метафизикою); но за тѣмъ, она есть наука всего дѣйствительнаго изъ ея необходимыхъ условій, или началъ, и въ этомъ случаѣ можетъ быть названа *второю Философіею*, δευτέρα φιλοσοφία (Физикою). — Если же въ Философіи надобно отличать двѣ эти части, то съ чего должно начинать самое изложеніе ея, — съ Философіи ли первой, или второй, съ высочайшихъ ли началъ всего дѣй-

Digitized by Google

ствительнаго, или съ частной дѣйствительности, объясняемой этими началами?

Для логическаго мышленія равно возможенъ и тотъ и другой путь: оно можетъ или отъ общихъ началъ нисходить къ частной дѣйствительности, или отъ частной дѣйствительности восходить къ общимъ началамъ: *ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός* (Etic. Nic. I. 2), и такимъ образомъ логическій методъ имѣетъ два пріема: *доводъ*, *ἀπόδειξις*, и *наведеніе*, *ἐπαγωγὴ*. Когда мысль, выступая отъ общихъ началъ, какъ необходимыхъ бо́льшихъ посылокъ, чрезъ посредствующій членъ переходитъ къ частностямъ, какъ необходимымъ слѣдствіямъ, въ такомъ случаѣ она выражается въ формѣ силлогизма, а такой силлогизмъ и есть въ собственномъ смыслѣ *доводъ*, *ἐξ ἀναγκαίων συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις*, (Anal. postr. I. 4), или развитіе и доказательство частнаго изъ общаго. Напротивъ того, выводъ всеобщаго изъ частнаго есть *наведеніе*, *ἔστι δὲ ἐπαγωγὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος* (Topic. I. 12), и потому для него требуется обстоятельное познаніе частнаго, и слѣдовательно наблюденіе, какъ единственный способъ познанія частностей. Правда, что частное не можетъ быть познано во всей его безконечной полнотѣ; но для наведенія достаточно, если оно начинаетъ свой ходъ и отъ предметовъ ближайшихъ къ намъ и общеизвѣстныхъ, *ἐξ ἐνδόξων*, потому что и во всякомъ частномъ содержится уже всеобщее, хотя конкретное, еще неразрѣшенное отъ него; извлечь же и развить это всеобщее легко можно чрезъ всестороннее взвѣшиваніе, *ἀπορία*, частностей и умозаключеніе отъ нихъ къ общимъ положеніямъ. — Теперь, общее, отъ котораго выступаетъ доводъ, *само-по-себѣ*, по своей природѣ, имѣетъ бо́льшую достовѣрность, чѣмъ частное; на-

Digitized by Google

чало, какъ непосредственно извѣстное, достовѣрнѣе того, что изъ него слѣдуетъ; а потому казалось бы, что и изложеніе Философіи надобно начинать отъ всеобщихъ началъ, — какъ это и сдѣлалъ Платонъ. Но между тѣмъ, само-по-себѣ первое и непосредственно извѣстное, *для насъ* есть самое отдаленное; ближайшее же и достовѣрнѣйшее для насъ есть то, что само въ себѣ имѣетъ меньше достовѣрности, именно частное, подлежащее наблюденію [6]). Это потому, что наше мышленіе вообще начинается чувственнымъ наблюденіемъ, обращеннымъ къ частному; чистое же мышленіе, непосредственно созерцающее всеобщія начала, первоначально существуетъ только въ возможности, какъ расположенность, или способность къ дѣйствительному знанію, и развивается только со временемъ, въ слѣдствіе развитія низшей степени познанія. Такимъ образомъ знаніе высочайшихъ, непосредственно извѣстныхъ началъ предполагаетъ собой опытное познаніе, какъ неизбѣжное условіе его дѣйствительности. А изъ этого открывается, что если *первая* Философія сама-по-себѣ предшествуетъ Философіи *второй*, то въ самомъ изложеніи не должно слѣдовать такому порядку; напротивъ сперва надо, посредствомъ наведенія, указать въ дѣйствительныхъ вещахъ начала, какъ всеобщее въ частномъ, и это частное объяснить ими научно; а за тѣмъ уже перейти къ частному мышленію самыхъ началъ, т. е. къ Философіи *первой*. Такой ходъ философствованія тѣмъ естественнѣе, что между умозрѣніемъ

---

[6]) Anal. post. I. 2. 71. b. 33: *πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· ἃ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον ἃδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποῤῥώτερον. Ἔστι δὲ ποῤῥωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.*

Digitized by Google

и опытомъ нѣтъ непроходимой бездны; напротивъ, опытное познаніе, начиная отъ наблюденія ближайшихъ къ намъ, самыхъ обыкновенныхъ предметовъ, τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολλὺ, нечувствительно, путемъ наведенія, переходитъ въ научное знаніе, въ развитіе общихъ началъ. Но самый ближайшій предметъ для человѣческаго познанія, представляющійся наблюденію, есть царство природы; слѣдовательно Философія должна начинать съ ученаго ея разсмотрѣнія и именно, прежде всего, съ указанія ея началъ.

Чтобъ опредѣлить начала природы, мы должны держаться того непосредственнаго понятія, какое вообще имѣютъ о природѣ, а именно, что она есть множество познаваемыхъ, разнообразно движущихся и измѣняющихся вещей. Но при такомъ понятіи о природѣ, нельзя видѣть во всей ея совокупности,— какъ желалъ Парменидъ, — одно лишь неподвижное бытіе; такимъ воззрѣніемъ на природу не только не устанавливается, а напротивъ, уничтожается всякое понятіе о ней; нельзя и съ Анаксагоромъ предполагать въ природѣ безконечное множество началъ; при такомъ предположеніи теряется всякая возможность познать ее. Итакъ необходимо должно принять въ ней опредѣленное число началъ, и притомъ, — взаимно противоположныхъ одно другому,—такъ-какъ они, по самому свойству началъ, не могутъ быть выводимы изъ чего-либо другаго, а слѣдовательно и одно изъ другаго. При мысли объ этой противоположности началъ, прежде всего представляется намъ господствующая въ природѣ смѣна происхожденія и прехожденія, какъ переходъ вещи изъ одного состоянія въ другое, противоположное, или точнѣе, какъ появленіе извѣстной формы на мѣсто ея отрицанія; потому что происходитъ, или измѣняется что-либо тогда, когда получаетъ форму, которой прежде лишено было. Такимъ образомъ, первою глав-

Digitized by Google

ною противоположностію въ природѣ представляется намъ противоположность *формы*, *μορφὴ*, *εἶδος*, *λόγος*, и *лишенія*, *στέρεσις*. Но эта противоположность, сама – по – себѣ, еще не даетъ достаточнаго начала для познанія природы; форма и лишеніе, какъ взаимно противорѣчащія одна другому, уничтожаются другъ другомъ, и потому нельзя объяснить ими никакого происхожденія въ природѣ, пока не будетъ принято третье начало, которое, будучи основаніемъ обоихъ, могло бы то принимать форму, то находиться въ состояніи лишенія. Это третье начало, необходимо привходящее къ двумъ первымъ, какъ безразличное основаніе обоихъ, есть *матерія* (*ὕλη*). Когда матерія опредѣляется формой, то происходитъ дѣйствительный предметъ природы; когда же мыслимъ матерію безъ формы, то она представляется намъ въ состояніи лишенія; но лишенная формы, она не есть дѣйствительный предметъ. Мыслимая сама–по–себѣ, отвлеченно отъ формы, она есть нѣчто совершенно безкачественное, неопредѣленное, безразличное, нѣчто такое, что можетъ быть всѣмъ, но въ дѣйствительности не есть еще ничѣмъ. Впрочемъ, такъ–какъ дѣйствительность предметовъ природы основывается на томъ, что къ матеріи, на мѣсто лишенія, привходитъ форма, то матерія, мыслимая и сама–по–себѣ, въ состояніи лишенія, не будучи дѣйствительнымъ предметомъ, не есть однакожъ совершенно не существующее (*μὴ ὄν*); напротивъ, такъ–какъ она можетъ быть всякимъ предметомъ, смотря по принятой ею формѣ, то она есть существующій субстратъ (*ὑποκείμενον*) дѣйствительности; есть положительная *возможность* (*δύναμις*) всякаго происхожденія въ природѣ. При такомъ понятіи о матеріи, возраженіе древнихъ философовъ (элейцевъ) противъ возможности происхожденія, а именно, что »существующее не можетъ происходить ни изъ



Digitized by Google

существующаго, ни изъ не существующаго«, падаетъ само собою; потому что происхожденіе есть переходъ возможнаго бытія въ бытіе дѣйствительное, а возможное бытіе, не будучи дѣйствительнымъ, не есть, однакожъ, небытіе. Итакъ, каждый предметъ, существующій въ природѣ, есть возможное, перешедшее въ дѣйствительность, или другими словами, есть матерія, перешедшая изъ состоянія лишенія въ форму.— Форма противоположна матеріи, и потому, какъ матерія есть существующее въ возможности (*δυνάμει ὄν*), такъ форма есть существующее въ *дѣйствительности* (*ἐνεργείᾳ ὄν*), вообще есть бытіе, какъ развитая цѣлость, есть внутренняя сущность вещи, какъ она является въ полномъ своемъ раскрытіи. Чистая форма есть то, что имѣетъ дѣйствительность и безъ матеріи (*τὸ τί ἦν εἶναι*), она есть понятіе сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*), есть чистое понятіе. Но такая чистая форма, какъ и матерія безъ всякой формы, не существуетъ въ сферѣ опредѣленнаго бытія: всякое опредѣленное бытіе, каждая единичная субстанція (*οὐσία*), все, на что можно сказать: *это,* есть соединеніе (*σύνολον*) вещества и формы, возможности и выработавшейся изъ нея дѣйствительности. Стало быть, съ одной стороны, матерія препятствуетъ бытію быть чистою формою, какъ основаніе появленія, множественности, разнообразія, — а съ другой — форма вещи, т. е. понятіе (*εἶδος*), или субстанціальная сущность ея, не отдѣлена отъ явленій, какъ полагалъ Платонъ въ ученіи объ идеяхъ; напротивъ, эта сущность существуетъ въ томъ, чего она есть сущность; и притомъ, частное не участвуетъ только во всеобщемъ, въ понятіи, а напротивъ, всеобщее, понятіе, или форма существуетъ въ частномъ, въ опредѣляемой ею матеріи; и слѣдов. субстанція въ собственномъ смыслѣ (*πρώτη οὐσία*) не есть видовое или родовое понятіе (которое состав-

Digitized by Google

лиетъ второстепенную субстанцію, *δευτέρα οὐσία*), но есть единичное, опредѣленное существо (*τόδε τι*), какъ совокупность вещества и формы.

Но какъ скоро всякое существо природы, всякая субстанція, есть совокупность матеріи и формы, есть дѣйствительность, перешедшая изъ возможности, то само собою открывается, что матерія и форма не могутъ быть единственными началами природы; такъ-какъ матерія не движетъ саму себя, то кромѣ двухъ этихъ началъ надо принять еще такую дѣятельность, посредствомъ которой матерія переходила бы изъ состоянія лишенія въ форму. Эта дѣятельность есть *движеніе* (*κινῆν, ἀρχὴ τῆς κινήσεως*), или движущая причина. Но съ понятіемъ о движеніи, или движущей причинѣ, тѣсно соединено понятіе *о цѣли* (*τέλος*), или причинѣ конечной, потому что движущая причина означаетъ начало, а цѣль — конецъ движенія, такъ что движущая и конечная причины противоположны себѣ, какъ матерія и форма. Къ чему же стремится движеніе, въ чемъ его цѣль? Такъ-какъ движеніе соединяетъ матерію и форму для произведенія субстанціи, то цѣль его есть самая эта субстанція, — есть раскрытіе сущности вещи въ полной ея дѣятельности. Такимъ образомъ дѣятельность, которую мы называемъ движеніемъ, бываетъ двухъ родовъ: или она уже содержитъ въ себѣ свою цѣль, — полное раскрытіе вещи, или еще нѣтъ. Дѣятельность перваго рода выражается наприм. въ видѣніи, въ познаніи; этимъ явленіямъ принадлежитъ дѣятельность и вмѣстѣ ея совершеніе, потому что кто видитъ, тотъ уже видитъ, и кто позналъ, тотъ уже позналъ. Не то бываетъ въ дѣятельности другаго рода; кто, напримѣръ, учится, тотъ еще не научился; кто выздоравливаетъ, тотъ еще не есть здоровъ; то, что здѣсь происходитъ, еще но произошло вполнѣ. Дѣятельность



Digitized by Google

перваго рода есть *энергія* (ἐνέργεια), т. е. дѣятельность совершенная, на самомъ дѣлѣ (ἔργῳ) совершившееся раскрытіе сущности, — что и составляетъ цѣль каждой вещи; напротивъ того дѣятельность другаго рода есть только переходъ отъ возможности бытія къ дѣйствительности, есть только стремленіе къ цѣли (τέλος) и называется *энтелехіею* (ἐντελέχεια) [7]. Движеніе, какъ энтелехія, есть нѣчто среднее между возможнымъ и дѣйствительнымъ бытіемъ, есть возможность, стремящаяся къ дѣйствительности, и дѣйствительность, еще связанная съ возможностію, есть неполная дѣйствительность; между тѣмъ движеніе, какъ энергія, есть въ собственномъ смыслѣ дѣйствительность, въ которой дѣятельность, направленная къ извѣстной цѣли, есть вмѣстѣ и обладаніе этою цѣлію. Понимаемое такимъ образомъ движеніе составляетъ въ собственномъ смыслѣ природу всѣхъ естественныхъ явленій; какъ энтелехія, проникая матерію, оно сообщаетъ чистой ея возможности характеръ *способности*, или *силы* переходить въ форму; и какъ энергія, обитая въ дѣйствительныхъ вещахъ, оно выражается опредѣленнымъ и полнымъ раскрытіемъ ихъ силъ.

Два прежнія начала (ἀρχαί), т. е. матерія и форма, не суть въ собственномъ смыслѣ причины (αἰτίαι), потому что сами они ничего не производятъ. Но если подъ именемъ причины въ обширномъ смыслѣ разумѣть все то, чѣмъ опредѣляется сущность вещей, то вообще надобно признать четыре самыя общія причины, къ которымъ сводятся всѣ явленія природы. Это — *матерія* (ὕλη), или *матеріальная*

---

[7]) Слово *энтелехія* Аристотель иногда употребляетъ вмѣсто *энергія;* но преимущественно означаетъ имъ форму, какъ начало движущее матерію и приводящее ее къ дѣйствительности, форму, какъ дѣятельность, стремящуюся къ дѣлу.

Digitized by Google

*причина* (ἄιτιον ἐξ οὗ); *форма* (εἶδος), или *формальная причина* (λόγος τῆς οὐσίας); *причина движущая* (κινοῦν, ἄιτιον ὑφ' οὗ), и *цѣль* (τέλος), или *конечная причина* (οὗ ἕνεκα).

Какъ матерія и форма суть болѣе начала, чѣмъ причины, такъ причины движущая и конечная суть болѣе причины, чѣмъ начала, и потому могутъ быть *сведены* къ одному изъ началъ. И вопервыхъ, съ формою, или понятіемъ вещи, совпадаетъ *конечная причина*. Эта причина, или *энергія* есть совершенная дѣятельность вещи, есть полное и дѣятельное раскрытіе ея сущности; но это есть и *форма* вещи, какъ внутренняя сущность ея въ полномъ развитіи. Быть въ полной дѣятельности всѣхъ своихъ способностей,— это послѣдняя цѣль всякой вещи, ея энергія, и вмѣстѣ ея совершенная форма. — Вовторыхъ, съ формою совпадаетъ и *дѣйствующая причина*, потому что то, что производитъ преобразованіе вещества въ форму, есть самая же форма, или сущность вещи. Матерія, какъ возможность, конечно, предшествуетъ формѣ извѣстной вещи, но и самой возможности должна уже предшествовать извѣстная дѣйствительность или форма. Все вообще происхожденіе, или переходъ изъ возможности въ дѣйствительность, основывается на томъ, что дѣйствительная форма одного существа, какъ энергіи, производитъ такую же форму въ матеріи, способной принять ее. Возбужденная такимъ образомъ въ матеріи внутренняя сила (энтелехія), потомъ непрерывно сохраняетъ самоё себя среди измѣненій, образуетъ свою матерію, раскрываетъ свою внутреннюю сущность (форму) и достигаетъ до совершенной дѣятельности (энергіи), какая возможна для нея. Такъ форма, цѣль и дѣйствующая причина сводятся къ одному и тому же дѣйствователю! По своему понятію всѣ три эти причины со-

Digitized by Google

ставляютъ одно, и различаются лишь въ чувственномъ явленіи. Но чувственное начало, матерія, не можетъ быть сведена къ этому единству; она есть начало чувственнаго и чувственное въ самыхъ вещахъ; а прочія начала суть сверхчувственное въ чувственныхъ существахъ; поэтому матерія не только не совпадаетъ съ прочими началами, но даже *противоположна* имъ. Она противоположна, прежде всего, *конечной причинѣ*, или цѣли, которая, какъ полное раскрытіе сущности, есть благо каждой вещи. Правда, и матерія не есть зло, но она доступна для всякой противоположности, и слѣд. какъ для добра, такъ и для зла; оттого происходитъ, что въ вещахъ, гдѣ она находится, благо не полно. Матерія противопоставляется *формѣ*, какъ возможность дѣйствительности; притомъ, какъ чистая возможность, т. е. начало совершенно неопредѣленное, она не подлежитъ познанію (ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' ἀυτην. Met. VII. IV), потому что всякое познаніе и представленіе есть нѣчто опредѣленное; напротивъ того форма (εἶδος), какъ понятіе, есть наиболѣе понимаемое, такъ что и самая матерія, только въ соединеніи съ формою, можетъ быть уразумѣваема чрезъ аналогію. Матерія, наконецъ, противопоставляется и *движущей причинѣ:* движеніе, возбуждаемое и опредѣляемое формою, или сущностію вещи, стремится къ опредѣленной цѣли; а матерія, какъ чистая возможность, не имѣетъ въ себѣ никакого опредѣленнаго начала тому, что бываетъ изъ нея; она безразлична относительно всѣхъ формъ бытія и относительно бытія и небытія вообще; она есть начало случайности (συμβεβηκὸς, τὸ ἀπὸ τύχης), т. е. того, что является ни по необходимости (ὅτ' ἐξ ἀνάγκης), ни по обыкновенному правилу (ὅτ' ἐπὶ τὸ πολλὺ). Съ другой стороны, матерія, будучи субстратомъ всякаго явленія, есть основаніе

Digitized by Google

естественной необходимости (*ἐν γὰρ τῇ ὑλῃ τὸ ἀναγκαῖον*), потому что осуществленіе формы въ вещахъ связано съ матеріею и не можетъ простираться далѣе способности къ тому, положенной въ самой матеріи; но и въ этомъ случаѣ матерія противоположна формѣ, какъ предѣлъ ея развитію.

Матерія, какъ предположеніе всякаго появленія, не можетъ быть сама явленіемъ, т. е. не можетъ быть чѣмъ-либо происшедшимъ; съ другой стороны, и форма тоже не можетъ быть происшедшею, потому что всякое происхожденіе уже предполагаетъ собой форму, какъ дѣйствительность, посредствомъ которой оно само изъ возможности переходитъ въ дѣйствительность (*ὅ γίγνεται ὅτε ἡ ὕλη ὄντε τὸ εἶδος, πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπὸ τινὸς*. Met. XII. 3). Но если и матерія, какъ движимое, и форма, какъ движущее, не произошли, то не произошло и движеніе; потому что въ самой природѣ движущаго положено уже дѣйствіе движенія; иначе въ самомъ движителѣ надлежало бы еще возбудить движеніе, и слѣдовательно предполагать движеніе прежде движенія. А если начала міра, т. е. ни матерія, ни форма, ни движеніе, не произошли, то значитъ, что и ***міръ не имѣетъ начала,*** а потому самому и конца; вся природа есть вѣчное движеніе возможнаго къ дѣйствительному, вѣчное преобразованіе матеріи въ форму. Но чтобы вся матерія превратилась въ форму, вся возможность стала дѣйствительностію, все бытіе чистымъ понятіемъ (*εἶδος*), и слѣдов. знаніемъ, въ этомъ заключается невыполнимое требованіе разума и недостижимая цѣль явленій; матерія, какъ лишеніе формы, какъ *στέρεσις*, никогда не можетъ вполнѣ достигнуть до дѣйствительности, и слѣдовательно вполнѣ быть познанною. Какъ основаніе необходимости, она полагаетъ предѣлъ развитію формы, и какъ начало безусловной неопредѣленности, полагаетъ границы познанію.

Digitized by Google

Природа, какъ вѣчное движеніе отъ возможнаго къ дѣйствительному, есть само-по-себѣ дѣятельное начало бытія и развитія въ вещахъ; ея вѣчное движеніе есть жизнь ея существъ. Но какъ всякое движеніе направляется къ извѣстному результату, къ опредѣленной цѣли, то и жизнь природы должна быть дѣятельностію, *сообразною съ цѣлію*. И въ самомъ дѣлѣ, природа ничего не производитъ на удачу (*οὐδὲν ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις*. De Coel. II. 8). Во всѣхъ своихъ явленіяхъ она имѣетъ въ виду возможно большее развитіе формы, или сущности каждой вещи, хотя въ художественномъ своемъ творчествѣ она дѣйствуетъ безсознательно, слѣдуя движителю, котораго не знаетъ. Приводить къ сознанію цѣлесообразность природы есть главная задача ученаго естествоизслѣдованія. Впрочемъ, сообразность съ цѣлію, къ которой стремится природа, не всегда ею достигается, потому что кромѣ свободнаго дѣйствія формы, въ природѣ есть еще необходимое дѣйствіе матеріи, которое не можетъ быть безусловно покорено формой. Матерія есть основаніе случайности и слѣпой необходимости; и оттого происходитъ, что когда природа стремится къ извѣстной цѣли, то въ ней бываетъ и нѣчто такое, что не ведетъ къ этой цѣли прямо, но есть нѣчто прибавочное, чего, однакожъ, нельзя было устранить. Такимъ образомъ природа есть несовершенное бытіе, которое, хотя стремится къ благу, какъ цѣли, но въ своемъ стремленіи разнообразно ограничивается родомъ тѣхъ средствъ, которыя принуждена употреблять; оттого и нельзя указать цѣли всякому порознь явленію природы.

Отъ сопротивленія, какое матерія оказываетъ формѣ, происходятъ *ценормальныя явленія* природы (*τέρατα*), или уроды. Всѣ такого рода явленія суть неудачи природы въ начатой ею дѣятельности, или недостатокъ (*ἁμαρτίαι*),

Digitized by Google

или излишество членовъ (περίττωμία) въ образуемой вещи, суть промахи относительно цѣли, которую преслѣдуетъ природа въ своей дѣятельности, и случаются всякій разъ, когда форма не можетъ вполнѣ овладѣть матеріею. Цѣль и средоточіе земной природы выражается въ осуществленной формѣ, въ человѣкѣ, и притомъ — мужчинѣ. Все прочее въ мірѣ есть какъ бы неудавшаяся попытка природы произвести человѣка — мужчину. Такимъ образомъ, это уже есть родъ уродства, когда дитя не похожо на отца, или свойства тѣла не соотвѣтствуютъ свойствамъ души; даже рожденіе дитяти женскаго пола есть только менѣе значительная степень уродства, и происходитъ отъ того, что раждающій мужчина, какъ образующее начало, не имѣлъ въ себѣ достаточной силы. И всѣ животныя, въ сравненіи съ человѣкомъ, карлоподобны (ναναώδη); между животными опять есть совершеннѣйшія и менѣе совершенныя, которыя существуютъ въ большемъ числѣ; потому что природѣ удобнѣе производить дурное, чѣмъ хорошее; природа, какъ и искусство, только послѣ долгаго упражненія можетъ произвесть лучшее. Тоже надобно сказать о растеніяхъ, которыя также бываютъ болѣе или менѣе совершенны, но вообще, въ сравненіи съ животными, выражаютъ не полную форму развитія; и въ нихъ есть сообразность съ цѣлію, но только менѣе развитая. Наконецъ, и въ тѣлахъ, по видимому, неорганическихъ, есть низшая степень жизни. Такимъ образомъ природа, какъ цѣлое, не только есть вѣчное и живое движеніе отъ возможнаго къ дѣйствительному, но есть процессъ постепеннаго, цѣлесообразнаго преобразованія матеріи въ форму, превращеніе этого неисчерпаемаго первоисточника все въ высшія и высшія формы развитія жизни. И оттого, несовершенное является въ природѣ прежде совершеннѣйшаго, простое — прежде сложнаго, неорганическое — прежде органическаго.

Digitized by Google

Переходя теперь отъ общаго воззрѣнія на природу къ частнѣйшему разсмотрѣнію вселенной, мы прежде всего должны обратить свое вниманіе на тотъ фактъ, что формальное начало является множествомъ различныхъ формъ, которыя частію существуютъ вмѣстѣ, а частію, будучи взаимно противоположны, появляются только однѣ послѣ другихъ въ слѣдствіе видоизмѣненія. Отсюда непосредственно вытекаетъ, что и матерія безпрестанно опредѣляется множествомъ то постоянныхъ, то смѣняющихся формъ, — и слѣдовательно всякое измѣненіе въ природѣ, — всякое происхожденіе и прехожденіе, — состоитъ не въ переходѣ совершенно безформенной матеріи въ форму, или матеріи, имѣющей форму, въ совершенную безформенность, но есть переходъ матеріи изъ одной формы въ другую. Такимъ образомъ матерія есть множество веществъ, которыя, опредѣляясь различными формами, находятся одни внѣ другихъ и одни другими ограничиваются. Въ этомъ видѣ вещества суть *тѣла,* къ сущности которыхъ принадлежитъ, что они ограничиваются другими, окружающими ихъ тѣлами, и оттого всѣ находятся *въ пространствѣ* (τόπος), потому что пространство есть предѣлъ, но не окружаемаго, а окружающаго тѣла. (*ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι τὸ πέρας τῦ περιέχοντος σώματος.* Phys. IV. 4). Но о цѣлой вселенной нельзя сказать, что и она заключается въ пространствѣ, потому что внѣ ея нѣтъ тѣлъ, которыя бы окружали ее. Во всѣхъ тѣлахъ живетъ начало движенія, и какъ всѣ они находятся въ пространствѣ, то всѣмъ имъ принадлежитъ мѣстное движеніе. Различными родами этого движенія могутъ быть, поэтому, опредѣлены и простѣйшія различія тѣлесной природы; а именно, два есть главныхъ рода движенія, круговое и прямолинейное; поэтому, должно быть и два рода тѣлъ, которымъ свойственны эти способы движе-

Digitized by Google

нія. Но какъ скоро во вселенной есть тѣло, движущееся кругообразно, то необходимо должно быть и покоющееся средоточіе, около котораго оно движется; кромѣ того, между окружностію и средоточіемъ круговаго движенія прямолинейное движеніе имѣетъ двоякое направленіе: къ средоточію и отъ средоточія; поэтому два должно быть и рода тѣлъ, прямолинейно движущихся по этимъ противоположнымъ направленіямъ; но какъ эти тѣла, по своему движенію, только удаляясь другъ отъ друга, не могутъ взаимно ограничивать себя и опредѣлять свое пространство, то между ними должны быть еще два другіе рода тѣлъ, которые сближаютъ собою безусловно-противоположныя направленія первыхъ; одни изъ нихъ, конечно, только относительно, стремятся къ средоточію, а другія, тоже относительно, движутся къ окружности. Оттого, пять первоначальныхъ тѣлъ представляется намъ въ природѣ: одно круговращающееся, которое мы замѣчаемъ въ небесныхъ сферахъ, именно эѳиръ, а четыре движущіяся прямолинейно, а именно — земля, стремящаяся къ средоточію, и потому безусловно--тяжелая, — огонь, стремящійся къ небеснымъ сферамъ, и потому совершенно легкій, и — между огнемъ и землею относительно тяжелая вода и относительно легкій воздухъ. Такъ-какъ въ послѣднихъ четырехъ тѣлахъ, или элементахъ, есть противоположность направленій и ихъ посредство, то они имѣютъ и свойства, выражающія это двоякое отношеніе: земля и огонь, какъ противоположные элементы, имѣютъ противоположныя свойства холода и теплоты; но въ нихъ есть также общее отличіе отъ воды и воздуха, и слѣдовательно общее свойство — именно сухость; съ другой стороны, воздухъ и вода тоже отличаются отъ двухъ этихъ элементовъ своимъ общимъ свойствомъ, влажностію; но относительно другъ друга и они выражаютъ противоположность,

Digitized by Google

какъ два прежніе элемента; — вода участвуетъ въ свойствѣ земли, а воздухъ — въ свойствѣ огня; и потому вода холодна, а воздухъ теплъ. Посредствомъ этихъ свойствъ, частію противоположныхъ, частію одинаковыхъ, элементы разнообразно входятъ одни въ другіе, различно смѣшиваются между собою и составляютъ всѣ прочія сложныя тѣла. Такимъ образомъ, всѣ эти четыре элемента составляютъ одно цѣлое, сомкнутый въ себѣ кругъ появленія и прехожденія, которато части непрестанно преобразуются изъ одной формы въ другую, но при этомъ непрестанномъ преобразованіи своего вида неизмѣнно сохраняютъ законъ и форму своего измѣненія. Но пятый элементъ, эоиръ, не имѣетъ въ себѣ никакихъ противоположныхъ качествъ; онъ ни легокъ, ни тяжелъ, потому что въ круговомъ его движеніи нѣтъ противоположныхъ направленій, какъ въ прямолинейномъ, и потому ему не свойственно ни появленіе, ни прохожденіе, ни измѣненіе, или возрастаніе, такъ-какъ всякая подобнаго рода перемѣна происходитъ въ слѣдствіе противоположности. Оттого эоиръ, хотя въ извѣстномъ отношеніи можетъ быть названъ первостихіею, *πρῶτον στοιχεῖον*, однако въ собственномъ смыслѣ онъ не есть элементъ; онъ есть существо, вознесенное надъ борьбою стихій, вѣчное, неизмѣняемое; онъ одинъ есть божественное въ мірѣ матеріальномъ (*θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων*. De gener. anim. II. 3).

Такимъ отношеніемъ эоира къ стихіямъ и стихій между собою опредѣляется порядокъ міроустройства. Такъ-какъ каждое изъ этихъ различныхъ тѣлъ имѣетъ свое опредѣленное мѣсто, то всѣ въ совокупности они составляютъ одно цѣлое, одну систему міра, въ которой различныя простыя тѣла расположены одни надъ другими въ концентрическихъ кругахъ. И прежде всего, небо, или крайній предѣлъ міра, по при-

Digitized by Google

чинѣ своего круговаго движенія, шаровидно; ту же форму имѣютъ и отдѣльныя небесныя сферы, въ которыхъ утверждены тоже шарообразныя звѣзды, движущіяся не отдѣльно отъ нихъ, а вмѣстѣ съ ними; съ другой стороны, земля, составляющая средоточіе Вселенной, такъ же есть шаръ, потому что сущность земнаго тѣла состоитъ въ томъ, что всѣ его части равномѣрно тяготѣютъ къ центру; а между двумя этими кругами, и всѣ прочія стихіи то обнимаютъ землю, то обхватываются небомъ въ видѣ круговъ же; при чемъ стихіи тѣмъ чище, чѣмъ болѣе удалены отъ земли, такъ что въ расположеніи стихійныхъ тѣлъ, вообще и въ частности, выражается постепенное нисхожденіе отъ совершеннѣйшаго къ менѣе совершенному.

Въ этомъ нисходящемъ чинѣ сферъ высшія относятся къ низшимъ, какъ форма къ матеріи, т. е. высшія суть дѣйствующее, а низшія — подлежащее дѣйствію, тѣ движущее, а эти — движимое. И именно, небо (эѳиръ), какъ совершеннѣйшее между всѣми пятью первоначальными тѣлами, подчиняетъ себѣ всѣ прочія и своимъ неизмѣннымъ движеніемъ сообщаетъ мѣру движенію всѣхъ прочихъ; а эту мѣру называемъ *временемъ*, *χρόνος*, такъ что время есть не иное что, какъ мѣра, или число движенія въ отношеніи къ предыдущимъ, или послѣдующимъ его моментамъ (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Phys. IV. 10). Какъ движитель всѣхъ прочихъ тѣлъ, небо есть живое и воодушевленное существо, *ἔμψυχος*, подобно животному. Впрочемъ и отдѣльныя сферы, кромѣ движенія отъ внѣ, со стороны неба, имѣютъ еще собственныя начала движенія въ самихъ себѣ, и эти движущія силы суть вѣчныя и невещественныя субстанціи, такъ – какъ всякое движеніе предполагаетъ отличнаго отъ себя, вѣчнаго движителя. Даже эле-

Digitized by Google

менты низшей области, какъ мы видѣли, имѣютъ свойственное имъ движеніе, и слѣдовательно какъ бы одушевлены. Такимъ образомъ, расположеніе міра есть произведеніе двоякаго движенія: всеобщаго, исходящаго отъ крайняго круга неба, и частнаго, свойственнаго каждому порознь міровому тѣлу.

Сообразно съ этимъ вселенная раздѣляется на двѣ части: на міръ здѣшній, въ которомъ индивидуальное движеніе преобладаетъ надъ всеобщимъ, и міръ по-ту-сторону, въ которомъ всеобщее господствуетъ надъ частнымъ, — на землю и небо. Небо есть область однообразнаго движенія и непреходящаго бытія, а земля — область неравномѣрнаго движенія, перемѣнъ, происхожденія и прехожденія. Въ небесной области только одно вещество, — эѳиръ, и только одно, однообразное и совершенное движеніе, круговое; оттого нѣтъ тамъ ни появленія, ни перемѣнъ, происходящихъ изъ противоположности, а есть только бытіе однородное. Только съ предѣловъ земной атмосферы начинается противоположность стихій и движеніе вверхъ и внизъ, а потому и перемѣна и переходчивость.

Подобная противоположность повторяется и въ небесной области между звѣзднымъ небомъ и сферою планетъ. Звѣздное небо есть крайній предѣлъ міра, *πρῶτος οὐρανός*. Оно только одно, нераздѣленное на множество сферъ, но за то, по причинѣ полноты его жизни, въ немъ безчисленное множество тѣлъ. Ему принадлежитъ совершеннѣйшее, неизмѣнное движеніе съ самой лучшей стороны, справа, (съ запада); его сущность превосходнѣе всего прочаго; оно окружаетъ всѣ тѣла, но само не окружается ничѣмъ; внѣ его нѣтъ ни пространства, ни времени; а потому оно и не находится въ пространствѣ, не подвержено вліянію времени, не старѣется, но чуждое всякой перемѣны, живетъ самою лучшею и въ себѣ до-

Digitized by Google

влѣющею жизнію на вѣки. Менѣе совершенна область планетъ, къ которой, кромѣ пяти планетъ, извѣстныхъ древнимъ, надобно отнести солнце и луну. Движеніе этихъ сферъ совершается не справа на лѣво, но съ лѣва на право, (съ востока), и не есть уже чисто круговое; тѣмъ не менѣе и планеты относятся еще къ такимъ существамъ, которыя наиболѣе божественны между видимыми предметами, *τὰ θειότατα τῶν φαινομένων*, которые чужды измѣняемости и страданія и достигли наилучшей цѣли. Наконецъ на землѣ, хотя нѣтъ вѣчнаго бытія, однако самый рядъ ея явленій безпрерывенъ, и потому, будучи и несовершеннѣйшею частію міра, она составляетъ, однакожъ, моментъ въ совершенствѣ цѣлаго, а потому и сама на столько совершенна, на сколько это возможно для нея.

Но если совершенство въ природѣ, начинаясь отъ окружности міра и мало по малу умаляясь, достигаетъ своего крайняго предѣла на землѣ, то здѣсь начинается опять поворотъ его; потому что матерія, въ подлунномъ мірѣ преобладающая надъ формою, въ органическихъ тваряхъ, въ непрерывно восходящемъ порядкѣ, развивается въ болѣе и болѣе совершенныхъ формахъ, такъ что органическая природа есть цѣлое, въ которомъ понятіе жизни, или формы, отъ слабѣйшихъ начатковъ постепенно восходитъ до самаго высшаго развитія въ человѣкѣ.

То, чѣмъ органическая природа отличается отъ неорганической, есть вообще жизнь, или душа, *ψυχὴ*. Душа есть первая энтелехія, т. е. начальный источникъ жизни органическаго тѣла [8], или точнѣе, она есть начало тѣла въ трехъ возможныхъ отношеніяхъ,—какъ форма, или субстанція, *οὐσία*,

---

[8]) De anim. II. 1. *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, ἔιη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

Digitized by Google

λόγος, потому, что она есть причина тѣла, — какъ движущая причина, потому что управляетъ имъ, — и какъ конечная его цѣль, потому что тѣла суть только орудія души. Матеріальный элементъ, съ которымъ ближайшимъ образомъ соединена душа, есть жизненная теплота, — эѳирное вещество; но самая душа не есть вещество; напротивъ, она есть только идеальное единство и источникъ жизненной дѣятельности. Характеръ каждаго органическаго тѣла условливается отношеніемъ его къ душѣ, потому что образованіе каждаго организма зависитъ не отъ механическихъ причинъ, но отъ того, что въ немъ положенъ зародышъ опредѣленнаго рода души, или иначе, отъ того, что онъ соотвѣтствуетъ ея цѣли; даже пищевареніе зависитъ не отъ жизненной только теплоты, но отъ дѣятельности души, которая располагаетъ имъ по опредѣленной мѣрѣ и цѣли. Поэтому въ органической природѣ опять вступаетъ въ свои права цѣлесообразность природы; органическая природа сама есть цѣль, которой должно служить неорганическое: элементы существуютъ ради того, что происходитъ изъ ихъ соединенія (плоти, костей и пр.), а это соединеніе происходитъ ради организма. Итакъ порядокъ бытія здѣсь возвращается вспять: позднѣйшее по своему происхожденію, τὰ ὕστερα τῇ γενέσει, есть первѣйшее, πρότερα, по своей сущности и достоинству; органическая природа есть поворотъ, гдѣ нисходящій рядъ ея существъ переходитъ въ восходящій.

Первый членъ въ ряду этого развитія находится уже въ мнимо – безжизненной природѣ. Такъ – какъ вся природа есть живое существо, то и неорганическое бытіе, въ извѣстномъ смыслѣ, воодушевлено и живо: такъ воздухъ имѣетъ свою жизнь, свое происхожденіе и прехожденіе; землѣ можно приписать юность и старость, но не во всѣхъ частяхъ вдругъ,

Digitized by Google

а попеременно, въ такой, или другой ея части; даже море, какъ цѣлое, есть родъ органическаго отдѣленія, *περίττωμα*, земли. Но жизнь въ собственномъ смыслѣ не принадлежитъ существамъ неорганическимъ; ихъ энтелехія состоитъ лишь въ томъ движеніи, посредствомъ котораго ихъ элементы опредѣленнымъ образомъ смѣшиваются и соединяются, а энергія въ томъ, что они стремятся занять во вселенной мѣсто, сообразное съ внутреннимъ ихъ составомъ, и достигши своего мѣста, пребываютъ въ немъ. Жизнь въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ только существамъ органическимъ, въ которыхъ энтелехія живетъ, какъ душа, или что тоже, какъ начало, ихъ организирующее, которое и по развитіи ихъ организаціи поддерживаетъ ихъ своею дѣятельностію, и по различію ихъ родовъ различно ихъ опредѣляетъ. Это начало жизни, эта энтелехія является на трехъ различныхъ степеняхъ: какъ душа *питающая*, *ψυχὴ θρεπτικὴ*, *ощущающая*, *ψ. αἰσθητικὴ* и *разумная ψ. διανοητικὴ*. Эти три степени души относятся между собою такъ, что каждая высшая предполагаетъ собой низшую, хотя низшая можетъ быть безъ высшей, а потому низшія душевныя дѣйствія относятся къ высшимъ, какъ средство къ цѣли. По тремъ родамъ душевной жизни, и органическія существа представляются на трехъ восходящихъ степеняхъ развитія: какъ растенія, животныя и человѣкъ.

Ближайшую ступень къ стихіямъ занимаютъ *растенія*. Они не суть животныя (*ζῶα*), но суть существа живыя, *ζῶντα*. Они имѣютъ душу, но только *питательную*, которой отправленія состоятъ въ питаніи организма и въ размноженіи рода. Произвольное движеніе и ощущеніе имъ не свойственно; нѣтъ у нихъ и центра, *μεσότης*, жизни недѣлимой, хотя какъ большая часть изъ нихъ продолжаютъ свою жизнь,



Digitized by Google

будучи и отторгнуты отъ цѣлаго; при несовершенствѣ развитія ихъ организмовъ и полы у нихъ еще не раздѣлены. Наконецъ, они прикрѣплены къ самому грубому элементу, къ землѣ, и цѣлесообразность природы обнаруживается въ нихъ еще довольно неявственно. Но при всемъ томъ, непрерывнымъ распространеніемъ своего рода и они участвуютъ въ вѣчномъ и божественномъ; не сохраняясь въ частности, они непрестанно сохраняются въ своихъ видахъ; потому что всякое новое рожденіе есть осуществленіе той же формы, только не въ той же матеріи. — Такъ-какъ участіе въ вѣчномъ прежде всего, между земными существами, обнаруживается въ растеніяхъ, то этимъ и выражается ихъ преимущество предъ неорганическими предметами.

Выше растеній стоятъ *животныя*. Они отличаются отъ растеній самою организаціею своею, такъ-какъ они имѣютъ средоточіе своей жизни — сердце. Поэтому въ животныхъ къ питающей душѣ привходитъ еще *ощущающая*, такъ-какъ ощущеніе возможно только тамъ, гдѣ внѣшнія впечатлѣнія сходятся въ общемъ ихъ средоточіи. Но съ ощущеніемъ тѣсно связаны чувство удовольствія и неудовольствія, а также — пожеланія; съ пожеланіями же, какъ единственное средство къ ихъ удовлетворенію, соединено и произвольное движеніе. Наконецъ, въ животныхъ полы раздѣлены по разнымъ индивидумамъ, и въ этомъ раздѣленіи относятся между собою, какъ движущая причина (или форма) и матерія: женское сѣмя сообщаетъ для зародыша тѣло, а мужеское — душу. — Между самыми животными нельзя опять не различать нѣсколькихъ степеней по большему или меньшему развитію въ нихъ совершенства.

Но надъ всѣми животными возвышается *человѣкъ* разумною силою своей души. Возвышаясь надъ всею органическою

Digitized by Google

природою, онъ есть имманентная цѣль ея, потому что все появляющееся въ природѣ имѣетъ цѣль; цѣль всего есть форма, а высшая форма на землѣ есть разумная человѣческая душа. Природа, какъ живое существо, проходитъ различныя степени развитія для того, чтобъ сдѣлаться индивидуальною душою.

И человѣческая душа, какъ душа вообще, есть энтелехія или жизненное начало своего тѣла; и она не есть тѣло, не есть что-либо протяженное и заключающееся въ пространствѣ; напротивъ, она относится къ своему тѣлу, какъ форма къ матеріи; не будучи, однакожъ, тѣломъ, она существуетъ не безъ тѣла [9]; органическое тѣло есть необходимое условіе души. Душа и тѣло различны по своему понятію, но не раздѣлимы по своему существованію.

Человѣкъ, какъ цѣль всей органической природы, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и центральное соединеніе различныхъ степеней развитія, въ которыхъ представляется на землѣ жизнь органическихъ существъ, а потому и въ своемъ развитіи онъ постепенно возвышается отъ одной изъ нихъ къ другой: въ матерней утробѣ онъ имѣетъ только душу питающую, и уподобляется растенію; тотчасъ послѣ рожденія его на свѣтъ, раскрывается въ немъ, какъ въ животномъ, душа ощущающая, а наконецъ уже привходитъ и отличительный признакъ человѣка — разумъ. Слѣдовательно и въ душѣ человѣческой совмѣщаются всѣ степени душевной жизни, совмѣщается и способность питанія и распространенія рода, и способность ощущенія и произвольнаго движенія, и наконецъ, разумъ. Отправленіе первой изъ этихъ способностей и въ человѣче-

[9]) De anim. II. 2. *δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή.*



Digitized by Google

ской душѣ то же, что у растеній; равнымъ образомъ, отправленіе способности ощущенія, какъ и у животныхъ, есть *чувственное наблюденіе*, *αἴσθησις*. Наблюданіе есть воспріятіе, въ органахъ чувствъ, чувственной формы безъ матеріи [10]; число чувствъ соотвѣтствуетъ числу наблюдаемыхъ стихій; но всѣ наблюденія сводятся къ единству въ одномъ общемъ чувствѣ, *αἰσθητήριον κοινόν*, — въ сердцѣ, какъ общей серединѣ организма. Изъ чувственнаго наблюденія происходитъ въ общемъ чувствѣ *воображеніе*, *φαντασία*, какъ продолженное, но ослабленное наблюденіе [11]. Воображеніе чего-либо, соединенное съ сознаніемъ, что оно уже было въ нашей душѣ, есть *память*, *μνήμη*, и если оно вызывается въ душѣ произвольною дѣятельностію мышленія, то происходитъ *припоминаніе*, *ἀνάμνησις*, которое принадлежитъ только человѣку, потому что только онъ имѣетъ волю. Изъ воображенія происходитъ также *пожеланіе*, *ὄρεξις*, которое служитъ основаніемъ *произвольнаго движенія*, потому что представленіе лишь предметовъ, достойныхъ пожеланія, приводитъ въ движеніе способность пожеланій. Наконецъ, всѣ эти отправленія завершаются *разумомъ*, *νοῦς*. По своей всеобщей сущности, онъ есть безусловный разумъ, и потому-то онъ можетъ въ своемъ мышленіи овладѣвать вещами; онъ тождественъ съ мыслимымъ; его мышленіе о вещахъ есть его самомышленіе, есть только развитіе первоначально положеннаго въ немъ содержанія. Впрочемъ, въ человѣкѣ разумъ не можетъ являться въ своей чистотѣ; существуя въ области явленія и индивидуальнаго развитія, и онъ долженъ пере-

---

[10]) Ibid. II. 12. *ἡ αἴσθησις ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.*

[11]) Rhet. 1370. a, 28. *ἡ φαντασία ἐστὶ αἴσθησίς τις ἀσθενής.*

Digitized by Google

ходить отъ несовершеннаго бытія къ совершенному; слѣдовательно и въ немъ должно быть различіе возможнаго и дѣйствительнаго. Сперва онъ есть только предрасположеніе къ мышленію, неразвитое начало мышленія; но все существующее въ возможности осуществляется посредствомъ дѣйствительности, ему предшествующей; чистое предрасположеніе къ чему-либо развивается лишь въ слѣдствіе дѣятельнаго бытія, которымъ оно возбуждается. Тоже должно быть и въ человѣческомъ разумѣ; одна часть его должна относиться къ другой, какъ возможное къ дѣйствительному, какъ матерія къ формѣ, страдательное къ дѣятельному. И въ человѣкѣ дѣйствительно есть и разумъ *страдательный*, νοῦς παθητικός, который *всѣмъ бываетъ* и разумъ *дѣятельный*, νοῦς ποιητικός, который *все производитъ*. — Страдательный разумъ находится въ связи съ чувственными представленіями, и состоитъ въ пріемлемости формъ вещей, потому что содержаніе его познанія состоитъ изъ сочетанія мыслей, или изъ всеобщихъ формъ дѣйствительнаго, которыя суть не иное что, какъ обобщенныя представленія; оттого, пока въ страдательномъ разумѣ еще нѣтъ этихъ формъ, до тѣхъ поръ онъ остается лишь чистою возможностію познанія; когда же онъ дѣйствительно познаетъ эти формы, тогда опредѣляется ими страдательно, потому что каковы эти формы сами-по-себѣ, такимъ должно быть и мышленіе его. Но если мышленіе, въ своей дѣйствительности, т. е. какъ познаніе, *бываетъ* всякою формою, и слѣдовательно всякою вещію, то оно *само же дѣлаетъ себя* всѣмъ тѣмъ, чѣмъ оно бываетъ, и такимъ образомъ, страдательно опредѣляемый человѣческій разумъ переводится изъ возможности въ дѣйствительность разумомъ, первоначально дѣятельнымъ, который, какъ сама себя осуществляющая возможность, не зависитъ отъ тѣла, есть

Digitized by Google

энтелехія не тѣлеснаго организма, а самого себя, и потому— не только къ страдательному разуму, но и ко всѣмъ прочимъ дѣйствіямъ души относится, какъ форма къ матеріи; а какъ душа есть форма своего тѣла, то дѣятельный разумъ есть форма формы, *εἶδος εἰδῶν*. Какъ чистая энтелехія самого себя, онъ не принадлежитъ къ существамъ природы, потому что во всѣхъ существахъ природы возможность предшествуетъ дѣйствительности, и потому въ нихъ различается матерія отъ формы; напротивъ того, дѣятельный разумъ, по своей сущности, есть безусловная дѣйствительность, которая не предваряется возможностію познанія, но ей предшествуетъ. Только дѣятельный разумъ чуждъ всякаго смѣшенія, и хотя, какъ человѣческая душа, онъ существуетъ въ тѣлѣ и соединенъ съ нимъ, однакожъ можетъ отдѣляться отъ него и существовать, какъ невещественная, сама въ себѣ дѣйствительная форма; какъ такое существо, онъ есть *духъ*.

Дѣятельный разумъ, или духъ опредѣляетъ собой, — какъ мы видѣли, — страдательный разумъ человѣка; но какъ въ страдательномъ разумѣ все содержаніе получается отъ чувственнаго наблюденія, то и въ дѣятельности духа представляется то же различіе, какое непосредственно вносится въ душевную жизнь чувственнымъ наблюденіемъ. Между тѣмъ, въ слѣдствіе наблюденія происходятъ въ душѣ не только представленія вещей, но и чувство удовольствія, или неудовольствія отъ предметовъ наблюдаемыхъ, а въ слѣдствіе этого чувства раждается желаніе, *ἐπιθυμία*, предмета, или нежеланіе. Подобнымъ образомъ и въ страдательномъ разумѣ не только происходитъ познаніе вещей, но и подъ вліяніемъ сужденія о ихъ достоинствѣ возникаетъ *воля*, *βούλεσις*, или начало дѣятельное, опредѣляемое разумомъ, какъ чувственное пожеланіе есть начало дѣятельности, опредѣляемое представ-

Digitized by Google

леніями [12]. Поэтому и дѣятельный разумъ, или духъ, дѣятельно опредѣляющій собою какъ познаніе, такъ и волю, и самъ есть духъ, или разумъ *теоретическій, θεωρητικὸς νοῦς*, и *практическій, πρακτικός*. Въ своей теоретической дѣятельности онъ направляетъ познаніе къ необходимому, само-по-себѣ истинному, и производитъ такимъ образомъ науку; а какъ духъ практическій, онъ направляетъ волю къ безусловно-доброму, и потому ведетъ ее къ нравственности.

Изъ взаимнаго отношенія отправленій душевной жизни открывается, что всѣ они составляютъ непрерывную цѣпь все высшаго и высшаго развитія: изъ всеобщаго основанія жизни, изъ силы питанія и размноженія рода, развивается чувственное наблюденіе, изъ наблюденія — воображеніе, память и воспоминаніе, изъ воображенія — чувственное пожеланіе и движеніе, изъ воображенія же и памяти мышленіе страдательнаго разума объ общихъ формахъ дѣйствительности, изъ мышленія — разумная воля; и даже высшая степень духовной жизни, дѣятельный разумъ, не можетъ ни обнаружиться до развитія этихъ отправленій, ни обойтись безъ нихъ въ своей дѣятельности. Такъ-какъ всѣ эти отправленія суть только различныя *степени развитія* души, а не части ея, то они не соединены только чисто-внѣшнимъ образомъ, но составляютъ въ самихъ себѣ одно; и потому душа есть недѣлимое единство, хотя и соединяетъ въ себѣ противоположныя дѣйствія, какъ точка, которая есть вмѣстѣ и начало и конецъ линіи; душевная дѣятельность въ дѣйствительности только одна, и только въ возможности многоразлична.

Но при этомъ единствѣ душевной жизни, дѣятельный

---

[12]) De anim. I. 9. *ἐν τε τῷ λογιστικῷ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία.*

Digitized by Google

разумъ, хотя чрезъ посредство страдательнаго разума и имѣетъ отношеніе къ прочимъ отправленіямъ души, однако, какъ энтелехія самого себя, не есть форма развитія общаго психическаго начала, но есть особенное и новое начало, привходящее извнѣ [13], и есть божественное въ человѣкѣ [14]; стало быть и происхожденіе его отлично отъ происхожденія остальной души. Такъ – какъ душа есть энтелехія своего тѣла, и не можетъ быть мыслима безъ него, какъ и тѣло безъ души, то значитъ, что они и происходятъ вмѣстѣ; напротивъ того, дѣятельный разумъ, предшествующій самой возможности развитія душевной жизни, не происходитъ. Слѣдовательно и судьба ихъ различна. Что произошло, то должно миноваться; а что не произошло, то безсмертно. Слѣдовательно только одна часть души, дѣятельный разумъ, безсмертенъ и вѣченъ [15]. Но дѣятельный разумъ не есть что-либо индивидуальное, а есть всеобщее въ человѣкѣ; основаніе же самосознанія и всякой индивидуальности принадлежитъ разуму страдательному.

Отношеніе матеріи и формы, движущей причины и цѣли имѣетъ свое приложеніе не только въ мірѣ физическомъ и психическомъ, но и въ нравственномъ. Для того, чтобъ дѣйствовать нравственно, прежде всего надо имѣть возможность къ этого рода дѣйствованію, надо быть человѣкомъ, и притомъ, съ извѣстными свойствами, съ естественною предрасположенностію къ добродѣтели [16]. И эту возможность, это основаніе и предрасположеніе нравственности, дѣйствительно,

---

[13]) De gener. anim. II. 3. *τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι.*

[14]) Ibid. *καὶ θεῖον εἶναι μόνον.*

[15]) Ibid. *τοῦτο μόνον (νοῦς ποιητικὸς) ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.*

[16]) Mag. Mor. II. 7: *δεῖ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμὴν ἄλλως τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι, ὃ καὶ γίνεται.*

Digitized by Google

составляютъ извѣстнаго рода естественныя свойства, *φυσικαί ἕξεις*, извѣстныя побужденія и склонности, *ὁρμαί*, которыя предшествуютъ каждой добродѣтели и въ которыхъ нравственныя качества уже нѣкоторымъ образомъ положены. Сюда относятся не только такъ называемыя страсти (*πάθη*), напр. желаніе, любовь, состраданіе, но и умѣренность страстей, *μεσίτητες παθητικοί*, стыдливость и т. п. Если нѣкоторыя дѣйствія, происходящія изъ естественной расположенности, и можно назвать физическими добродѣтелями, *φυσικαί*, то все же нельзя назвать ихъ добродѣтелями въ собственномъ смыслѣ, *ἡ κυρία ἀρετή*. Естественныя наклонности принадлежатъ не только дѣтямъ, но и животнымъ [17], и сами-по-себѣ не подлежатъ нравственной оцѣнкѣ, не заслуживаютъ ни похвалы, ни осужденія. Нравственная дѣятельность происходитъ только тогда, когда къ естественному возбужденію и стремленію приходитъ еще разумная мысль, управляющая ими. Но и разумная мысль, сама-по-себѣ, не есть нравственная дѣятельность; и потому нельзя согласиться съ Сократомъ, что добродѣтель состоитъ въ знаніи; въ этомъ понятіи о добродѣтели оставлена безъ вниманія неразумная часть души,— паѳологическій моментъ добродѣтели; притомъ, знаніе заключаетъ въ себѣ только общее правило дѣйствованія, которое должно быть еще приложено къ частному случаю; а между тѣмъ, дѣйствующій можетъ не употребить этого правила въ дѣло, и вмѣсто нравственнаго основанія руководствоваться чувственнымъ пожеланіемъ. Итакъ, нравственная дѣятельность состоитъ изъ элемента естественнаго, изъ возбужденія, какъ *матеріи*, и изъ разумнаго, — изъ разумной мысли, какъ

---

[17]) Eth. Nic. VI. 13. *καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις.*

Digitized by Google

*формы;* или, что тоже, она состоитъ въ томъ, что неразумная, но къ разумному опредѣленію способная часть души, именно — пожеланіе, подчиняется разуму, дѣйствуетъ по его указанію.

Но чтобы чувственное пожеланіе подчинить разуму, для этого нужна еще, какъ *движущая причина,* свободная воля; нужно, чтобы воля, по свободной рѣшимости, подчиняла неразумное разумному, и притомъ, не въ такомъ, или иномъ только случаѣ, но постоянно. Добродѣтель не есть какой-либо только отдѣльный поступокъ, но есть постоянное качество, ἕξις, воли, есть навыкъ, ἔθος, пріобрѣтаемый свободною дѣятельностію, преобразованіе свободной рѣшимости къ добру въ неизмѣнный характеръ. Добродѣтеленъ только тотъ, кто свободно, но въ то же время твердо и незыблемо дѣйствуетъ въ подчиненіи чувственныхъ наклонностей разуму [18]. Оттого добродѣтель предполагаетъ извѣстную степень духовной зрѣлости: дѣти и рабы не имѣютъ добродѣтели въ строгомъ смыслѣ этого слова, потому что нѣтъ у нихъ совершенной воли, и даже къ изученію Этики не способны молодые люди, потому что у нихъ еще недостаетъ надлежащей нравственной твердости. — Съ другой стороны, для нравственной дѣятельности необходима не только свободная рѣшимость и неизмѣнная твердость воли, но и надлежащая мѣра дѣйствованія. Но дѣйствованіе не совершенно, не имѣетъ надлежащей мѣры, когда въ немъ есть излишество, или недостатокъ; и наоборотъ, то дѣйствіе совершенно, выполняется въ надлежащей мѣрѣ, въ которомъ соблюдена средина между излишествомъ и недостаткомъ. Поэтому, и совершенство нравственной дѣятельности состоитъ въ томъ, что она занимаетъ средину,

---

[18]) Polit. II. 3. ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.

Digitized by Google

μεσότης, между слишкомъ много и слишкомъ мало, что нельзя ни отнять отъ нея, ни прибавить къ ней что-либо. Такъ расточительность и скупость суть крайности, а щедрость — надлежащая мѣра дѣйствованія; трусость и безразсудная отвага суть крайности, а мужество надлежащая середина. Но эта середина, удерживаемая добродѣтелію, не есть середина безотносительная, неизмѣнная мѣра для всѣхъ отношеній, середина ариѳметическая, но есть середина въ отношеніи къ намъ, къ нашей природѣ. Она должна опредѣлять, когда должно быть выполнено дѣйствіе, относительно чего и какихъ людей, ради чего, какъ и на сколько [19]. Оттого, гораздо легче впасть въ порокъ, чѣмъ выполнить добродѣтель, которая во всякомъ случаѣ есть единственная середина между двумя противоположными пороками. Опредѣляется же эта середина, или надлежащая мѣра, разумною мыслію, ὀρθὸς λόγος, какъ формою нравственнаго дѣйствованія, правильнымъ сужденіемъ здравомыслящаго человѣка, φρόνιμος. Итакъ, добродѣтель есть свободною рѣшимостію пріобрѣтаемый навыкъ избирать въ дѣйствованіи середину, сообразную съ нашей природой и опредѣляемую разумомъ, или сужденіемъ здравомыслящаго человѣка [20].

Каждая движущая причина имѣетъ цѣль, къ которой стремится ея движеніе; слѣдовательно должна имѣть свою цѣль и нравственная дѣятельность воли, какъ движущей причины. *Цѣль* эта есть благо; но благо не вообще, разсматриваемое въ своей метафизической всеобщности, а благо чело-

---

[19]) Eth. Nic. II. 2, 5. τὸ δ' ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ' ὅσ, καὶ πρὸς ὅνς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς.

[20]) Eth. Nic. II. 6. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

Digitized by Google

вѣческое, достигаемое практическою дѣятельностію, *πρακτικόν ἀγαθόν*. Это благо вообще называютъ счастіемъ, *εὐδαιμονία*; но въ чемъ состоитъ счастіе, — это вопросъ спорный. Прежде всего поставляютъ счастіе въ благахъ тѣлесныхъ и внѣшнихъ, каковы: здоровье, красота, благородное происхожденіе, богатство и т. п. Но эти блага суть дѣло случая и не зависятъ вполнѣ отъ нашей дѣятельности; слѣдовательно и не могутъ быть конечною ея цѣлію; притомъ, для многихъ они бываютъ источникомъ зла; слѣдовательно сами-по-себѣ еще не составляютъ счастія. Но съ другой стороны, нельзя быть вполнѣ счастливымъ безъ всякихъ тѣлесныхъ и внѣшнихъ благъ; они суть средства, безъ которыхъ, во многихъ отношеніяхъ, невозможно обойтись; безъ здоровья, богатства, силы, многаго нельзя выполнить. Но если внѣшнія и тѣлесныя блага суть блага только какъ средства, то въ чемъ же состоитъ ихъ цѣль? Обыкновенно употребляютъ ихъ для наслажденія, для удовольствія: итакъ, не въ удовольствіи ли заключается счастіе, какъ высшее благо, или цѣль? Удовольствіе не относится лишь къ области безпорядочнаго явленія,— какъ полагалъ Платонъ; напротивъ, оно есть естественное довершеніе всякой дѣятельности [21], есть результатъ, *τέλος*, столько же непосредственно соединенный съ полною дѣятельностію, какъ красота и здоровье съ совершеннымъ состояніемъ тѣла; удовольствіе не есть движеніе, какъ училъ Аристиппъ, но есть конецъ, на которомъ успокоивается каждое жизненное движеніе; не есть зло, или препятствіе къ добру, какъ думалъ Антисѳенъ; напротивъ, оно приводитъ къ добру и само есть добро, потому что поддерживаетъ полную дѣятельность [22],

---

[21]) Eth. Nic. X. 4. *τελειοῖ δε τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.*

[22]) Ibid. 5. *συναύξει τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.*

Digitized by Google

и служитъ выраженіемъ совершеннаго существованія. Оттого, стремленіе къ удовольствію необходимо; оно тождественно съ жизненнымъ возбужденіемъ; и къ удовольствію дѣйствительно стремятся всѣ ощущающія существа, какъ люди, такъ и животныя. Но чтобы рѣшить, заключается ли въ удовольствіи, какъ удовольствіи, собственно-человѣческое благо или счастіе, надобно узнать, въ чемъ состоитъ собственно-человѣческая дѣятельность, въ отличіе отъ животныхъ. Животныя чувствуютъ себя удовлетворенными, ощущаютъ удовольствіе, удовлетворяя своимъ естественнымъ влеченіямъ, или пожеланіямъ; но человѣкъ есть существо, не только ощущающее, но и разумное; оттого, ощущеніе удовольствія, происходящее отъ удовлетворенія пожеланій, можетъ составлять счастіе животнаго, но не составляетъ счастія собственно – человѣческаго. Человѣческое счастіе должно выражать совершенство разумѣнія, и какъ разумѣніе, по своей сущности, есть дѣятельность, то и счастіе человѣка не можетъ заключаться въ чисто – страдательномъ состояніи, какъ бы оно ни было удовлетворительно въ чувственномъ отношеніи; напротивъ, оно должно выражать совершенство человѣческаго дѣйствованія. Но совершенство человѣческаго дѣйствованія состоитъ въ нравственной дѣятельности души, въ добродѣтели. Слѣдовательно и истинное человѣческое благо или счастіе заключается въ полной нравственной дѣятельности души, въ добродѣтели [29]. Стало быть воля, какъ движущая причина нравственной дѣятельности, достигаетъ своей цѣли въ полномъ раскрытіи собственной своей дѣятельности, опредѣляемой разумомъ. Только добродѣтельный человѣкъ въ собственной своей дѣ-

---

[23]) Eth. Nic. l. 6. *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν.*

Digitized by Google

ятельности находитъ свое удовлетвореніе, а потому и истинно-человѣческое, или разумное удовольствіе; и какъ это удовлетвореніе происходитъ только отъ полнаго развитія нравственной дѣятельности, то имъ предполагается вполнѣ развитая жизнь. Дитя столь же мало можетъ быть счастливымъ, какъ и добродѣтельнымъ, потому что оно еще не способно къ нравственно-разумной дѣятельности. И не только разумное удовольствіе, но и внѣшнія блага составляютъ долю человѣческаго счастія, какъ необходимое средство полной дѣятельности; но такъ-какъ внѣшнія блага суть только средства добродѣтельной дѣятельности, то добродѣтельный во всякое время готовъ жертвовать ими, даже самою жизнію, для добродѣтели; потому что и одно прекрасное и великое дѣло достославнѣе долгой жизни, чуждой такихъ дѣлъ.

Сократъ училъ, что добродѣтель только одна, именно знаніе. Но на самомъ дѣлѣ, хотя добродѣтель, по своей сущности, одна, и хотя практическое знаніе опредѣляетъ собой всѣ другія добродѣтели, какъ надлежащую мѣру дѣйствованія, однако, съ другой стороны, естественное основаніе добродѣтели, нравственная расположенность, у различныхъ людей различна; напримѣръ, воля раба не такова, какъ свободнаго человѣка, воля женщины и дитяти отлична отъ воли зрѣлаго мужа; а потому и нравственная дѣятельноеть и нравственное назначеніе у различныхъ индивидумовъ различны. Притомъ, не только у каждаго индивидума одна добродѣтель есть, а другой еще нѣтъ, но каждому классу людей приличествуютъ особыя нравственныя требованія; а потому, частныхъ добродѣтелей должно быть столько, сколько есть отношеній жизни, подающихъ поводъ къ частнымъ дѣйствованіямъ; но какъ человѣкъ безпрестанно вступаетъ въ новыя положенія, въ которыхъ практическій разумъ долженъ опредѣлять надлежащую

Digitized by Google

мѣру дѣйствованія сообразно съ обстоятельствами, то и область частныхъ добродѣтелей нельзя ограничить какимъ-либо опредѣленнымъ числомъ. Наконецъ, въ самой добродѣтели, независимо отъ внѣшнихъ отношеній человѣка, можно различать двѣ стороны: подчиненіе неразумныхъ стремленій души разуму, и опредѣленіе ихъ разумомъ; поэтому и добродѣтели бываютъ двухъ родовъ: умственныя, *διανοητικαί*, и нравственныя, *ἠθικαί*, хотя впрочемъ тѣ и другія суть только составныя части добродѣтели вообще. Нравственныя добродѣтели состоятъ въ правильномъ отношеніи неразумной части души, ея пожеланій, къ разуму, въ ея готовности подчиняться ему, а умственныя — въ способности разума направлять пожеланія души къ добру. Къ умственнымъ добродѣтелямъ относятся: разумъ, *νοῦς*, или непосредственное знаніе,— наука, *ἐπιστήμη*, или знаніе посредственное,—мудрость, *σοφία*, или соединеніе знанія и науки, — искусство, *τέχνη*, и практическое благоразуміе, *φρόνησις*, какъ союзъ между теоретическою и нравственною областію. Между нравственными добродѣтелями самая главная добродѣтель есть правда, *δικαιοσύνη*. Правда есть добродѣтель, каждому воздающая должное [24], есть соблюденіе нравственной мѣры въ общественной жизни. Какъ съ умственной стороны всѣ добродѣтели суть практическій разумъ, такъ по своему нравственному характеру всѣ общественныя добродѣтели суть правда, потому что правдивый соблюдаетъ всѣ добродѣтели въ отношеніи къ другимъ и содѣйствуетъ счастію не только своему собственному, но и другихъ. Оттого правда есть зиждущая сила

---

[24]) Rhet. I. 9. *ἐστὶ δὲ δυκαιοσύνη μὲν ἀρετὴ, δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι.*

Digitized by Google

обществъ; ею устрояется государство, какъ полное выраженіе человѣческой дѣятельности.

Цѣль государства, какъ и вообще человѣческой дѣятельности, есть счастіе, а существенную долю счастія, которой всѣ прочія подчинены частію какъ непосредственное слѣдствіе, частію какъ средство, составляетъ добродѣтель. Къ этой-то цѣли приводитъ государство правда. Она не только какъ право, естественное и положительное, *δίκαιον φυσικόν καὶ νομικόν*, устанавливаетъ надлежащее соотношеніе между гражданами (соотношеніе между членами семейства, гражданами и подданными, правителями и подчиненными), но и въ видѣ общественныхъ постановленій содѣйствуетъ возможно-безпрепятственнѣйшему развитію общественной нравственности. Такъ какъ нравственность есть характеръ, который, хотя свободно, но лишь мало-по-малу вырабатывается упражненіемъ и навыкомъ, то въ нравственномъ развитіи индивидума многое зависитъ и отъ внѣшнихъ обстоятельствъ; наприм. бѣдность и недостатокъ удобнаго случая къ умственному образованію полагаетъ различныя препятствія этому развитію. Но эти-то препятствія и устраняетъ государство, устроенное по понятію правды. Въ благоустроенномъ государствѣ предотвращаютъ гражданъ и отъ чрезмѣрнаго богатства и отъ крайней бѣдности, и даютъ имъ такое воспитаніе, какое наиболѣе содѣйствуетъ образованію нравственнаго характера. Съ другой стороны, хотя полное счастіе человѣка заключается въ его добродѣтели, однакожъ добродѣтельный, при крайней бѣдности, пользуется лишь неполнымъ счастіемъ; но и этотъ недостатокъ непосредственно восполняется въ государствѣ, устроенномъ по требованіямъ правды; потому, что оно предохраняетъ гражданъ отъ крайней внѣшней бѣдности; и такимъ образомъ совершенство правды, какъ добродѣтели, обнаруживается и

Digitized by Google

въ томъ, что она къ внутреннему счастію добродѣтельнаго человѣка присоединяетъ и внѣшнее благосостояніе, какъ необходимое его дополненіе.

Какъ ни велико счастіе человѣка, доставляемое добродѣтельною жизнію, особенно въ государствѣ, гдѣ представляется наиболѣе возможности и средствъ къ полному раскрытію нравственной дѣятельности, однако для нашего духа есть еще нѣчто болѣе вожделенное, чѣмъ это счастіе. Въ нравственной жизни выражается дѣятельность нашего практическаго разума, который, опредѣляя мѣру дѣйствованія воли, посредствомъ ея обращается къ внѣшнему земному предмету; кругъ этой дѣятельности составляютъ добродѣтели нравственныя (ἠθικαί). Но духъ, какъ теоретическій разумъ, имѣетъ еще въ самомъ себѣ совершенно безотносительное бытіе; въ немъ онъ существуетъ, какъ чистое мышленіе, и притомъ безусловно дѣятельное, независимое отъ чувственной опредѣляемости; и оттого содержаніе его составляютъ чистыя, въ самихъ себѣ истинныя мысли, которыхъ полное раскрытіе мы называемъ добродѣтелями умственными (διανοητικαί). Теперь, жизнь духа въ чистомъ мышленіи наиболѣе соотвѣтствуетъ внутренней его сущности; и потому наиболѣе удовлетворяетъ его и доставляетъ самое чистое удовольствіе. Итакъ, кромѣ счастія, которое человѣкъ изъ нравственныхъ добродѣтелей почерпаетъ въ гражданскомъ обществѣ, устроенномъ по требованіямъ правды, есть еще другое счастіе, въ которомъ онъ довлѣетъ самъ для себя, какъ чистый духъ. Здѣсь жизнь его не есть дѣйствованіе, направленное во внѣшность, но есть мышленіе, само въ себѣ углубленное, есть чистое созерцаніе, θεωρία, или непосредственное пониманіе высочайшихъ началъ всякой истины. Созерцательная дѣятельность несравненно превосходнѣе практиче-



Digitized by Google

ской; эта послѣдняя служитъ средствомъ для первой. Въ умственномъ созерцаніи человѣкъ находитъ для себя болѣе чистое и вѣрное удовлетвореніе, чѣмъ въ жизни практической; въ нравственно – общественной сферѣ, его счастіе, завися и отъ внѣшнихъ обстоятельствъ, всегда болѣе или менѣе зыбко, и потому его можно назвать лишь *человѣческимъ* счастіемъ; между тѣмъ какъ счастіе, заключающееся въ умственномъ созерцаніи, есть счастіе *божественное*. Умозрительное мышленіе зависитъ только отъ самого себя, и какъ мысли не отдѣлены отъ мышленія, то стремленіе къ цѣли и ея достиженіе непосредственно совпадаютъ въ немъ въ единство. Но мы называемъ и Бога блаженнымъ потому, что Его дѣятельность есть вмѣстѣ и обладаніе; оттого умосозерцаніе есть божественная жизнь въ человѣкѣ, есть божественное блаженство, и слѣдовательно высочайшее благо для человѣка.

Поставляя высочайшее благо человѣка въ умосозерцаніи, мы должны теперь точнѣе опредѣлить его содержаніе; но содержаніемъ этимъ занимается такъ называемая »первая Философія« (ἡ πρώτη φιλοσοφία); и потому мы должны теперь перейти въ ея область.

Начала природы, существующія въ вещахъ, не суть начала самыя высшія. Сущность естественныхъ явленій основывается на томъ, что дѣйствительности предшествуетъ *возможность;* поэтому и форма ихъ, или то, что составляетъ ихъ дѣйствительность, существуетъ не сама только по себѣ, но осуществляется лишь въ матеріи, — этой чистой возможности природы. Но хотя все дѣйствительное въ природѣ предполагаетъ свою возможность и хотя эта возможность не есть что–либо произшедшее, однакожъ и она основывается опять на предположеніи; потому что и относительно возможнаго умѣстенъ вопросъ: *почему* это возможно? Но то, что слу-

Digitized by Google

жить предположеніемъ возможнаго, само не можетъ быть опять только возможнымъ, но должно быть дѣйствительнымъ; слѣдовательно всякая возможность въ природѣ, и потому вся вообще вселенная, основывается на чѣмъ-то безусловно-дѣйствительномъ, на чистой *энергіи*, которая, не предполагая собою далѣе никакой возможности, не есть уже что-либо естественное, но есть нѣчто высшее всего естества. Эту-то чистую, всегда дѣйствительную, и слѣдовательно вѣчную энергію надо признать въ собственномъ смыслѣ безусловно-первымъ Началомъ вселенной, которое можно ближе опредѣлить посредствомъ созерцанія самой природы.

Въ природѣ существуетъ *движеніе*, какъ дѣйствующее начало, посредствомъ котораго возможное дѣлается дѣйствительнымъ; но всякое движеніе предполагаетъ собой движителя, происходитъ ли оно вслѣдствіе внѣшняго толчка, — какъ въ безжизненныхъ вещахъ, — или отъ внутренняго возбужденія, — какъ въ существахъ живыхъ, которымъ въ этомъ смыслѣ приписывается самодвиженіе. Теперь, въ вещахъ природы движущее есть вмѣстѣ и движимое, и потому само указываетъ опять на движителя; и вселенная въ своей цѣлости, какъ сомкнутое въ себѣ царство движенія, тоже предполагаетъ движителя; но этотъ движитель, какъ безусловно-первое начало всякаго движенія природы, не можетъ уже предполагать дальнѣйшаго двигателя, и слѣдовательно ничѣмъ не будучи движимъ, онъ есть безусловно-недвижимое. Это — существеннѣйшее свойство той чистой энергіи, которая есть верховное Начало міра, — именно, что она есть первый движитель, въ себѣ неподвижный, *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*. Итакъ бытіе вообще есть троякое: движимое, но не движущее — матерія; движущее и движимое — природа; а наконецъ, движущее, но недвижимое — Богъ.



Digitized by Google

Какъ же должно понимать движителя, который, однакожъ, самъ недвижимъ? Безъ сомнѣнія, *какъ цѣль;* потому что всякое движеніе въ природѣ опредѣляется цѣлію, а въ такомъ случаѣ цѣль есть и причина движенія, а слѣдовательно движущее, хотя само въ себѣ недвижимое. Итакъ, первый движитель природы, Богъ, есть ея высочайшая цѣль. — Такимъ образомъ, изъ четырехъ всеобщихъ причинъ, находящихся въ области природы, каковы именно: матерія, форма, дѣйствіе и цѣль, три послѣднія входятъ и въ опредѣленіе понятія безусловнаго Начала міра. Что это Начало, какъ первый движитель, есть вмѣстѣ дѣйствіе и цѣль, — это сей-часъ доказано; но оно должно быть также и *формою*, потому что оно есть чистая энергія; оно не можетъ быть только матеріей, потому что, будучи чистою дѣйствительностію, оно не предполагаетъ собой никакой возможности. Если же верховное Начало міра надобно понимать, какъ форму, то слѣдуетъ опредѣлить, что это за форма? Или, что тоже, надобно показать, что̀ есть само въ себѣ то Начало, которое относительно вселенной есть дѣйствующая причина и цѣль?

Во всѣхъ дѣйствительныхъ предметахъ мышленіе различаетъ качества ихъ отъ того, что положено въ ихъ основаніи и что содержитъ въ себѣ эти качества. То, что положено въ основаніи, есть существующее въ нихъ самостоятельно, или субстанція, *οὐσία*, между тѣмъ какъ качества не имѣютъ никакого самостоятельнаго бытія и существуютъ только въ субстанціи. Въ вещахъ природы — субстанціею прежде всего можно бы назвать матерію, потому что она есть постоянная ихъ основа; но какъ матерія выражаетъ только возможность вещей, и потому содержитъ въ себѣ столько же небытіе ихъ, какъ и бытіе, то и не можетъ быть ихъ субстанціею. Съ большею справедливостію можно видѣть субстанцію въ формѣ ве-

Digitized by Google

ней, — вопервыхъ потому, что она вообще составляетъ ихъ дѣйствительность, вовторыхъ потому, что вещь есть въ такой только мѣрѣ, въ какой она есть нѣчто опредѣленное; какъ скоро въ ней измѣняется этотъ опредѣленный способъ существованія, то прекращается и бытіе ея; и происходитъ другая вещь; поэтому субстанція вещей заключается въ опредѣленномъ ихъ существованіи или *сущности;* а сущность ихъ есть форма. Но и однѣ формы вещей (будь это математическія формы пиѳагорейцевъ, или платоновы идеи) признать субстанціями не позволяетъ намъ ихъ сліянность съ матеріею; поэтому, — какъ уже замѣчено было и прежде, — субстанцію естественныхъ вещей составляетъ единство, *σύνολον*, матеріи и формы. Но какъ форма вообще является въ природѣ множествомъ разнообразныхъ формъ, то и субстанція всегда будетъ соединеніемъ матеріи съ особенною, частною формою; а изъ этого слѣдуетъ, что если особенная форма вещи переходитъ въ другую форму, — какъ это бываетъ въ царствѣ элементовъ, то преходитъ и ея субстанція; если же, — какъ это бываетъ въ небесныхъ сферахъ, — частная форма вещи пребываетъ въ неизмѣнномъ единствѣ съ матеріею, то постоянно пребываетъ и субстанція такой вещи. Итакъ во вселенной представляется вообще два рода субстанцій: неизмѣнныя — въ небесныхъ тѣлахъ, и преходящія — въ области элементовъ; но оба рода субстанцій имѣютъ то общаго между собою, что имъ существенно принадлежитъ движеніе.

Если, теперь, мы опять обратимся къ высочайшему Началу природы, то окажется, что оно, съ одной стороны, должно быть отлично отъ сказанныхъ субстанцій, потому что оно невещественно и недвижимо, а съ другой — что и оно должно быть признано субстанціею, потому что имѣетъ бытіе безусловно-самостоятельное. Итакъ верховное Начало есть

Digitized by Google

такая субстанція, которая не подходитъ подъ вышеизложенное понятіе субстанціи, какъ единства матеріи и формы, но есть чистая, въ себѣ дѣйствительная форма, *τὸ τί ἦν εἶναι πρῶτον*. — Съ этой точки зрѣнія, сумма всего существующаго представляется въ видѣ лѣстницы, самая низшая ступень которой есть первая матерія, *πρώτη ὕλη*, которая вовсе не есть форма; вся природа есть соединеніе матеріи и формы, или лучше сказать, постоянный переходъ матеріи въ высшія и высшія формы; а наконецъ, самая высшая ступень бытія,— безусловное Начало міра, — есть чистая форма, которая ни сколько не есть матерія. Будучи лишь формой, это Начало міра есть особеннаго рода сущность, которую надобно понимать умосозерцаніемъ.

Выше было замѣчено, что субстанціею естественныхъ вещей можно считать, съ одной стороны, матерію, а съ другой — форму; эти различныя представленія одной и той же вещи основываются на двоякомъ пониманіи предметовъ, — посредствомъ чувствъ и посредствомъ мышленія. Чувственному наблюденію, — которое замѣчаетъ въ вещахъ только смѣну ихъ случайныхъ качествъ, — представляется только тѣлесное основаніе этой смѣны, т. е. матерія, чѣмъ-то постоянно пребывающимъ въ вещахъ, и слѣдовательно ихъ субстанціею. Но мышленіе, которое уразумѣваетъ въ вещахъ всеобщія и необходимыя ихъ свойства, и вноситъ эти свойства въ понятіе объ нихъ, въ самомъ этомъ содержаніи понятія (изъ чего состоитъ и опредѣленіе вещи) видитъ сущность вещей, постоянно пребывающую среди измѣненія случайныхъ качествъ, т. е. ихъ субстанцію. Конечно, чтобы понять предметъ во всей его полнотѣ, мышленіе вмѣстѣ съ понятіемъ объ немъ мыслитъ и его матерію, равно какъ чувственное наблюденіе не можетъ воспринимать чисто-тѣ-

Digitized by Google

нную субстанцію безъ существенныхъ ея качествъ; но если,— какъ въ настоящемъ случаѣ, — дѣло идетъ о невещественной субстанціи, слѣдовательно о сущности, которая имѣетъ дѣйствительность сама-по-себѣ, то ее можно мыслить не иначе, какъ понятіе, какъ чистую мысль. Итакъ высочайшее Начало міра, по своей субстанціи, есть сама-по-себѣ дѣйствительная *мысль*, *νόησις*, или, что тоже, чистый *Духъ*, *νοῦς*.

Итакъ, Духъ, или верховное Начало міра, Богъ, есть вѣчная *дѣйствительность*, или *энергія*, предшествующая, *πρότερον*, всякой возможности, конечно, не по времени, но по сущности; далѣе — Онъ есть первый *движитель*, приводящій вѣчную возможность къ дѣйствительности; а равно, Онъ есть и абсолютная *цѣль*, потому что, опредѣляя все дѣйствительное, Онъ сообщаетъ ему существенную его форму, которая составляетъ и цѣль каждой частной вещи; а всѣ частныя цѣли сходятся въ одной высочайшей цѣли, которая есть именно вѣчный Духъ; потому что Онъ, всему предшествуя и все приводя къ дѣйствительности, не можетъ уже быть средствомъ чего-либо другаго. Посредственно или непосредственно Духъ находится во всемъ дѣйствительномъ: чѣмъ посредственнѣе движеніе вещи, тѣмъ посредственнѣе присущіе въ ней Духа; и наоборотъ, чѣмъ болѣе въ извѣстныхъ существахъ выражается самодвиженія, или жизни, тѣмъ непосредственнѣе присутствуетъ въ нихъ Духъ; самымъ близкимъ образомъ Онъ присущъ въ высочайшихъ небесныхъ сферахъ, которыя, будучи первымъ движимымъ, непосредственно опредѣляются первымъ движителемъ; за тѣмъ Духъ обитаетъ въ чистыхъ энтелехіяхъ, которыми опредѣляется собственное движеніе другихъ небесныхъ сферъ, а наконецъ, и въ человѣческой душѣ, такъ-какъ и она есть чистая энтелехія, т. е. дѣятельность мысли.

Digitized by Google

Такъ — какъ Духъ, будучи *чистою формою*, чуждъ *матеріи*, *οὐκ ἔχει ὕλην*, которая есть начало различія, то Онъ не можетъ раздѣляться на множество существъ индивидуальныхъ: Онъ только одинъ, какъ и движеніе, имъ производимое, только одно. Непричастный вещества и его случайностей, Онъ есть существо безусловно — необходимое, не имѣетъ частей и протяженія, и слѣдовательно внѣ пространства. Какъ вѣчная *дѣйствительность*, или совершенная *энергія*, исключающая всякую возможность существовать иначе, нежели какъ существуетъ, Онъ, хотя всегда дѣйствуетъ, однако дѣйствуетъ однимъ и тѣмъ же образомъ, и слѣдовательно неизмѣняемъ; и оттого, хотя Онъ и есть первый движитель, но самъ недвижимъ. Какимъ же образомъ производитъ Онъ движеніе, будучи самъ недвижимъ? Онъ есть существо вожделеннѣйшее, послѣдняя *цѣль* всего; но къ вожделенному само все движется, и такимъ образомъ движется весь міръ причиною недвижимою. Какъ совершенная энергія, Духъ есть совершенная дѣятельность; но поэтому, Онъ не есть ни производительная, *ποιητικὴ*, ни практическая, *πρακτικὴ*, дѣятельность, такъ — какъ та и другая имѣютъ свою цѣль внѣ себя, чего нельзя сказать о высочайшемъ Существѣ, которое само есть безусловная цѣль. Если и въ мышленіи надобно различать состояніе возможности отъ состоянія дѣйствительности, способность мыслить отъ дѣйствительнаго мышленія, то къ верховному Духу нельзя приложить такого различія, потому что въ немъ нѣтъ такой возможности, которая не была бы дѣйствительностію; и оттого сущность Его состоитъ въ безусловно — полной дѣятельности, — въ непрестанномъ, неусыпномъ созерцаніи. Такая непрестанная дѣятельность мысли есть вѣчная жизнь (*ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ ἀΐδιος*) и источникъ жизни. Въ чемъ же состоитъ созерцаніе этого

Digitized by Google

мышленія? Всякое мышленіе получаетъ свое достоинство отъ мыслимаго содержанія; но божественное мышленіе не можетъ заимствовать его извнѣ, и можетъ имѣть своимъ содержаніемъ только наилучшее; а это наилучшее есть Оно само. И потому Духъ, какъ вѣчная мысль, мыслитъ самого себя, и Его мышленіе есть мысль мысли [25]. Такимъ образомъ въ божественномъ мышленіи мышленіе и предметъ его безусловно тождественны, *τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοῦν καὶ τὰ νοήμενον*. Это неизмѣнное пребываніе мысли въ самой себѣ, это нераздѣльное единство мыслящаго и мыслимаго есть безусловное блаженство Бога, *ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος*.

Человѣкъ, — какъ уже сказано, — счастливъ уже своею нравственною жизнію; но высочайшаго счастія достигаетъ онъ въ мудрости, когда, созидая науку, восходитъ къ высочайшимъ ея началамъ, и такимъ образомъ въ чистомъ созерцаніи возвышается къ мышленію о самомъ вѣчномъ мышленіи; тогда-то обнаруживается въ немъ божественная природа, и только тогда, по возможности, онъ участвуетъ въ божественномъ блаженствѣ!

---

Философія Аристотеля во многихъ пунктахъ совпадаетъ съ понятіями его наставника, Платона; и это совпаденіе выражается не только въ мысляхъ второстепенныхъ, но и въ самыхъ главныхъ и коренныхъ. Такъ аристотелево божественное мышленіе, *νόησις*, все опредѣляющее, какъ безусловная цѣль, есть тоже, что у Платона вѣчное, само-по-себѣ существующее Добро; и матерія, *ὕλη*, Аристотеля, какъ начало всего конечнаго и измѣняющагося, совершенно соотвѣтствуетъ

---

[25] Met. XII. 9. *οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις· αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ πρώτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.*

Digitized by Google

тому, что Платонъ назвалъ не существующимъ, но являющимся; наконецъ, какъ цѣли міровыхъ существъ, опредѣляемыя безусловнымъ мышленіемъ, выражаются въ нихъ формами, а формы, разсматриваемыя сами-по-себѣ, безъ матеріи, суть чистыя понятія, εἶδος, то и въ міровыхъ формахъ Аристотеля нельзя не узнать платоновыхъ идей; формы эти присущи божественному мышленію, какъ вѣчныя понятія; и божественное мышленіе, какъ всеопредѣляющая цѣль, само есть не иное что, какъ царство безусловныхъ мыслей, сообщающихъ матеріи дѣйствительность сущности. — Но не смотря на такое сходство двухъ этихъ ученій, мы вовсе не раздѣляемъ мнѣнія тѣхъ, которые (какъ Бранисъ) видятъ въ Аристотелѣ только несамостоятельнаго послѣдователя Платону; внимательное и безпристрастное изученіе Философіи стагирскаго мудреца само должно убѣдить каждаго, что онъ, хотя усвоилъ себѣ нѣкоторыя идеи своего наставника, однакожъ во всякомъ случаѣ столько же глубоко самостоятеленъ, какъ и Платонъ, принявшій въ свою Философію ученія своихъ предшественниковъ, и особенно мысли Сократа. Аристотель не только съ строгою критикою всматривался въ ученіе своихъ предшественниковъ, особенно въ идеологію Платона, не только видоизмѣнилъ и дополнилъ многія изъ его мыслей, но и рѣдкою силою своею анализирующаго мышленія глубже проникъ въ содержаніе Философіи, выяснилъ множество новыхъ сторонъ истины и все запечатлѣлъ особеннымъ характеромъ своего мощнаго генія.

То, чѣмъ прежде всего и болѣе всего отличается Аристотель отъ Платона, есть *эмпирическое направленіе* его Философіи. Тогда какъ Платонъ обращаетъ свой умственный взоръ преимущественно на созерцаніе идей и весьма рѣдко нисходитъ къ опыту, Аристотель строго держится опыта, и

Digitized by Google

потому эмпирическія данныя составляютъ самое широкое основаніе въ его ученіи. Отвергая единство бытія, признанное Платономъ, онъ съ особенною любовію обращаетъ свой взоръ на разнообразіе явленій; для него равно интересны данныя природы, исторіи и внутренней жизни человѣка; и всегда онъ изучаетъ въ нихъ преимущественно частности; его мысли возбуждаются и направляются непремѣнно чѣмъ-либо эмпирическимъ, фактическимъ. Мышленіе, бывшее у Платона созерцательнымъ, у Аристотеля дѣлается положительнымъ; непосредственное умосозерцаніе перваго становится у послѣдняго рефлексомъ и понятіемъ. Оттого, миѳическіе образы, драматическая живость платонова діалога замѣняется у него языкомъ строго-опредѣленнымъ, сухою прозою; неопредѣленность и темнота, сопутствовавшія полупоэтическимъ изображеніямъ, уступаютъ мѣсто зрѣлости и ясности образованнаго разсудка. Эмпирическому направленію Аристотеля, соединенному съ удивительнымъ талантомъ схватывать частности и преслѣдовать ихъ глубочайшимъ анализомъ до послѣднихъ ихъ моментовъ, многія науки обязаны своимъ происхожденіемъ: онъ есть виновникъ не только Логики, но и Естественной Исторіи, Опытной Психологіи, Естественнаго Права; этимъ же направленіемъ объясняется преобладающая въ немъ наклонность къ Физикѣ, такъ-какъ природа есть самый непосредственный предметъ наблюденій, и притомъ наиболѣе богатый данными; въ слѣдствіе того же направленія произошло, что Аристотель первый изъ философовъ обратилъ болѣе точное вниманіе на ученіе своихъ предшественниковъ: первая книга его Метафизики есть первый опытъ Исторіи Философіи, такъ его Политика — первая критическая Исторія различныхъ формъ государства и общественныхъ постановленій. Такъ въ Метафизикѣ, критикуя своихъ предшественниковъ,

Digitized by Google

такъ въ Политикѣ, разбирая существующія учрежденія, Аристотель положилъ основаніе своей собственной теоріи.

Явно, что при такомъ направленіи мышленія, и самый *методъ* Аристотеля долженъ быть иной, чѣмъ у Платона. Вмѣсто того, чтобы подобно Платону, философствовать синтетически, онъ преимущественно идетъ путемъ аналитическимъ, возвратнымъ, т. е. отъ самыхъ конкретныхъ явленій переходя къ ихъ послѣднимъ причинамъ и свойствамъ. Если для Платона идея была исходной точкой, выступая отъ которой онъ хотѣлъ освѣтить и объяснить все эмпирическое, данное, то для Аристотеля этой точкой становятся данныя, въ которыхъ онъ ищетъ и указываетъ идею. Поэтому методъ его состоитъ въ наведеніи, т. е. въ извлеченіи общихъ положеній и правилъ изъ извѣстной суммы фактовъ и явленій; его способъ изложенія есть обыкновенное разсужденіе, строгое взвѣшиваніе фактовъ, явленій, обстоятельствъ и возможностей. Большею частію онъ является только мыслящимъ наблюдателемъ; иной разъ, отказываясь отъ всеобщности и необходимости своихъ результатовъ, онъ довольствуется достиженіемъ приблизительной истины, возможнѣйшей вѣроятности. Онъ часто говоритъ, что наука должна имѣть своимъ предметомъ не одно неизмѣнное и необходимое, но и то, что обыкновенно бываетъ: только случайное не должно входить въ ея область. Отъ этого философствованіе для него иной разъ имѣетъ характеръ и достоинство расчета о вѣроятностяхъ, и его способъ изложенія принимаетъ не рѣдко форму сомнительнаго разсужденія; оттого же нѣтъ у него платоновыхъ идеаловъ. Но изъ такой противоположности направленій у Аристотеля и Платона не должно выводить, — какъ это многіе дѣлаютъ, — того заключенія, что если Платонъ былъ идеалистъ, то Аристотель былъ только эмпирикъ, чуждый умозрительнаго взгляда

Digitized by Google

на вещи. Справедливость требуетъ замѣтить, что Аристотель вообще только начинаетъ собираніемъ и взвѣшиваніемъ данныхъ, или критикою чужихъ взглядовъ; но то, что онъ развиваетъ изъ этихъ случайныхъ начатковъ, суть именно мысли самыя *умозрительныя;* потому что эмпирическое, будучи взято въ своемъ синтезѣ, есть умозрительное понятіе. Самый методъ Аристотеля, его наведеніе, направленъ къ обобщенію данныхъ и къ развитію изъ нихъ раціональнаго воззрѣнія; и мы видѣли въ самомъ началѣ его ученія, что онъ, подобно Платону, строго отличаетъ познаніе опытное отъ умозрительнаго, и только это послѣднее считаетъ истинно-философскимъ. Правда, что анализъ и наведеніе имѣютъ свой предѣлъ; начинаясь въ кругу чувственныхъ явленій, они и оканчиваются умозрительнымъ пониманіемъ чувственнаго же міра; при ихъ посредствѣ нельзя достигнуть до царства идей, до уразумѣнія высочайшаго Начала всѣхъ вещей; между идеальнымъ и реальнымъ познаніемъ положена, можно сказать, непроходимая бездна; идеи надо произвесть непосредственно изъ разума, или взять отъинуду готовыми. Но Аристотель и самъ сознавалъ это ясно, и потому отличалъ непосредственно извѣстное *для насъ*, т. е. познаніе частное, отъ непосредственно извѣстнаго *въ себѣ*, т. е. отъ знанія безусловно-всеобщаго; и это послѣднее, именно »мысль о безусловномъ мышленіи,« не заимствовалъ лишь у Платона, но произвелъ самъ дѣятельностію собственнаго разума; а эта мысль есть самое глубокое и чисто-умозрительное знаніе у Аристотеля.

Хотя Аристотель привелъ къ сознанію аналитическій пріемъ мышленія, или такъ называемое наведеніе и пользовался имъ въ своихъ изслѣдованіяхъ: тѣмъ не менѣе, въ его сочиненіяхъ видѣнъ *отрывочный способъ изложенія* и недостатокъ систематическаго раздѣленія и расположенія. По-

Digitized by Google

ступая, по указанію данныхъ, отъ одной частности къ другой, онъ обнимаетъ каждую область дѣйствительности отдѣльно отъ другихъ и дѣлаетъ ее предметомъ особаго сочиненія; но при этомъ, по большей части, онъ не указываетъ на тѣ нити, посредствомъ которыхъ отдѣльныя части, связываясь одна съ другою, образовали бы систематическое цѣлое. Такимъ образомъ онъ получаетъ множество соподчиненныхъ наукъ, и каждая изъ нихъ имѣетъ свое независимое основаніе, но за то нѣтъ у него никакой высшей науки, которая связывала бы всѣ прочія. Конечно, въ сочиненіяхъ его господствуетъ одна общая, руководящая мысль, но въ самомъ изложеніи такъ ощутителенъ недостатокъ всякаго систематическаго распредѣленія, каждое изъ его сочиненій есть до того самостоятельная, сама въ себѣ сомкнутая монографія, что нерѣдко приходишь въ недоумѣніе надъ вопросомъ, что̀ самъ Аристотель признавалъ, или не признавалъ частію Философіи. Никогда не представлялъ онъ шемы, или общаго очерка, и только изрѣдка встрѣчаются у него окончательные выводы, или бѣглые обзоры; даже различныя дѣленія Философіи, которыя онъ приводитъ, очень далеко уклоняются одно отъ другаго. Онъ то различаетъ теоретическія и практическія науки, то рядомъ съ ними ставитъ еще третью, — поэтическую или техническую науку, то говоритъ о трехъ частяхъ, — Этикѣ, Физикѣ и Логикѣ; самую теоретическую Философію онъ дѣлитъ то на Логику и Физику, то на Философію первую и вторую, то на Теологію, Математику и Физику. Но ни одно изъ этихъ дѣленій не положено имъ явно въ основаніе изложенія его Философіи; вообще онъ не полагаетъ въ этомъ никакой важности, даже прямо высказываетъ свое отвращеніе къ методу дѣленія; и если мы въ изложеніи ученія аристотелева удержали раздѣленіе на *вторую Философію*, или Физику

Digitized by Google

въ обширномъ смыслѣ, и *Философію первую*, или Теологію, то только потому, что это раздѣленіе наиболѣе соотвѣтствуетъ, въ цѣломъ, преобладающему у него аналитическому пріему, или наведенію.

Рядъ *приготовительныхъ* къ Философіи изслѣдованій составляютъ у Аристотеля тѣ *логическія* сочиненія, которыя въ послѣдствіи времени соединены подъ однимъ общимъ названіемъ »Органона,« и которыхъ мы едва коснулись въ нашемъ изложеніи его Философіи. Подробности аристотелевой Логики извѣстны каждому по обыкновенному изложенію этой науки въ наше время, для которой Аристотель сдѣлалъ все существенное. Оттого Кантъ имѣлъ основаніе сказать, что Логика со времени Аристотеля ни на шагъ не двинулась ни впередъ, ни назадъ. Только въ двухъ пунктахъ нынѣшняя формальная Логика выступила за предѣлы аристотелевой: во-первыхъ, прибавивъ къ категорическому умозаключенію, которое одно Аристотель имѣлъ въ виду, другіе виды умозаключеній, и вовторыхъ, присоединивъ къ тремъ первымъ фигурамъ силлогизма еще четвертую. — Логика Аристотеля есть образцовое произведеніе эмпиріи и дѣлаетъ величайшую честь глубинѣ его анализа и силѣ его отвлеченія; онъ оказалъ Философіи безсмертную услугу тѣмъ, что созналъ дѣятельность вникающаго разсудка, уловилъ и опредѣлилъ тѣ формы, въ которыхъ выражается наше мышленіе.

Главная задача *второй Философіи* есть разумное пониманіе природы и человѣка, есть уразумѣніе и объясненіе частныхъ явленій изъ общихъ ихъ условій или началъ. Мы видѣли, что Платонъ старался объяснить все многоразличіе явленій изъ идей; Аристотель, чрезъ анализъ и обобщеніе явленій, получилъ четыре общихъ условія для ихъ изъясненія; это — матерія, форма, движеніе и цѣль,

Digitized by Google

изъ которыхъ, впрочемъ, два послѣднія могутъ быть сведены къ формѣ.

Понятіе *о матеріи* выражено у Аристотеля въ самомъ широкомъ объемѣ, потому что она признана у него всеобщимъ подположеніемъ, τὸ ὑποκείμενον, всеобщею возможностію явленій. Это понятіе никѣмъ не высказано съ такою опредѣленностію и въ такомъ отвлеченіи отъ всякой формы, хотя Пиѳагорейцы и особенно Платонъ были уже близки къ тому. Въ понятіи о матеріи Аристотель тѣмъ наиболѣе отличается отъ Платона, что не ищетъ основанія для нея и не относитъ ее къ небытію. Матерія у Платона есть слѣдствіе взаимнаго ограниченія идей и сама-по-себѣ есть ничто, есть не существующее; у Аристотеля форма не есть причина матеріи; напротивъ, форма предполагаетъ ее, какъ неопредѣленную субстанцію; и потому матерія столько же вѣчна, какъ и форма; и хотя матерія не существуетъ также безъ формы, есть, поэтому, нѣчто относительное, однакожъ она не есть просто не существующее, но есть *еще не существующее*, есть возможность, которая, какъ лишеніе формы, хотя и не существуетъ, но подъ вліяніемъ ея готова перейти въ дѣйствительность, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ не покаряться формѣ и даже противодѣйствовать ей.

Съ другой стороны, *форма*, поставленная въ соотвѣтствіе платоновымъ идеямъ, понята полнѣе и лучше, чѣмъ эти послѣднія. Идеи суть сами-по-себѣ существующія дѣйствительности, составляющія свой особенный міръ первообразовъ, суть сущности вещей, но не входящія въ явленіе и не имѣющія въ немъ нужды для своего осуществленія; а форма есть дѣйствительность здѣшняго же міра, есть сущность вещей, раскрывающаяся разнообразіемъ ихъ явленій. Поэтому и *отношеніе* матеріи и формы поставлено въ самомъ не-

Digitized by Google

разрывномъ и живомъ союзѣ, котораго недоставало между матеріею и идеей. Матерія Аристотеля есть возможность дѣйствительности, или формы, а форма есть дѣйствительность матеріи или возможности; онѣ могутъ быть раздѣляемы только въ понятіи, но на самомъ дѣлѣ существуютъ вмѣстѣ; онѣ различаются только по способу своего бытія, но по содержанію суть одно и то же.

При такомъ уклоненіи отъ Платона въ понятіяхъ о матеріи, формѣ и взаимномъ ихъ отношеніи, Аристотель долженъ былъ иначе рѣшать и общую у нихъ задачу Философіи,— иначе объяснять *отношеніе всеобщаго къ частному*, сущности къ явленіямъ. По ученію Платона всеобщее есть идея, а частное — явленіе; но всеобщее, заключая въ себѣ всю дѣйствительность, существуетъ отдѣльно отъ частнаго, отъ явленій, которымъ принадлежитъ дѣйствительность только въ той мѣрѣ, въ какой они участвуютъ въ идеяхъ. Аристотель не признаетъ такой отдѣльности идей отъ явленій; и это есть главный пунктъ, въ которомъ онъ отдѣляется отъ Платона и споритъ противъ его ученія объ идеяхъ. Правда, что возраженія Аристотеля противъ идей не всѣ имѣютъ одинаковое достоинство, и даже большая часть изъ нихъ произошла изъ недоразумѣнія; однако совершенно справедлива основная мысль этихъ возраженій, что идеи, будучи отдѣлены, *χορισταί*, отъ явленій, не заключаютъ въ себѣ основанія ни движенія, ни какого-бы то ни было измѣненія, и слѣдовательно не заключаютъ въ себѣ дѣйствующей причины явленій [26]. Такъ-какъ матерія и форма, по Аристотелю, су-

---

[26] Metaph. I, 9. *ὄυτε γὰρ κινήσεως ὄυτε μεταβολῆς ὀυδεμιᾶς ἐστιν ὄυτια ἀυτοῖς*, т. е. *τοῖς ἔιδεσι*.

ществуютъ вмѣстѣ, то значитъ, и всеобщее не отдѣлено отъ частнаго, но существуетъ въ самомъ же частномъ.

Что же называетъ Аристотель всеобщимъ и что признаетъ частнымъ? Всеобщее и частное онъ понимаетъ въ двухъ различныхъ отношеніяхъ. Въ одномъ отношеніи всеобщее есть матерія, а частное форма; матерія есть всеобщее потому, что она, какъ возможность всего, есть безразличное основаніе, или подположеніе всего; а форма есть частное, потому что она, какъ дѣйствительность такого или другаго предмета, ограничиваетъ и опредѣляетъ ее. Оттого, по ученію Аристотеля, въ опредѣленіи каждой вещи совмѣщается ея родъ, который, какъ общее и неопредѣленное, соотвѣтствуетъ матеріи, и частныя, опредѣлительныя отличія, соотвѣтствующія формѣ. Но въ другомъ отношеніи, форма есть всеобщее, а матерія частное: форма есть всеобщее потому, что будучи сущностію вещи, она есть то, изъ чего раскрываются всѣ существенныя примѣты ея и чѣмъ содержатся онѣ въ единствѣ; напротивъ того, матерія есть частное, потому что въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ иначе опредѣляется своею формою и при различіи этихъ опредѣленій представляетъ зрѣлище безконечнаго разнообразія явленій. Въ этомъ смыслѣ понимаетъ Аристотель всеобщее и частное, когда говоритъ, что Богъ, какъ мыслящее существо, есть субъектъ, а какъ цѣль и безусловная форма міра, — есть вмѣстѣ съ тѣмъ безусловно-всеобщее; въ этомъ же смыслѣ онъ понимаетъ всеобщее, т. е. разумѣетъ подъ нимъ форму, а не матерію, когда учитъ, что наука поставляетъ своей задачей — изслѣдовать высочайшія и самыя общія начала, и что всеобщее достовѣрнѣе въ себѣ и извѣстнѣе, чѣмъ частное, — или, что тоже, что наука занимается сущностію вещей, которая сама-по-себѣ достовѣрнѣе и извѣстнѣе, чѣмъ частныя явленія, — тогда какъ

Digitized by Google

частное и случайное, по мѣрѣ участія въ немъ матеріальности, составляетъ предметъ не знанія, а только мнѣнія; частное можетъ быть познаваемо только въ такой мѣрѣ, въ какой заключается въ немъ всеобщее. Наконецъ въ этомъ же смыслѣ Аристотель понимаетъ всеобщее, т. е. какъ форму, и тогда, когда разсуждая объ отношеніи всеобщаго къ частному, утверждаетъ, что всеобщее содержится въ частномъ.

Итакъ, когда Платонъ отдѣляетъ всеобщее, идеи, отъ частнаго, отъ явленій, и за тѣмъ не находитъ перехода отъ идей къ явленіямъ, Аристотель утверждаетъ, что всеобщее или форма, сущность вещи, существуетъ въ частномъ, — въ томъ, чего она есть сущность. И если Платонъ учитъ, что все частное существуетъ только въ той мѣрѣ, въ какой участвуетъ во всеобщемъ, именно, въ родовомъ или видовомъ понятіи, то Аристотель полагаетъ, напротивъ, что частное, τόδε τι, заключая въ себѣ свое всеобщее, свою форму или сущность, есть въ собственномъ смыслѣ субстанція, πρώτη οὐσία, а родовое понятіе, выражающее общую сущность многихъ индивидумовъ, есть субстанція вторичная, δευτέρα οὐσία.

Чтобы лучше понять значеніе и важность полемики Аристотеля противъ Платона, считаемъ нужнымъ прибавить, что дѣло идетъ здѣсь о томъ вопросѣ, неизбѣжномъ въ Философіи, занимающейся существеннымъ въ вещахъ: что́ должно признать въ собственномъ смыслѣ дѣйствительно-существующимъ? Индивидуальные ли предметы природы составляютъ эту дѣйствительность, а всеобщее есть только мыслимая отвлеченность, пустое имя, nomen, какъ думаютъ номиналисты, или же всеобщее есть истинно дѣйствительное и существенное, res, а индивидумы только преходящія обособленія его и явленія, какъ учатъ реалисты? — Короче, — суть ли роды и виды только отвлеченныя понятія, или же субстанціальныя



Digitized by Google

основанія индивидумовъ? Этотъ-то вопросъ составляетъ спорный пунктъ между Платономъ и Аристотелемъ и потомъ былъ двигателемъ всей средневѣковой Философіи, которая въ рѣшеніи его раздѣлилась на противоположныя направленія номинализма и реализма. Платонъ былъ реалистъ; потому что онъ признавалъ собственно-существующимъ и истинно-дѣйствительнымъ не индивидумы, а роды и виды; индивидумы же имѣютъ для него значеніе только какъ преходящія обособленія и явленія ихъ видовъ. Такой реализмъ есть, конечно, результатъ глубокаго пониманія сущности вещей и въ своемъ окончательномъ развитіи ведетъ къ единству природы; тогда какъ номинализмъ, считающій роды и виды простыми только сходствами основныхъ индивидумовъ, есть взглядъ слишкомъ поверхностный, изъ котораго происходитъ та бездушная обработка эмпирическихъ наукъ, которая превратила ихъ въ одне номенклатуры для собирателя. Но платоновъ реализмъ переступилъ уже надлежащіе предѣлы; онъ приписываетъ всеобщему, идеямъ, вѣчное существованіе, но только внѣміровое; для него идеи имѣютъ только идеальную, по ту сторону міра существующую дѣйствительность, хотя иной разъ онъ и намекаетъ о переходѣ ихъ въ здѣшній міръ посредствомъ участія въ нихъ вещей, *παρουσία*, *κοινωνία*, *μέθεξις*; вообще, хотя Платонъ и признаетъ видимый міръ отраженіемъ, *ὁμοίωμα*, идей, какъ первообразовъ, *παραδείγματα*, но считаетъ его смутнымъ и зыбкимъ отблескомъ міра идей (*τριττὸ τί οἷον τὸ ὄν, ὃν δὲ οὔ*). Кромѣ того, этотъ идеалистическій и трансцендентный реализмъ идей равно приписалъ дѣйствительность всѣмъ возможнымъ идеямъ безъ различія,— идеямъ сходства и несходства, скорости и медленности, какъ и идеѣ человѣка вообще и Сократа въ частности, даже идеямъ стола, постели и имени. Противъ этихъ-то крайностей

Digitized by Google

вооружился Аристотель. Но несправедливо было бы считать его поэтому номиналистомъ; напротивъ, можно сказать, что Аристотель гораздо больше реалистъ, нежели Платонъ. Если Аристотель споритъ противъ платонова реализма идей, то онъ нападаетъ только на ихъ внѣположеніе относительно индивидуальной дѣйствительности [27], и на безразличное олицетвореніе всякой всеобщности, т. е. и случайной наравнѣ съ существенною; и утверждаетъ вопреки Платона, что дѣйствительно-всеобщее существуетъ не внѣ, или подлѣ индивидуумовъ, но въ самыхъ индивидумахъ [28]. А въ такомъ случаѣ онъ вовсе не номиналистъ; напротивъ, какъ реалистъ въ надлежащихъ предѣлахъ, онъ только первый высказалъ, что истинно – реальная дѣйствительность всеобщаго, т. е. форма, или сущность вещи, находится въ самой вещи, *in re*, ἓν κατὰ πολλῶν, вопреки идеалистическому и трансцендентному реализму платоновыхъ идей *ante rem*, ἓν παρὰ τὰ πολλά. Составивъ себѣ строгое, точное понятіе о существенной, субстанціальной дѣйствительности in re, Аристотель не могъ распространять реальность на всякую безъ различія всеобщность, на случайную, какъ и на существенную, но ограничилъ ее родами, γένη, и видами, εἴδη, т. е. своими субстанціями второй степени, δευτέραι οὐσίαι, лежащими въ основаніи субстанцій въ собственномъ смыслѣ, или индивидуальныхъ, πρώτων οὐσίων. Роды и виды, какъ и первыя субстанціи, онъ считалъ всеобщими формами природы, μορφαί, осуществляемыми въ матеріи, ὕλη. Но ему должно было казаться несправедливымъ желаніе — возвысить на степень реальныхъ сущностей случайныя свойства и измѣняющіяся от-

---

[27]) Met. I. 9. πῶς ἂν αἱ ἰδέαι, οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι, χωρὶς εἶδον.

[28]) Ibid. οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν.

Digitized by Google

ношенія индивидуальныхъ предметовъ[29], потому что все то, что въ индивидуальномъ мірѣ есть простая случайность, качество, состояніе или отношеніе, остается тѣмъ же и для міра всеобщностей; и въ мірѣ всеобщностей истинно – субстанціальнымъ есть только то, что составляетъ субстанцію въ мірѣ индивидуальномъ. — Но если всеобщее есть сущность вещи и существуетъ въ самой же вещи, то значитъ, что общее и частное соединены неразрывно, что каждый частный предметъ есть носитель всеобщаго, что каждый индивидумъ извѣстнаго рода есть повтореніе одного и того же роднаго типа, одной и той же формы въ различной только матеріи: мысль, которая даетъ настоящую точку зрѣнія при изученіи произведеній природы.

Форма, какъ субстанція вещи, не есть дѣйствительность покоющаяся и мертвая; напротивъ, она есть энтелехія, есть начало *движенія* и жизни, начало развитія явленій. Въ этомъ движеніи формы дано Аристотелемъ понятіе, которымъ объясняется выходъ сущности въ явленіе, и всѣ его четыре начала вещей суть только разложеніе этого понятія на составные моменты. Слѣдовательно ученіе Аристотеля есть ученіе не только о сущности вещей, но и о появленіи, — есть соединеніе элейскаго начала о неизмѣняемомъ бытіи, воспроизведеннаго Платономъ въ идеяхъ, и гераклитова начала о появленіи. Какъ скоро сущность каждой вещи заключается въ самой вещи и служитъ основаніемъ появленія, началомъ движенія и развитія, то вся совокупность явленій не есть только смутное отраженіе сущностей, или идей, какъ у Платона, но есть живое развитіе внутренняго богатства самой же сущности; и съ другой стороны, если каждое явленіе есть

---

[29]) Ibid. *καὶ ὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων ἴδη γίνεται.*

Digitized by Google

явленіе вѣчной формы, или сущности, то природа не есть только непрерывное теченіе всего, всеобщій процессъ появленія и исчезанія, какъ у Гераклита, но въ самыхъ своихъ превращеніяхъ имѣетъ постоянныя опоры въ тѣхъ формахъ, изъ которыхъ раскрываются явленія. Природа, по Аристотелю, есть постоянное начало бытія и дѣятельное начало развитія въ вещахъ, есть живое, изъ себя развивающееся цѣлое. — Кромѣ того, ученіемъ о совпаденіи движенія и формы Аристотель сдѣлалъ значительный шагъ къ преодолѣнію платонова дуализма. Если появленіе есть выходъ изъ сущности, или, какъ выражается Аристотель, есть переходъ матеріи, какъ возможности, въ дѣйствительность, то противоположность между сущностію (идеей) и явленіемъ, или, что тоже, между формою и матеріею побѣждена по крайней мѣрѣ въ своемъ принципѣ, потому что въ сущности и явленіи, въ матеріи и формѣ оказывается одно и то же бытіе, но только въ различныхъ отношеніяхъ.

Наконецъ, форма есть не только энтелехія, не только движеніе, но и *цѣль*. Цѣль, къ которой стремится возможность, переходящая въ дѣйствительность, есть возможно большее раскрытіе формы, возможно полное развитіе сущности вещи въ явленіи. Итакъ, всякая вещь имѣетъ свою цѣль въ самой себѣ; оттого каждое твореніе такъ совершенно организировано для своей цѣли, съ такою любовію и предусмотрительностію снабжено всѣмъ нужнымъ для его потребностей, для выполненія задачи его жизни; каждое твореніе въ своемъ родѣ и относительно своей цѣли есть доконченное художественное произведеніе. — Уже Сократъ сознавалъ цѣлесообразность вещей; но его телеологія была слишкомъ ограниченна, потому что разсуждала только о пользѣ, какую вещи доставляютъ одна другой, и особенно человѣку; Платонъ лучше понялъ цѣли

Digitized by Google

природы; онъ призналъ ихъ имманентными (заключающимися въ самыхъ вещахъ), но недостаточно выяснилъ ихъ, не указалъ ихъ на самомъ дѣлѣ. Между тѣмъ Аристотель не только призналъ имманентность цѣлей, но и поставилъ себѣ главною задачею въ изслѣдованіи природы раскрыть ея внутреннюю цѣлесообразность. — Съ другой стороны, произведенія природы, по его понятію, совершенно вѣрному, суть не только цѣли сами-по-себѣ, но и *средство* для высшей цѣли, — для постепенно-восходящаго, все болѣе и болѣе совершеннаго развитія міровыхъ формъ. И какъ всякое средство есть матерія относительно своей формы, какъ цѣли, то различіе между ними оказывается относительнымъ: что въ одномъ отношеніи есть форма, осуществленіе возможности, то въ другомъ отношеніи, — именно относительно высшей формы, оказывается матеріею, ея возможностію; все низшее есть *δύναμις* высшаго, а высшее *ἐνέργεια* низшаго. Такъ стихіи суть первоначальныя и наименѣе совершенныя формы природы, суть начатки осуществленія вѣчной и неопредѣленной возможности; открывая собой самое широкое основаніе для дальнѣйшихъ формацій природы, онѣ въ меньшей своей части преобразуются въ минералъ, — и потому относительно минерала составляютъ матерію, какъ минералъ ихъ форму. Минералъ, съ своей стороны, представляя основаніе для дальнѣйшихъ органическихъ развитій, въ меньшей своей части переходитъ въ растеніе, въ которомъ, какъ высшій продуктъ, является живительною силою, или питающею душою; питающая душа есть энтелехія и форма тѣлеснаго вещества, изъ минерала перешедшаго въ организмъ растенія. Но и растительная душа составляетъ матерію относительно жизни животнаго. Высшій продуктъ въ животномъ есть душа ощущающая, но она развивается изъ души растительной, какъ ея энергія и высшая

Digitized by Google

форма; она вноситъ начало животное въ растеніе, переходное въ животный организмъ. Изъ этого животнаго начала, изъ этой ощущающей души развивается опять, какъ изъ своей матеріи, страдательный умъ человѣка, какъ ея энергія и высшая форма, и вноситъ человѣчность въ животную природу, переходную въ человѣка; но высочайшій продуктъ въ человѣкѣ и во всей природѣ есть духъ, или разумъ дѣятельный, для котораго служитъ матеріею разумъ страдательный, и который, какъ его энергія и высшая форма и вмѣстѣ съ тѣмъ божественное начало, привходитъ, однакожъ, извнѣ и сообщаетъ человѣческой душѣ характеръ божественности. Наконецъ, подъ вліяніемъ дѣятельнаго разума въ человѣческой душѣ начинается новый, идеальный процессъ постепеннаго развитія умственнаго и нравственнаго. — Такъ совершается въ природѣ постепенное преобразованіе матеріи въ форму и низшихъ формъ все въ высшія и высшія формы! Это есть главная мысль, положенная Аристотелемъ въ основаніе міровоззрѣнія, найденная имъ посредствомъ аналитическаго наблюденія надъ природою, — мысль, которая и въ наше время все болѣе и болѣе оправдывается фактами въ естественныхъ наукахъ и составляетъ самую важную и интересную въ нихъ сторону.

Но чтожъ такое самая форма, или то, что есть самаго существеннаго въ вещахъ, и что начиная отъ низшихъ ступеней восходитъ все къ высшимъ и высшимъ произведеніямъ природы, всюду возбуждая и поддерживая жизнь и поставляя само себя цѣлію всего этого прогрессивнаго движенія? Хотя форма развивается въ матеріи, однакожъ сама она не есть матерія, потому что не только отлична отъ нея, но и столько же вѣчна, какъ и матерія. Форма, говоритъ Аристотель, есть понятіе, εἶδος, λόγος; и притомъ, это понятіе не отвлечен-

Digitized by Google

ное и мертвое, а субстанціальное, *οὐσία*, начало движенія и жизни. Но такое понятіе, которое есть не только бытіе, но и начало жизни, есть понятіе Божественное, тѣмъ болѣе, что и самъ Богъ, по разумѣнію Аристотеля, есть не только чистая мысль, или форма, но и форма формъ, такъ-какъ міровыя формы составляютъ содержаніе безусловнаго мышленія. Понимаемая въ такомъ смыслѣ, форма Аристотеля есть то же, что платонова идея, именно идея Божественная, творящая; а въ такомъ случаѣ, ученіемъ Аристотеля о формахъ не опровергается, а только дополняется идеологія Платона. Платоновы идеи, какъ система Божественныхъ понятій, какъ первообразы міротворенія, существуютъ *ante rem*, предшествуютъ явленіямъ; а формы Аристотеля, или творящія Божественныя понятія, существуютъ не только ante rem, какъ вѣчное содержаніе божественныхъ мыслей, но и *in re*, въ самыхъ вещахъ, какъ ихъ сущность, движущее начало и цѣль. — Съ этой точки зрѣнія, и цѣлесообразность природы представляется въ иномъ видѣ. Каждое произведеніе природы есть цѣль самого себя потому, что каждое есть носитель не просто общей сущности, но и божественной творящей идеи; и если низшія произведенія, будучи сами себѣ цѣлію, суть въ то же время средства къ дальнѣйшему и болѣе полному и совершенному развитію формы, то это значитъ, что божественное только мало-по-малу проявляется въ мірѣ, постепенно овладѣвая матеріей. Каждое произведеніе природы имѣетъ свое значеніе потому, что каждое изъ нихъ есть необходимый, составной членъ въ постепенномъ развитіи творящихъ идей, и на всякой степени развитія болѣе или менѣе участвуетъ въ ихъ совершенствѣ; но всеобщая цѣль земныхъ вещей есть прогрессивное движеніе къ безусловно-чистой формѣ, непрерывное возвышеніе къ божественному Добру. Въ участіи тва-

Digitized by Google

рей въ этой всеобщей цѣли творенія лежитъ основаніе единства и внутренней ихъ связи: всѣ они составляютъ одну систему природы; потому, что всѣ творятся по одному неизмѣнному плану, въ непрерывной послѣдовательности, для осуществленія одной цѣли, и относятся одни къ другимъ, какъ взаимно дополняющіе себя члены органическаго развитія одной божественной идеи. — Уже одинъ этотъ образъ воззрѣнія на природу долженъ убѣдить каждаго, что Аристотель далеко не былъ эмпирикомъ въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, что при всей своей склонности и любви къ опытному изученію природы, онъ и изъ опытныхъ данныхъ, посредствомъ глубокаго ихъ анализа, извлекалъ мысли самыя спекулятивныя!

Цѣлесообразность природы и постепенное восхожденіе въ ней формъ отъ низшихъ къ высшимъ указаны Аристотелемъ только относительно одной ея части, — земли съ ея существами; въ небесныхъ же сферахъ принято имъ обратное отношеніе, — нисходящее отъ болѣе совершеннаго къ менѣе совершенному, такъ что въ небесныхъ сферахъ творящія формы или идеи какъ бы постепенно отпадаютъ отъ безусловной формы, отъ божественнаго мышленія и, дошедши до крайняго предѣла въ земныхъ стихіяхъ, начинаютъ отсюда процессъ восхожденія, пока въ человѣческой душѣ снова не встрѣтятся съ чистою божественною формою, съ дѣятельнымъ разумомъ, подъ вліяніемъ котораго начинается новый процессъ идеальнаго, и потому безконечнаго развитія, если не въ каждомъ порознь человѣкѣ, то въ цѣломъ человѣчествѣ. Притомъ, въ земномъ восхожденіи формъ не все происходитъ сообразно съ цѣлію; такъ-какъ форма соединяется здѣсь съ матеріею, а матерія есть начало случайности и необходимости, то движеніе формы встрѣчаетъ сопротивленіе себѣ въ матеріи; отсюда — ненормальныя произведенія природы, ея промахи; от-

Digitized by Google

сюда — разрушеніе и прехожденіе органическихъ индивидуумовъ, въ которыхъ матерія, на время побѣжденная формою, освобождается изъ-подъ ея власти, пока снова не будетъ пересилена формою, которая, развившись однажды, постоянно сохраняется, какъ неизмѣнный родовой типъ. Такимъ образомъ, земная природа представляетъ зрѣлище борьбы между двумя, равно исконными началами, — матеріею и формою, и очень медленной и неполной побѣды формы надъ матеріею; и слѣдовательно здѣсь снова обнаруживается тотъ дуализмъ явленія и идеи, или матеріи и формы, изъ-за котораго ратовалъ Аристотель противъ Платона и который, по видимому, былъ имъ пересиленъ сближеніемъ матеріи и формы, какъ возможности и дѣйствительности!

Въ частномъ разсмотрѣніи природы Аристотель обращаетъ особенное вниманіе на движеніе, изслѣдываетъ вопросъ о пространствѣ и времени, опредѣляетъ числю и свойство стихій и наконецъ объясняетъ порядокъ міроустройства. Его изслѣдованія и въ этомъ случаѣ, какъ и всегда, запечатлѣны глубокомысліемъ; онъ имѣлъ терпѣніе пересмотрѣть всѣ представленія и вопросы, сюда относящіеся, чтобы изъ опытныхъ данныхъ возвыситься къ умозрѣнію.

Аристотель начинаетъ изученіе природы изслѣдываніемъ *движенія*, потому, что оно есть переходъ отъ возможности къ дѣйствительному появленію вещей. Онъ обращаетъ здѣсь вниманіе на движеніе механическое и различая въ немъ нѣсколько видовъ, сводитъ ихъ къ движенію мѣстному, *φορά*; но это не значитъ, будто явленіе вещей онъ хочетъ объяснять механическими законами; напротивъ, Физика его есть совершенно *динамическая*, производящая явленія природы изъ внутренней ея силы; и мы уже видѣли, что эта внутренняя сила есть форма, которая, не только какъ сущность, воз-

Digitized by Google

водитъ возможность къ дѣйствительности, но и какъ цѣль, движетъ явленіе къ возможно большему его развитію. Физика Аристотеля, какъ динамическая, противоположна демокритовой атомистикѣ, которую онъ и опровергаетъ при всѣхъ удобныхъ случаяхъ. Мѣстнымъ движеніемъ только внѣшно условливается всякое измѣненіе; внутренно же природа животворится творящими силами, и потому все въ ней проникнуто жизнію [30].

Условіе движенія есть *пространство и время;* потому что внѣ ихъ движеніе невозможно. — Въ понятіяхъ Аристотеля о пространствѣ, особенно времени, нѣкоторые хотятъ видѣть начатки субъективно-идеалистическаго взгляда, развитаго въ наше время Кантомъ; но такому взгляду рѣшительно противорѣчитъ характеръ аристотелева ученія. Пространство и время онъ разсматриваетъ еще не вполнѣ отвлеченно отъ пространственнаго и временнаго предмета. Правда, что онъ уже не такъ объективенъ, какъ Платонъ, у котораго пространство совпадаетъ съ субстратомъ матеріальнаго бытія, а время съ движеніемъ звѣздъ, однакожъ, метафизическое понятіе о пространствѣ и времени онъ еще не отличалъ рѣзко отъ физическаго. Такъ пространства онъ не можетъ мыслить безъ различій мѣста — »вверху, внизу« — и безъ происходящихъ отсюда разностей »легкаго и тяжелаго;« и пространственное бытіе въ собственномъ смыслѣ онъ приписываетъ только тому, что на самомъ дѣлѣ окружено другимъ тѣломъ, отъ него отличнымъ; поэтому онъ полагаетъ, что не только внѣ міра нѣтъ пространства, но что и однородныя части непрерывно-связнаго тѣла существуютъ въ пространствѣ только по возможности, въ дѣйствительности же находились бы въ про-

---

30) De gener. anim. III. 11. *πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

Digitized by Google

странствѣ только по отторженіи отъ своего цѣлаго. Подобнымъ образомъ онъ понимаетъ и время: какъ пространство не существуетъ безъ того, что наполняетъ пространство, такъ и время, будучи числомъ движенія, не существуетъ безъ движенія и безъ исчисляющаго субъекта.

Первое осуществленіе возможности, переходящей въ дѣйствительность, суть *стихіи*, которыя составляютъ основаніе для всего дальнѣйшаго процесса мірообразованія. Число и различіе стихій Аристотель выводитъ не только субъективно, какъ и Платонъ, на основаніи нашего ощущенія, но и объективно — изъ основныхъ разностей движенія. Такъ-какъ матерія есть начало противоположности, то и въ движеніи, возбуждающемъ ее къ дѣйствительности, должна обнаруживаться первоначальная противоположность, и она выражается, по Аристотелю, движеніемъ къ окружности и къ ея средоточію, чѣмъ и опредѣляются разности стихій. Признавъ такимъ образомъ коренныя качественныя противоположности въ стихіяхъ, онъ опровергаетъ выводъ ихъ изъ одного количественнаго различія величины, какъ у Демокрита, — изъ математическихъ фигуръ, какъ у Платона, или просто изъ количественнаго разжиженія и сгущенія одной первоматеріи, какъ думали философы іонійскіе. Надо также замѣтить, что Аристотель не имѣлъ того понятія о стихіяхъ, какое приписываютъ ему нѣкоторые историки Философіи, наприм. Риттеръ, что стихія есть тѣло »простое;« стихіи, по его понятію, не только взаимо-сторонно дѣйствуютъ другъ на друга и разнообразно соединяются въ опредѣленныхъ тѣлахъ, но и переходятъ однѣ въ другія, а такое превращеніе было бы въ нихъ невозможно при ихъ простотѣ.

Отъ различія и расположенія стихій зависитъ извѣстный распорядокъ *міроустройства:* земля, какъ самая тяжелая

Digitized by Google

стихія, въ видѣ шара, занимаетъ средоточіе вселенной, вокругъ котораго прочія стихіи расположены также шаровидно. И къ міроустройству Аристотель приложилъ свои коренныя понятія о матеріи и формѣ, а потому, не смотря на однообразіе этого устройства, раздѣлилъ міръ на здѣшній, въ соотвѣтствіе матеріи, и по ту сторону, въ соотвѣтствіе формѣ; слѣдовательно и здѣсь повторился дуализмъ матеріи и формы.

Если небесное есть форма относительно земнаго, то значитъ, что земля должна мало-по-малу приближаться къ совершенству небеснаго; и мы видѣли, что Аристотель дѣйствительно разсматриваетъ земные процессы цѣлесообразно, въ *постепенномъ восхожденіи и развитіи ихъ формъ*. Уже стихіи имѣютъ своего рода форму, и слѣдовательно начатки жизни; но разнообразно слагаясь въ органическія тѣла, онѣ представляютъ собой средства для развитія растительной жизни, растенія — для развитія жизни животной, а животныя — человѣческой, разумной. Аристотель отдѣльно разсуждаетъ о растеніяхъ (въ сочин. *περὶ φυτῶν*) и отдѣльно о животныхъ, во многихъ сочиненіяхъ, особенно въ своей »Исторіи животныхъ,« которая содержитъ въ себѣ не только естественную Исторію, но и физіологическія и анатомическія наблюденія. Но мы не будемъ здѣсь пересматривать его ученія о растеніяхъ и животныхъ, довольствуясь только главною его идеей, уже объясненной выше, о постепенномъ, цѣлесообразномъ развитіи органической природы, и остановимъ свое вниманіе только на послѣднемъ звенѣ этого развитія,— на человѣческой душѣ.

Въ ученіи Аристотеля *о душѣ* не должно искать метафизики души; метафизическое ученіе предполагаетъ душу, какъ нѣчто готовое, какъ вещь, и разсуждаетъ, что это за вещь, — проста ли она, или сложна и т. п.? — Такими от-

Digitized by Google

вдеченными понятіями не занимается конкретно-спекулятивный духъ Аристотеля, а обращаетъ особенное вниманіе на способъ развитія и дѣятельности души.

Мы видѣли, что душа вообще, по его понятію, есть сущность, движущее начало и цѣль физическаго, и притомъ органическаго тѣла; это же понятіе прилагается и къ человѣческой душѣ; она находится въ такомъ же отношеніи къ тѣлу, какъ форма къ метеріи; а потому самый вопросъ о тождествѣ души и тѣла Аристотелю кажется неумѣстнымъ; поэтому же онъ опровергаетъ не только мнѣніе матеріалистовъ, будто душа есть матерія или тѣло, но и опредѣленіе Пиѳагорейцевъ, что она есть само себя движущее число, такъ-какъ по Аристотелю, она есть только исходный пунктъ и цѣль движенія, но сама не находится въ движеніи; даже такія явленія, какъ гнѣвъ, состраданіе и т. п. суть движенія не души, а человѣка посредствомъ души.

***Развитіе души*** понимается Аристотелемъ въ различныхъ отношеніяхъ: она развивается генетически, возвышаясь отъ растительной природы къ животной и отъ животной — къ человѣческой; за тѣмъ въ человѣческой душѣ совершается процессъ психическаго развитія, когда изъ низшихъ ея способностей постепенно развиваются высшія, какъ форма изъ своей матеріи; но все это разнообразіе души, происходящее отъ ея генетическаго и психическаго развитія, составляетъ не части ея, какъ училъ Платонъ, но только ступени развитія, которыя внутренно суть одно. Это постепенное развитіе душевной жизни прерывается только въ одномъ пунктѣ, — въ появленіи разума; потому что, тогда какъ всѣ прочія силы ея развиваются одна изъ другой, разумъ не есть форма развитія общаго психическаго начала, но есть новое, небесное начало, есть божественное въ человѣкѣ и привходитъ къ нему

Digitized by Google

свнѣ. — Такое понятіе о разумѣ необходимо было въ ученіи Аристотеля, потому что разуму, какъ чистой формѣ, не свойственно развитіе изъ возможности къ дѣйствительности; онъ самъ есть та дѣйствительность, къ которой постепенно движется возможность всей земной природы. Но такой взглядъ на отношеніе дѣятельнаго разума къ остальной человѣческой душѣ, хотя совершенно согласенъ съ общимъ духомъ аристотелева ученія, едва ли можетъ совмѣщаться съ понятіемъ о единствѣ душевной жизни. Правда, что и дѣятельный разумъ Аристотель поставляетъ въ извѣстномъ отношеніи къ остальнымъ отправленіямъ человѣческой души, но и въ этомъ случаѣ объясняется не единство ихъ сущности, а только совмѣстность ихъ дѣятельности.

Вмѣстѣ съ психологическимъ развитіемъ души, въ ней происходитъ еще подъ вліяніемъ разума постепенное *развитіе ея дѣятельности;* и какъ разумъ есть теоретическій и практическій, то и развитіе это бываетъ *теоретическое*— въ наукѣ, и *практическое* — въ сферѣ нравственной дѣятельности. Содержаніемъ науки есть знаніе всеобщаго и необходимаго: гдѣ же и какъ почерпается это знаніе? Всякое познаніе, по Аристотелю, начинается съ чувственнаго наблюденія, съ познанія того, что достовѣрнѣе для насъ. Въ чувственномъ наблюденіи, говоритъ онъ, воспринимается форма предмета, безъ матеріи, подобно тому, какъ воскъ принимаетъ только знакъ золотой печати, ея форму, а не самое золото. Это сравненіе, худо понятое, подало нѣкоторымъ поводъ признать Аристотеля сенсуалистомъ, для котораго познаніе есть тольно страдательное отраженіе предмета въ душѣ; но Аристотель слишкомъ далекъ отъ такого механическаго объясненія процесса познанія; конечно, принятіе душою формы есть съ одной стороны страдательное ея состояніе, но съ другой—это



Digitized by Google

есть и состояніе дѣятельное, потому что душа, принявъ форму предмета въ свою субстанцію, уподобляетъ ее себѣ и нѣкоторымъ образомъ саму себя дѣлаетъ тѣмъ, что ею наблюдается. Чрезъ повтореніе наблюденій извѣстнаго круга образы предметовъ сами собою обобщаются въ памяти, и кромѣ того, пріемомъ наведенія душа сознательно доискивается общаго въ частномъ. Но общее, полученное наведеніемъ, есть общее относительное и частное; оно относится къ кругу тѣхъ же чувственныхъ предметовъ, изъ которыхъ извлечено, и выражаетъ только существованіе чего-либо вообще, но не объясняетъ, какъ и почему оно существуетъ. Всеобщее безусловное, какъ само-по-себѣ достовѣрное, почерпается изъ разума, какъ думалъ и Платонъ: но какъ возникаетъ оно въ разумѣ? Платонъ училъ, что общія понятія, или идеи предопытно существуютъ въ душѣ, безъ ея сознанія, и пробуждаются въ ней чрезъ воспоминаніе; но Аристотель отвергаетъ такое объясненіе, какъ несогласное съ природою души. Правда, что и по его понятію, душа есть *мѣсто идей*, τόπος εἰδῶν; но эти идеи не существуютъ на самомъ дѣлѣ прежде дѣйствительнаго объ нихъ мышленія; онѣ существуютъ лишь въ возможности; а потому и разумъ, говоритъ Аристотель, есть какъ бы книга, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, на листахъ которой ничего еще не написано. Но это не значитъ, будто разумъ, по Аристотелю, — какъ нѣкоторые ложно объясняютъ это сравненіе, — есть *tabula rasa*, на которой мысли должны быть написаны внѣшними предметами. Это сравненіе выражаетъ только то, что разумъ имѣетъ содержаніе только тогда, когда дѣйствительно мыслитъ его. Безъ дѣйствительнаго мышленія разумъ есть только возможность, только разумъ страдательный; лишь дѣйствительное мышленіе есть разумъ дѣятельный. Но разумъ дѣятельный, νοῦς, есть внѣ-

Digitized by Google

стѣ и уразумѣваемое, νοητὸς; такъ-какъ онъ чуждъ матеріи, то мыслящее (субъективное) въ немъ есть тоже, что и мыслимое (объективное); онъ мыслитъ самого себя; его мышленіе есть самоуглубленіе; а потому и знаніе всеобщаго въ дѣятельномъ разумѣ есть его самосознаніе. Какое-жъ участіе принимаетъ опытное познаніе въ этомъ самосознаніи разума? Въ какомъ отношеніи оно необходимо для него? Обобщенное опытное познаніе представляетъ духу мысленный образъ вещи, или шему, φάντασμα, которая подаетъ ему поводъ, возбуждаетъ его къ дѣйствительному углубленію въ себя и самомышленію; безъ этого возбужденія къ познанію, какъ и безъ самоуглубленія, нѣтъ дѣйствительнаго познанія. Итакъ, разумъ теоретически развивается и пріобрѣтаетъ знаніе всеобщаго по мѣрѣ того, какъ возбуждаемый чувственными наблюденіями, углубляется въ самого себя и приходитъ къ самосознанію. И съ другой стороны, такъ-какъ дѣятельный разумъ есть нѣчто извнѣ привходящее въ человѣческую душу, есть нѣчто божественное въ ней, то значитъ, что человѣкъ пріобрѣтаетъ истину, познаетъ безусловно-всеобщее и само-по-себѣ достовѣрное только чрезъ Бога и созерцая въ Богѣ; слѣдовательно и постепенное развитіе въ насъ науки есть не только постепенное саморазвитіе и самосознаніе разума, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и дѣло въ насъ божественное. Оттого, и умственное созерцаніе, θεωρία, само-по-себѣ есть высочайшее наслажденіе духа, которое наиболѣе уподобляетъ человѣка Богу. — Но, при всемъ величіи этого взгляда на теоретическое развитіе разума, и здѣсь представляется то же затрудненіе, какое мы видѣли при разсмотрѣніи психологическаго развитія способностей; а именно, если разумъ, какъ чистая дѣятельность, существующая безъ матеріи, есть вмѣстѣ и уразумѣваемое, то за чѣмъ его отношеніе къ внѣшнимъ предметамъ, хотя



Digitized by Google

бы-то посредственное? Если онъ по самой своей сущности отдѣленъ отъ тѣла и всѣхъ тѣлесныхъ отправленій, то за чѣмъ онъ опять нуждается въ нихъ до того, что мышленіе его невозможно безъ соотвѣтственной дѣятельности чувственной души?

Эта неудовлетворительность въ объясненіи отношенія между высшею и низшею стороною души еще очевиднѣе въ рѣшеніи вопросовъ о ея происхожденіи, свободѣ и личномъ существованіи въ будущей жизни.

Относительно *происхожденія души* отвѣтъ Аристотеля двоится. Такъ-какъ душа есть энтелехія тѣла, то она не можетъ существовать безъ него, какъ и тѣло безъ души; слѣдовательно и происхожденіе ихъ должно быть совмѣстное; но съ другой стороны, такъ-какъ разуму не свойственно ни появленіе, ни страданіе, то въ этомъ отношеніи душа не происходитъ. Впрочемъ, это относится къ разуму только дѣятельному: чтожъ сказать о страдательномъ? Страдательный разумъ не происходитъ вмѣстѣ съ неразумною частію души, потому что онъ, какъ и разумъ вообще, не имѣетъ никакого тѣлеснаго органа; но нельзя сказать, что онъ и не происходитъ, такъ-какъ онъ изъ возможности переходитъ въ дѣйствительность. Если допустимъ, что онъ происходитъ чрезъ соединеніе дѣятельнаго разума съ чувственною душою и тѣломъ, то и въ такомъ случаѣ, конечно, не устранится то противорѣчіе, къ которому вообще ведетъ понятіе о страдательномъ разумѣ.

Мысли Аристотеля, приведенныя нами въ своемъ мѣстѣ, относительно *безсмертія души*, ясно показываютъ, что у него не можетъ быть и рѣчи о личномъ существованіи души по смерти тѣла. Только дѣятельный разумъ безсмертенъ; но онъ есть нѣчто всеобщее и божественное, а не индивидуаль-



Digitized by Google

ное и человѣческое. Слѣдовательно и въ этомъ отношеніи мы встрѣчаемъ у Аристотеля дуализмъ, именно — распаденіе души на смертную и безсмертную часть; а вмѣстѣ съ тѣмъ убѣждаемся, что онъ, — впрочемъ, какъ и вся древность, — не имѣлъ глубокаго понятія о личности человѣка, которая есть единство всей душевной дѣятельности [31].

Подобнаго рода дуализмъ встрѣчается и въ изслѣдованіи *о свободномъ самоопредѣленіи* лица. Аристотель вездѣ предполагаетъ свободу воли въ смыслѣ свободнаго выбора. Но при этомъ онъ не только не доказываетъ возможности такой свободы, и не чувствуетъ трудности этого вопроса, которая возбуждена уже Стоиками и вполнѣ сознана только въ христіанской наукѣ, — но приходитъ въ замѣшательство при задачѣ — опредѣлить психологическое мѣсто и сущность воли. Разумъ опредѣляетъ волю, но самъ-по-себѣ онъ есть дѣятельность теоретическая, а не практическая; движеніе и дѣйствованіе происходитъ только отъ пожеланія, ὄρεξις, а пожеланіе отъ воображенія; однакожъ сущности воли нельзя искать единственно и въ пожеланіи, потому что воля имѣетъ силу преодолѣвать его. Такимъ образомъ трудно опредѣлить, куда относится воля.

---

[31]) Тѣ, которые хотятъ приписать Аристотелю ученіе о личномъ безсмертіи души, ссылаются на нѣкоторыя мѣста утраченнаго разговора Эвдемъ; но эти мѣста (см. Cic. de divin. I. 25; Plut. Cons. ad Apoll. 27, и отрывокъ у Секста Эмпир. adv. Mathem. IX. 20) не могутъ служить доказательствомъ предполагаемаго въ нихъ понятія; потому что неизвѣстно, въ какомъ смыслѣ и тонѣ все это сказано было у Аристотеля. Между тѣмъ, изъ всей совокупности его ученія слѣдуетъ, что онъ не думалъ о безсмертіи индивидуальномъ и что только всеобщему разуму приписывалъ вѣчное существованіе и безсмертную сущность въ Богѣ.

Digitized by Google

Но не смотря на эти недостатки аристотелева ученія о душѣ, нельзя не согласиться, что Психологія получила въ немъ значительный успѣхъ. Аристотель не только началъ первый разрабатывать эту науку, какъ отдѣльную отрасль Философіи, но первый также опредѣлилъ душу, какъ энтелехію тѣла, далъ философско-правильное понятіе о ея сущности и отношеніи къ тѣлу, и основное понятіе всякой истинной и живой науки о душѣ, понятіе развитія, приложилъ къ ней весьма удачно; и если онъ не успѣлъ довести это понятіе до его послѣдняго предѣла, если оставилъ между всеобщею и индивидуальною стороною души непроходимую пропасть, то и за это вознаграждаетъ насъ величественная мысль, къ которой онъ самъ сводитъ результаты всей своей Психологіи, мысль о душѣ, какъ микрокосмѣ. Душа, говоритъ онъ, есть, нѣкоторымъ образомъ, все существующее [32]; потому что способность чувственнаго наблюденія есть сама-по-себѣ наблюдаемое, а разумъ — мыслимое [33]; наблюдаемое есть форма чувственнаго явленія, мыслимое — есть форма формъ [34]. Мысль эта у Аристотеля, конечно, еще не довольно сильна для того, чтобы человѣческій духъ рѣшительно признать высшимъ относительно всей природы, — потому что звѣзды гораздо божественнѣе по своей сущности, чѣмъ человѣкъ; и однакожъ, она уже близка къ этой цѣли и къ безусловному самосознанію духа.

Развитіе *практической дѣятельности* души, въ жизни частной и общественной, изображается въ Этикѣ и Политикѣ.

---

[32]) De anim. III. 8. *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.*

[33]) Ibid. *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.*

[34]) Ibid. *ὁ νοῦς εἶδος (ἐστὶν) εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.*

Digitized by Google

Развитіе это состоитъ въ томъ, что воля, по свободной рѣшимости, мало-по-малу подчиняетъ неразумныя желанія человѣка разуму, который, въ каждомъ данномъ случаѣ, опредѣляетъ надлежащую мѣру дѣйствованія, и еще болѣе въ томъ, что эта свободная рѣшимость постепенно переходитъ въ навыкъ, вырабатывается въ нравственный характеръ, который самъ-по-себѣ есть источникъ человѣческаго счастія. При такомъ понятіи о нравственномъ дѣйствованіи, Этика Аристотеля отличается отъ нравственнаго ученія Сократа и Платона, какъ дальнѣйшее его развитіе.

Сократъ, болѣе склонный къ Діалектикѣ, чѣмъ Физикѣ, искалъ начала всей нравственности въ одной Діалектикѣ; оттого добродѣтель, по его понятію, основывается на разумѣ и есть знаніе. Но уже Платонъ кромѣ мудрости признаетъ необходимыми сторонами добродѣтели мужество и умѣренность, которыхъ корень заключается въ сердцѣ, а не въ разумѣ. Въ этомъ же направленіи Аристотель подвинулся далѣе, и началомъ добродѣтели призналъ не разумъ, а естественное возбужденіе и страстныя состоянія души, *πάθη*. Разумъ есть то, что даетъ форму нравственному дѣянію, но его матерію составляютъ естественныя влеченія сердца; они инстинктивны и безсознательны, но разумъ сообщаетъ имъ моральное значеніе, — сознательность и разумность. Кромѣ того, Сократъ, слившій сущность добродѣтели съ знаніемъ, естественно долженъ былъ производить всѣ нравственные недостатки изъ незнанія; и какъ незнаніе не произвольно, потому что невѣжой никто не хочетъ быть по доброй воли, то отсюда онъ пришелъ къ заключенію, что злые бываютъ злыми невольно; изъ чего уже само-собою вытекало дальнѣйшее слѣдствіе, что проступки человѣка не заслуживаютъ осужденія. Аристотель вполнѣ сознаетъ всю недостаточность такого взгляда; каждый человѣкъ,

Digitized by Google

по его понятію, есть виновникъ своихъ поступковъ по причинѣ способности самоопредѣленія. Но способность нравственнаго самоопредѣленія заключается не въ одномъ только знаніи; потому что и самое правильное знаніе того, что должно и что не должно дѣлать, можетъ оставаться отвлеченнымъ, безъ примѣненія къ дѣлу. Истинный движитель нравственнаго дѣйствованія есть воля, или способность свободнаго выбора, по причинѣ котораго и поступки человѣка подлежатъ вмѣненію. Такимъ образомъ Аристотель къ формальному началу Сократа присоединилъ еще матеріальное и движущее начало нравственныхъ дѣяній.

Съ другой стороны, по ученію Платона, нравственное дѣйствованіе есть дѣйствованіе по идеямъ и идеаламъ; это есть преобразованіе по нимъ внутренней и внѣшней жизни во всѣхъ ея отношеніяхъ, такъ, чтобы она была истиннымъ, добрымъ и прекраснымъ художественнымъ произведеніемъ. Платоновъ мудрецъ, полный мужества и надеждъ, идетъ на встрѣчу жизни съ своими идеями и идеалами, чтобъ и во внѣшности все преобразовать по нимъ и уподобить имъ. Такихъ идеаловъ мы не встрѣчаемъ у Аристотеля. Онъ старается прежде всего постигнуть сущность вещей и природу человѣка, а за тѣмъ, сообразно съ этимъ понятіемъ устроить и жизнь; если нужна норма для нравственной дѣятельности, то онъ предоставляетъ здравому человѣческому разуму въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣлить надлежащую, благоразумную мѣру дѣйствованія такъ, чтобы въ ней не было никакихъ крайностей, — ни излишества, ни недостатка. Здѣсь нѣтъ юношескихъ восторговъ и увлеченій, но есть спокойное и зрѣлое взвѣшиваніе и обдумываніе каждаго преднамѣреннаго поступка. Впрочемъ, не смотря на это отсутствіе идеаловъ, Этика Аристотеля не есть ученіе безъидейное, требованіе лишь

Digitized by Google

практическаго, житейскаго благоразумія. Такъ – какъ форма дѣятельности опредѣляется разумомъ, а разумъ есть божественное въ человѣкѣ, то и у Аристотеля жизнь должна быть направляема по требованіямъ божественной идеи. Въ сущности, Платонъ и Аристотель требуютъ одного и того же, — дѣйствовать согласно съ божественною идеей; главное же отличіе между ними состоитъ здѣсь въ томъ, что идея Платона, какъ въ мірѣ вообще, такъ и въ мірѣ нравственномъ, есть нѣчто существующее по ту сторону явленій, нѣчто трансцендентное, слишкомъ отъ насъ удаленное и недостижимое для насъ, и потому чрезъ мѣру идеальное; между тѣмъ у Аристотеля — какъ сущность вещей заключается въ самыхъ же вещахъ, такъ и норма нравственной дѣятельности находится въ самомъ же человѣкѣ, въ его разумѣ. Аристотель въ спокойномъ размышленіи своемъ приблизилъ къ человѣку то, что Платонъ въ своемъ энтузіазмѣ слишкомъ далеко отодвинулъ отъ него. — Таково же отличіе Аристотеля отъ Платона и относительно цѣли нравственнаго дѣйствованія. Цѣль эта, по Платону, есть идея добра вообще, добро въ его метафизической всеобщности; а Аристотель думаетъ, что цѣль эта есть наше человѣческое, опредѣленное добро, *πρακτικὸν ἀγαθόν*, именно, наше счастіе; счастіе же, по его понятію, состоитъ какъ въ теоретической, такъ и въ практической дѣятельности души; къ счастію относится и удовольствіе; а наконецъ, для полнаго человѣческаго счастія требуются и нѣкоторыя внѣшнія блага. Понятіемъ о счастіи и отношеніемъ его къ добродѣтели болѣе или менѣе опредѣляется чистота самаго ученія нравственнаго: въ какомъ же отношеніи поставляетъ Аристотель составныя стороны счастія? Чему даетъ первенство и преимущество? — Что самое главное и существенное въ счастіи есть теоретическая и практическая дѣ-

Digitized by Google

ятельность, это довольно часто говоритъ самъ Аристотель,— при чемъ, какъ мы видѣли, дѣятельность теоретическую, или умозрительную, θεωρία, считаетъ блаженствомъ лишь божественнымъ, а собственно человѣческимъ благомъ признаетъ нравственную дѣятельность, или добродѣтель. Что касается отношенія дѣятельности къ удовольствію, то и въ этомъ случаѣ онъ выражается о преимуществѣ первой надъ послѣднимъ такъ опредѣлительно, какъ только можно этого желать. Жизнь, посвященная лишь удовольствію, казалась ему недостойною человѣка; удовольствіе должно быть не цѣлію и побужденіемъ нашей дѣятельности, но только необходимымъ слѣдствіемъ нравственнаго дѣйствованія; гдѣ добродѣтель и удовольствіе несоединимы, тамъ безусловно должно предпочитать добродѣтель безъ удовольствія удовольствію безъ добродѣтели. Стало быть и съ этой стороны, хотя Аристотель и споритъ противъ понятія Платона объ удовольствіи, чистота его Этики не подлежитъ упреку. По видимому, скорѣй всего заслуживаетъ упрека его понятіе о внѣшнихъ благахъ, такъ какъ здѣсь онъ поставилъ человѣка въ зависимости отъ чисто естественныхъ и случайныхъ преимуществъ. Но и внѣшнихъ благъ онъ требуетъ только въ той мѣрѣ, въ какой они суть необходимыя условія нравственнаго дѣйствованія,— въ чемъ онъ и правъ. Итакъ и относительно цѣли дѣйствованія, Аристотель, хотя вмѣсто идеальнаго платонова блага ищетъ блага человѣческаго, не уступаетъ однакожъ своему наставнику въ чистотѣ нравственнаго ученія. Недостатокъ аристотелева ученія о счастіи скорѣе замѣтенъ съ формальной стороны, потому что составныя стороны счастія не выведены здѣсь изъ одного основнаго понятія, а взяты порознь, каждая сама-по-себѣ.

Тотъ же недостатокъ виденъ и въ изслѣдованіи частныхъ

Digitized by Google

добродѣтелей. Сократъ училъ, что добродѣтель только одна, именно мудрость. Платонъ, по тремъ частямъ души и ихъ соотношенію, призналъ четыре основныя добродѣтели; а Аристотель думалъ, что частныхъ добродѣтелей есть множество. Но какъ скоро цѣль нравственнаго дѣйствованія онъ указалъ въ счастіи, то надлежало ожидать, что всѣ частныя добродѣтели, какъ необходимыя средства къ достиженію этой цѣли, будутъ выведены имъ изъ самаго понятія объ этой цѣли; и однакожъ онъ не сдѣлалъ этого; да и нельзя было сдѣлать такого вывода по самому распорядку его Этики, потому что, хотя онъ начинаетъ вопросомъ о счастіи, однако послѣ общихъ и чисто-формальныхъ опредѣленій оставляетъ его и возвращается къ подробному его разсмотрѣнію уже въ заключеніи, послѣ разсужденія о добродѣтеляхъ; но и это разсужденіе ведено безъ строгаго аналитическаго пріема такъ, что и эта часть его Этики, хотя содержитъ въ себѣ множество тонкихъ и превосходныхъ наблюденій и замѣчаній, однакожъ, относительно научной формы, рѣшительно небрежна. Наконецъ, и у Аристотеля нѣтъ еще полнаго ученія объ обязанностяхъ къ самому себѣ; такого рода ученіе предполагаетъ уже болѣе рѣшительное углубленіе субъекта въ самого себя, а Аристотель, хотя отдѣльнымъ изложеніемъ Этики положилъ уже тому начало, однако въ цѣломъ еще не отрѣшился отъ древняго способа воззрѣнія, для котораго нравственная дѣятельность сливается съ жизнію политическою; и оттого Политика у Аристотеля составляетъ продолженіе и дополненіе Этики.

*Государство*, по ученію Аристотеля, какъ и по мыслямъ Платона и всего греческаго народа, есть осуществленіе нравственности въ большихъ размѣрахъ, есть возможно-полное выраженіе человѣческой дѣятельности. Поэтому у Аристотеля, какъ и у Платона, нравственная и политическая

Digitized by Google

добродѣтель, добродѣтель человѣка и добродѣтель гражданина, въ правильно-устроенномъ обществѣ, есть одно и то же; только нравственная дѣятельность государства ширѣ и полнѣе, прекраснѣе и божественнѣе дѣятельности индивидума. — И цѣль нравственной дѣятельности государства, у Аристотеля и Платона, та же, что и каждаго человѣка порознь, а именно— счастіе; только эта цѣль наилучше достигается въ государствѣ, подъ защитою общихъ законовъ и вліяніемъ благоразумнаго воспитанія. Но главная сторона счастія какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни, есть теоретическая дѣятельность, и потому, какъ ни высоко значеніе государственной жизни, все же высочайшая цѣль его есть та, чтобы содѣйствовать индивидуму въ развитіи теоретической дѣятельности, возвышающейся надъ жизнію политическою: взглядъ Аристотеля и Платона,—изъ котораго открывается, какъ необходимо греческая Философія, стремившаяся къ безусловно-всеобщему, должна была по мѣрѣ своего развитія болѣе и болѣе выступать за предѣлы греческихъ понятій и нравовъ.

Соглашаясь съ Платономъ въ понятіяхъ о значеніи и цѣли государства, Аристотель имѣетъ однакожъ совершенно другой взглядъ на отношеніе индивидума и семейства къ обществу. Для Аристотеля, во времена котораго уже начался процессъ разложенія древнихъ естественныхъ государствъ, индивидумъ и семейство имѣютъ несравненно больше правъ и болѣе обширное поприще, чѣмъ у Платона. Поэтому онъ оспариваетъ платоново общеніе имуществъ и женъ не только со стороны его исполненія, но также и со стороны его начала, потому что понятіе о государствѣ не ведетъ къ тому, чтобы оно было единымъ и чтобы такою централизаціею притупить индивидуальную дѣятельность. Вообще, въ глазахъ Аристотеля, государство уже не есть только порожденіе фило-

Digitized by Google

софской мысли, какъ у Платона, но произведеніе извѣстныхъ обстоятельствъ, исторіи и опытности, которыя Аристотель, страшась государственныхъ переворотовъ, совѣтуетъ заботливо уважать, и потому вовсе не беретъ на себя труда изображать образцовое государство, или нормальное устройство. Онъ довольствуется изображеніемъ различныхъ формъ государственныхъ учрежденій по ихъ особенностямъ, по способу происхожденія и по взаимному переходу одной формы въ другую, и не берется представлять, какое государство есть наилучшее само-по-себѣ, потому что оно должно быть устрояемо сообразно съ своими отношеніями, и одно и то же учрежденіе не можетъ быть равно годнымъ для всѣхъ государствъ; онъ хочетъ только показать, какая государственная форма и подъ какими историческими предположеніями, климатическими, географическими, экономическими и интеллектуальными условіями, есть самая благоразумная и относительно наилучшая. Хотя цѣль государству Аристотель указалъ самую спекулятивную и идеальную, тѣмъ не менѣе, понятіе о самомъ устройствѣ общественной жизни всѣми, такъ сказать, корнями своими утверждается въ почвѣ эмпирической.

Объяснивъ природу и человѣка изъ четырехъ главныхъ началъ своей Философіи, Аристотель, по тѣмъ же началамъ восходитъ къ пониманію о высочайшемъ, безусловномъ Существѣ: отъ матеріи, какъ чистой возможности, онъ переходитъ къ понятію *о Богѣ*, какъ энергіи, или безусловной дѣйствительности, не предшествуемой возможностію; отъ движенія — къ понятію о первомъ Движителѣ, въ себѣ недвижимомъ, или безусловной цѣли, къ которой само все движется; отъ формы, соединенной съ матеріею, къ понятію о чистой формѣ, которая есть сама-по-себѣ дѣйствительная мысль, или — что тоже — чистый Духъ.

Digitized by Google

Это ученіе Аристотеля о безусловно – первомъ Началѣ вселенной есть первое выраженіе теизма, утвержденное научно; здѣсь въ первый разъ мысль о самосознательномъ разумѣ Бога не заимствована только изъ религіозныхъ представленій, но послѣдовательно выведена изъ философскихъ началъ. Но и здѣсь оказывается уже то затрудненіе, разрѣшеніе котораго составляетъ главную задачу всякаго теистическаго умозрѣнія, а именно, опредѣлить понятіе о Богѣ такъ, чтобы приписать Ему личную жизнь, сохраняя въ Немъ специфическое отличіе отъ всего конечнаго, и удержать это отличіе отъ всего конечнаго, не изглаживая въ Немъ Его личности. Аристотель старался удовлетворить этому требованію тѣмъ, что приписавъ Богу самостоятельную субъективность, въ то же время устранилъ отъ Его сущности не только тѣло и чувственно–душевную жизнь, но и дѣятельность воли, и даже мышленіе о чемъ–либо стороннемъ, кромѣ самого-себя, какъ принадлежность конечныхъ мыслящихъ существъ, и оставилъ за Нимъ только теоретическое самосозерцаніе, какъ существенную Его дѣятельность. — Однакожъ это рѣшеніе не удовлетворительно; потому что, съ одной стороны, къ личной жизни принадлежитъ и дѣятельность воли столько же существенно, какъ и дѣятельность мысли; а съ другой стороны, и мышленіе, понимаемое какъ мышленіе личное, есть постоянный переходъ отъ возможности къ дѣйствительности, и условливается различіемъ предметовъ и смѣною духовныхъ состояній. А какъ Аристотель отвергнулъ эти условія субъективной жизни, и ограничилъ дѣятельность божественнаго Разума безусловно–однообразнымъ Его мышленіемъ о самомъ–себѣ, которое не оживляется никакою перемѣною, никакимъ развитіемъ, то отличивъ божественное Начало отъ всего конечнаго, изгладилъ въ этомъ отвлеченномъ понятіи необходимую черту личности.

Digitized by Google

Если сравнимъ ученіе Аристотеля о Богѣ съ ученіемъ Платона, то окажется, что Аристотель частію дальше *развиваетъ*, частію *дополняетъ* платонову идею о Богѣ, хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ онъ становится опять ниже Платона.

Справедливо замѣчаютъ, что теологія Аристотеля отличается отъ платоновой большею опредѣленностію понятія о Богѣ. Платонъ призналъ, конечно, Бога самосознающимъ Духомъ; но это понятіе не твердо; оно частію расплывается въ неопредѣленности. Напротивъ того Аристотель свое главное понятіе о Богѣ, какъ разумѣ, мыслящемъ самого-себя, опредѣляетъ гораздо точнѣе, — то отрицательно, то положительно: опредѣляетъ отрицательно, исключая изъ понятія о Богѣ тѣ признаки, которые, по его разумѣнію, приличествуютъ только сотворенному духу, какъ наприм. добродѣтель, или развитіе изъ возможности въ дѣйствительность; опредѣляетъ положительно, описывая Бога, какъ теоретическій разумъ, вѣчно и неизмѣнно дѣятельный въ созерцаніи самого себя, и даже опредѣляя мѣсто Его бытія. Чрезъ это идея Бога дѣлается гораздо доступнѣе для нашего знанія, чѣмъ у Платона. При идеальномъ направленіи платоновой теологіи, Богъ остается превыше нашего знанія; но у Аристотеля Богъ, какъ мыслящій себя разумъ, по своей сущности есть одно и то же съ теоретическимъ разумомъ сотвореннаго духа; они различаются только тѣмъ, что безусловный Разумъ есть вѣчная дѣятельность безъ предшествующей возможности, а сотворенный — только изъ возможности, изъ разума страдательнаго переходитъ въ дѣйствительность; но на самомъ дѣлѣ, это есть одинъ и тотъ же Разумъ, который, самъ въ себѣ будучи вѣчно дѣятельнымъ, какъ самосозерцаніе, въ мірѣ представляется подъ покровомъ вещественности, и мало-помалу преодолѣвая матеріальное бытіе, въ духѣ наконецъ снова

Digitized by Google

воспроизводитъ себя, какъ полная энергія (такъ что въ этомъ смыслѣ, Богъ есть разумъ всего, все движущій и вѣчно изъ себя исходящій и въ себя возвращающійся). Но при этомъ дальнѣйшемъ развитіи платоновой идеи о Богѣ, теологія Аристотеля, въ другомъ отношеніи, ниже ея. Безусловное, по Платону, есть само-по-себѣ существующее, есть чистое бытіе; Аристотель отвергаетъ это отвлеченное опредѣленіе Бога, но чрезъ это становится ниже платоновой идеи, потому что истинная задача Философіи состояла не въ томъ, чтобъ чрезъ внѣшнее опроверженіе этого отвлеченнаго понятія, — какъ это сдѣлалъ Аристотель, — перейти къ конкретному понятію Духа, но въ томъ, чтобы это отвлеченное понятіе внутреннею Діалектикою, т. е. неразрывно соединенною съ развитіемъ всего содержанія Философіи, довести до понятія конкретнаго.

Философія Аристотеля, какъ выше сказано, отчасти также дополняетъ идею Платона о Богѣ. И въ самомъ дѣлѣ, у Платона Богъ разсматривается преимущественно какъ *начало* всему, а у Аристотеля — преимущественно какъ *конецъ* всего; у Платона Богъ главнымъ образомъ является подъ понятіемъ *причины* или *основанія*, а Аристотель опредѣляетъ Его, какъ *цѣль* всего. Такъ какъ у Платона Богъ есть главнымъ образомъ причина и основаніе всего, то и вся Философія его развивается, поэтому, синтетически. Правда, что и въ платоновой Философіи есть идея цѣли, но она не проведена, какъ требуетъ того понятіе цѣли: вмѣсто того, чтобы слѣдить за этой идеей въ ея постепенномъ развитіи въ міровыхъ существахъ и изобразить абсолютное, какъ послѣднюю цѣль этого развитія, Платонъ разсматриваетъ (въ Тимеѣ) низшій міръ безсознательныхъ существъ и самую даже женщину, какъ неправильное уклоненіе отъ ихъ первоначальнаго типа — человѣка-мужчины, да и весь міръ не рѣдко изобра-

Digitized by Google

мается у Платона, какъ отпаденіе отъ міра идей. Не такъ поступилъ Аристотель: Богъ, по его понятію, есть конечная цѣль всего бытія, а потому и основаніе всего. Богъ есть высочайшее Добро, а потому самому и цѣль всего сотвореннаго. Оттого Богъ, будучи недвижимъ, движетъ вселенною, будучи именно прекраснѣйшимъ и наилучшимъ, Онъ есть то, къ чему все стремится и чего все желаетъ. При такомъ понятіи о Богѣ, какъ цѣли, Аристотель не могъ не слѣдовать въ своей Философіи ходу мыслей аналитическому. Сообразно съ этимъ ходомъ онъ училъ, какъ мы уже видѣли, что, при борьбѣ формы съ матеріею, цѣль всего неорганическаго есть жизнь, цѣль жизни есть душа, потому что всѣ тѣла суть орудія души, ради которой они существуютъ, и сама она есть первая энтелехія своего тѣла, — полная дѣятельность, ради которой существуетъ все тѣло. Но и душа имѣетъ свою цѣль въ дѣятельномъ разумѣ, которымъ человѣкъ участвуетъ въ божественномъ, какъ послѣдней цѣли всего движенія вселенной. Эта мысль о Богѣ, какъ цѣли, составляетъ заключительный пунктъ аристотелевой Метафизики, потому что здѣсь-то вполнѣ обнаруживается первоначальное единство причины формальной, движущей и конечной въ ея отношеніи къ матеріальной. Само собою также разумѣется, что понятіемъ Аристотеля о Богѣ, какъ цѣли, къ которой все стремится, Богъ поставленъ въ тѣснѣйшее отношеніе къ вселенной.

Но если Аристотель изображаетъ Бога подъ понятіемъ цѣли, то за то недостаетъ у него полнаго понятія о божественной причинности. Это понятіе у него совершенно теряется въ понятіи о цѣли. Богъ именно потому только есть причина, что Онъ есть прекраснѣйшее и наилучшее, къ чему все стремится. Оттого Богъ есть разумъ не практическій, а только теоретическій; его энергія не есть дѣйствованіе, но

есть только познаніе. Явно, какое трансцендентное понятіе о Богѣ лежитъ въ основаніи этой мысли. Аристотель опровергаетъ одною рукою, что полагаетъ другою. Съ одной стороны, онъ болѣе Платона приблизилъ идею Бога къ разумѣнію и къ вселенной, признавши Бога цѣлію всякаго движенія, и слѣдовательно сущностію всего существующаго, которая только по причинѣ матеріи не раскрывается въ конечныхъ существахъ полнымъ бытіемъ. За то, съ другой стороны, онъ отдвигаетъ безусловное въ неопредѣленную даль: теоретическая дѣятельность Бога есть только основаніе формъ, за тѣмъ круговращенія неба и чисто – умственнаго познанія сотворенныхъ духовъ; но Богъ не есть дѣятельная причина измѣняющагося; Онъ относится къ нему только какъ цѣль; а какъ Богъ, на внѣшней окружности неба, неподвижно дѣйствуетъ въ вѣчномъ самосозерцаніи, не производя конечныхъ существъ непосредственно изъ себя, и даже не промышляя объ нихъ въ частности, то связь между Нимъ и міромъ, съ этой стороны, расторгается совершенно.

Какимъ же образомъ производитъ Аристотель изъ Бога конечное и измѣняемое? Самосозерцаніе безусловнаго Разума есть само въ себѣ энергія; эта чистая, въ себѣ пребывающая энергія самосозерцающаго Разума есть вмѣстѣ вѣчное круговращеніе неба, такъ что вѣчное круговращеніе вселенной есть именно непосредственное выраженіе безусловнаго, самомыслящаго Разума, стало быть Разума въ себѣ кружащагося, или, какъ теперь выражаются, рефлективнаго. Но вѣчный Движитель производитъ въ мірѣ одно лишь вѣчное, однообразное круговращеніе неба; все прочее движется этимъ перводвижимымъ; но движимое имъ не есть уже причина однообразнаго движенія; напротивъ, оно движетъ все прочее противоположнымъ образомъ, а отсюда и происходитъ измѣняемое и ко-

Digitized by Google

нечное бытіе (De Coelo. II. 12; de gener. et corrup. II. 10); слѣдовательно измѣняемое и конечное Аристотель производитъ не непосредственно изъ самого Бога, а только посредственно, чрезъ круговращеніе неба. Но такой выводъ крайне неудовлетворителенъ, потому что качественныя разности конечнаго никакъ не вытекаютъ изъ измѣняемости круговаго движенія; да и самъ Аристотель высказалъ (Metap. XII. 6), что изъ этого простаго и безпротивоположнаго движенія никакъ не можетъ быть объяснено богатство конечной жизни и ея безконечно – раздробленнаго движенія, и въ слѣдствіе этого замѣчанія принужденъ былъ, кромѣ верховнаго Движителя, признать еще дальнѣйшія, не выводимыя изъ Него, вѣчныя субстанціи частныхъ небесныхъ сферъ. — Въ этомъ отношеніи Аристотель становится ниже Платона, который въ выводѣ не существующаго изъ Единаго, — реальнаго изъ идеальнаго, показалъ всю силу своего философскаго генія.

Причиною того, что Аристотель не могъ произвесть конечнаго непосредственно изъ Бога, было реалистическое направленіе его Философіи, при которомъ онъ, слѣдуя аналитическому ходу мыслей, поступалъ отъ частнаго ко всеобщему и безусловному и на этомъ пути надѣялся рѣшить задачу Философіи, не выходя на путь противоположный. Правда, что отъ этого аналитическаго хода мыслей Философія Аристотеля пріобрѣла чрезвычайно много относительно объема и содержанія, но при всемъ томъ, аналитическій пріемъ мышленія, по самой сущности своей, не могъ привести къ уразумѣнію происхожденія частныхъ и условныхъ явленій изъ всеобщаго и безусловнаго. Но глубочайшею причиною того же недостатка былъ идеализмъ Философіи Аристотеля, скрытно заключавшійся въ ея реализмѣ. Аристотель, подобно Платону, во всемъ измѣняющемся, переходящемъ отъ одной противо-



Digitized by Google

положности къ другой, видитъ только нѣчто въ высшей степени несовершенное, и потому, въ противоположность всему конечному и измѣняемому, признаетъ Бога безусловно-неизмѣняемымъ Существомъ, которое не участвуетъ, поэтому, ни въ чемъ конечномъ. Но отъ этого реалистически-идеалистическаго направленія, — противопоставляющаго неизмѣняемое измѣняющемуся, до того, что первое не можетъ быть даже непосредственно-творящею причиною послѣдняго, — въ самомъ ученіи Аристотеля объ отношеніи того и другаго остается дуалистическій элементъ, — разрозненіе между измѣняющимся и неизмѣннымъ, чувственнымъ и духовнымъ.

Что Аристотель, при всемъ усиліи, посредствомъ ученія объ отношеніи матеріи и формы, сблизить измѣняющееся съ неизмѣннымъ, чувственное и сотворенное съ духовнымъ и божественнымъ, не могъ совершенно уничтожить дуализма, это еще болѣе открывается въ самомъ же его ученіи о формѣ и матеріи. Чтобы пересилить этотъ дуализмъ идеи и явленія, Аристотель разсматриваетъ ихъ, какъ взаимно восполняющіе себя моменты: идея есть форма, явленіе — матерія, и потому онѣ существенно относятся одна къ другой и по своему содержанію суть одно и то же, различаясь только способомъ своего существованія. Но чтобы эту мысль дѣйствительно можно было выдержать, надлежало оба эти начала, матерію и форму, не только *предположить*, но и *вывесть*, надлежало показать, что выявленіе есть самая же идея, что сама форма производитъ матерію. Пока это не сдѣлано, дуализмъ матеріи и формы долженъ остаться во всей своей силѣ; а это именно и находимъ въ ученіи Аристотеля. Предположивши различіе матеріи и формы, онъ указалъ на ихъ единство въ вещахъ, но не произвелъ ихъ самихъ изъ единства; напротивъ, онъ признаетъ матерію особеннымъ субстратомъ,

Digitized by Google

столько же вѣчнымъ и непроизводнымъ, какъ и форма. На мѣсто Платонова дуализма идеи и явленія онъ поставилъ только дуализмъ формы и матеріи, — и этотъ недостатокъ отразился во всей его Философіи. Отразился сначала въ отвлеченной противоположности всеобщаго и частнаго, по которой то всеобщее (общія начала), въ соотвѣтствіе формѣ, имѣетъ бо́льшую сумму дѣйствительности, чѣмъ частное, соотвѣтствующее матеріи, то одно только частное имѣетъ бытіе, какъ форма или сущность вещи, а общее, подобно матеріи, есть только возможность, или недѣйствительная отвлеченность; отсюда и самое понятіе о всеобщемъ и частномъ довольно зыбко; потому что форма, то разсматриваемая какъ понятіе, должна быть всеобщимъ, то понимаемая какъ субстанція, можетъ быть только индивидуальною сущностію вещи. Далѣе — въ ученіи о мірѣ, тотъ же дуализмъ выразился какъ противоположность между бытіемъ здѣшнимъ и по-ту-сторонимъ, между неизмѣняющимся небомъ и измѣняющимся міромъ земнымъ, противоположность, которая повредила единству воззрѣнія на природу, и разстроила великую основную мысль аристотелева міроученія, — мысль о постепенномъ развитіи природы къ духовности. Въ ученіи о человѣкѣ дуализмъ матеріи и формы отразился въ психологической противоположности между смертною и безсмертною частію души, — въ невозможности установить между этими разнородными элементами единство личной жизни и воли, и въ произшедшей отсюда неопредѣленности и зыбкости отношенія между этической и теоретическою стороною дѣятельности и даже въ вопіющей жестокости аристотелевой политики, защищающей рабство. Наконецъ въ Метафизикѣ, тотъ же дуализмъ высказался въ противоположности между движимымъ бытіемъ и неподвижнымъ Движущимъ: такъ-какъ форма есть безусловно

Digitized by Google

полное бытіе, то всякое выявленіе и движеніе падаетъ на сторону матеріи, а форма есть только неподвижная цѣль, къ которой стремится матерія; и абсолютная форма или Богъ есть Существо безусловно – неподвижное, обращенное только на самого – себя, и потому не имѣетъ никакого отношенія къ измѣненіямъ конечнаго.

Дальнѣйшею задачею Философіи, со стороны ея содержанія, надлежало бы теперь сдѣлать исправленіе того недостатка, котораго не успѣлъ исправить Аристотель; надлежало показать отношеніе идеи и явленія (или формы и матеріи), какъ со стороны ихъ единства, такъ и со стороны различія, и притомъ различіе надлежало не только предположить возлѣ единства, но и произвесть изъ него. Однакожъ, рѣшеніе этой задачи выходило за предѣлы собственно такъ называемой греческой Философіи, которой послѣднимъ результатомъ было, напротивъ, отвлеченное погруженіе духа въ самого – себя. Выводъ различія, или явленія изъ единства, — что невозможно было для Аристотеля по причинѣ аналитическаго хода его мыслей и превышало направленіе и силы дальнѣйшей Философіи греческой, — сдѣлался предметомъ Философіи уже у Неоплатониковъ по причинѣ синтетическаго ихъ міровоззрѣнія, бывшаго дополненіемъ Платонизма.

Начатки аристотелевой Философіи мы встрѣчаемъ уже на Востокѣ. Два только мыслителя изъ всѣхъ древне–восточныхъ философовъ занимались изслѣдованіями логическими и изученіемъ души и природы: это Готама и Канада, которыхъ ученіе, взаимно дополняя себя, составляетъ одно цѣлое; и эти–то мыслители были нѣкоторымъ образомъ предвозвѣстниками Философіи Аристотеля.

Относительно *логическихъ* понятій Готама училъ: что истинное знаніе есть знаніе только діалектически – развивае-

Digitized by Google

мое, утверждающееся на правильныхъ доводахъ (pramana); что первое условіе правильнаго познанія, изъ какого бы источника это познаніе ни почерпалось, — есть сомнѣніе (sansaya) относительно изслѣдуемаго предмета; что основаніе всякаго доказательства есть мысль непосредственно вѣрная (drichtanta); что форма полнаго довода есть умозаключеніе (nyaya); что въ полномъ умозаключеніи мысль сперва отъ частнаго восходитъ къ общему (какъ въ наведеніи), а потомъ отъ этого общаго, чрезъ среднюю посылку, переходитъ къ частному; при чемъ Готама разсматриваетъ не только правильный силлогизмъ, прямой и непрямой (приведеніе къ нелѣпости), но и подробно разбираетъ разные погрѣшительные извороты мысли; въ логическомъ наставленіи и ученіи различаетъ три существенные пункта: изрѣченіе, опредѣленіе и изслѣдованіе; и наконецъ, исчисляетъ категоріи (padartha), или общія точки, къ которымъ сходятся всѣ наши понятія. Тѣ же мысли мы находимъ и у Аристотеля: и по его понятію, наука въ собственномъ смыслѣ есть знаніе изъ доказательствъ, которыя суть только обратный ходъ наведенія; первый приступъ къ наведенію есть сомнѣніе, ἀπορία, недовѣрчивость къ обыкновеннымъ представленіямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ разностороннее взвѣшиваніе предмета; доказательство, какъ довершеніе наведенія, не можетъ простираться въ безконечность, но должно опираться на непосредственно извѣстномъ, ἄμεσα, — таковы высочайшія начала и эмпирическіе факты; построеніе довода состоитъ изъ силлогизма, переходящаго отъ общихъ положеній къ частнымъ выводамъ; логическія сочиненія свои Аристотель раздѣляетъ на три главные пункта: о словахъ, предложеніяхъ и о теоріи силлогизмовъ и доказательствъ, при чемъ съ особенною подробностію разсматриваются силлогизмы какъ правильные, такъ и софистическіе; наконецъ и

Digitized by Google

онъ разсуждаетъ о категоріяхъ и въ указаніи ихъ особенно сходится съ Канадою. У Канады шесть категорій, къ которымъ сводятся всѣ предметы изслѣдованія: субстанція, качество, дѣйствіе, всеобщность, разность и внутреннее отношеніе; у Аристотеля десять: субстанція, количество, качество, отношеніе, мѣсто, время, положеніе, имѣніе, дѣйствіе и страданіе. Но субстанція, качество, дѣйствіе и отношеніе (внутренняя связь) равно встрѣчаются какъ у Канады, такъ и у Аристотеля; у Канады только мѣсто (пространство) и время отнесены къ субстанціямъ, а количество и положеніе (у Канады — прежде и послѣ) — къ качествамъ субстанцій. — При такомъ сходствѣ Діалектики Аристотеля съ Ньяйею Индійцевъ, понятно, почему нѣкоторыми писателями предложена историческая проблемма: не заимствовалъ ли чего-либо Аристотель въ свою Діалектику изъ индійской Философіи, или же индійская Философія не заимствовала ли своей Ньяйи изъ сочиненій Аристотеля? — Проблемма, которая остается еще неразрѣшенною. Правда, что на Востокѣ существуетъ преданіе, что во время экспедиціи Александра Великаго въ Индію, Брамины сообщили греческому философу Каллисѳену, при немъ находившемуся, полную систему Діалектики, которую онъ передалъ Аристотелю; и магометанскій писатель изъ Дабистана утверждаетъ, что на этой-то Діалектикѣ наставникъ Александра основалъ свое логическое ученіе [35]. Крафуртъ (Crawfurt) находитъ подтвержденіе этому преданію и въ нравственномъ ученіи послѣдователей Ньяйи. Мы увидимъ ниже, что ученіе Готамы о предметахъ познанія, а также и въ другихъ пунктахъ совпадаетъ съ ученіемъ Аристотеля. Но не смотря на это, мы еще не можемъ сказать ничего

[35]) Mariés Hist. génér. de l'Inde T. II. p. 368—9.

Digitized by Google

рѣшительнаго о завлетвованіяхъ Аристотеля; мы должны еще обождать того времени, когда болѣе будутъ прояснены сношенія Индіи съ Грецією въ эпоху Александра Великаго, или въ какую-либо еще древнѣйшую; а пока мы можемъ признать Ньяйю Индійцевъ, какъ и Органонъ Аристотеля, самобытнымъ проявленіемъ человѣческаго духа; потому что человѣческая мысль, ставши на извѣстную точку зрѣнія, понимаетъ и предметы извѣстнымъ образомъ; притомъ, какъ появленіе Ньяйи достаточно объясняется предыдущимъ состояніемъ индійской Философіи, такъ и появленіе Органона Аристотеля, безъ всякаго перерыва и скачка, естественно вытекаетъ изъ предыдущаго развитія греческой Философіи.

Въ ученіи *о природѣ* Аристотель наиболѣе сходится съ Канадою. По ученію Канады (и послѣдователей Ньяйи) матерія сама-по-себѣ недѣятельна; ей принадлежатъ только механическія дѣйствія привлеченія и отторженія; а отправленія жизненныя зависятъ отъ такъ-называемаго manas; и Аристотель матеріи приписываетъ только механическія движенія, а всю жизненную дѣятельность предоставляетъ формѣ. Одинъ изъ самыхъ существенныхъ вопросовъ въ ученіи Аристотеля о природѣ есть вопросъ объ отношеніи общаго и частнаго, и рѣшается тѣмъ, что общее существуетъ не внѣ и выше частнаго, но въ самыхъ же частныхъ предметахъ; но тотъ же вопросъ и то же реалистическое рѣшеніе его, вопреки понятіямъ Буддистовъ о всеобщемъ, высказаны уже Канадою, у котораго всеобщее (samanya) есть вѣчная и простая дѣйствительность, которая обособляется въ родовыхъ субстанціяхъ, а субстанціи въ своихъ видахъ и ихъ индивидуальныхъ предметахъ. Въ изученіи природы Канада слѣдуетъ тому порядку, что отъ низшихъ субстанцій постепенно восходитъ къ высшимъ, и наконецъ, достигши до всеобщаго ихъ бытія, ни-

Digitized by Google

сходитъ опять къ его постепеннымъ обособленіямъ до самыхъ крайнихъ его предѣловъ въ атомахъ; подобному порядку слѣдуетъ и Аристотель съ тѣмъ только различіемъ, что онъ начинаетъ отъ самыхъ высшихъ, крайнихъ предѣловъ неба и дошедши до стихій, опять идетъ вверхъ по ступенямъ развитія органической жизни. — Свойства стихійныхъ субстанцій Канада опредѣляетъ субъективно, по отношенію ихъ къ нашимъ чувствамъ: такъ свойство земли есть запахъ, воды — холодъ, свѣта — цвѣтность и теплота, эѳира — звукъ; и Аристотель опредѣляетъ различія стихій не только объективно, по различію движенія, въ нихъ выражающагося, но и субъективно — относительно чувства осязанія, и признаетъ соотвѣтствіе между стихіями и нашими чувствами. Пространство и время Аристотель, какъ и Канада, признаетъ необходимыми условіями существованія вещей, и хотя Аристотель не считаетъ пространства и времени субстанціями, однакожъ описываетъ время тѣми же чертами, что и индійскій мыслитель, именно, что время мы познаемъ изъ послѣдовательности въ измѣненіи вещей, изъ понятій быстроты и медленности движенія и пр.

По ученію Готамы и Канады, *человѣческая душа* не только есть субстанція, но и занимаетъ самое высшее мѣсто въ постепенномъ восхожденіи земныхъ субстанцій, какъ думалъ и Аристотель; въ душѣ, понимаемой вообще, Готама отличалъ три ступени: жизненную силу (tchechta, чешта) душу чувствующую, manas, и душу въ собственномъ смыслѣ, или духъ, atma; тремъ этимъ ступенямъ вполнѣ соотвѣтствуетъ аристотелево раздѣленіе души на питающую, чувствующую и разумную. Какъ у Готамы manas, соотвѣтствующій сердцу, есть средоточіе всего бытія нашего, наша чувственная личность, такъ у Аристотеля сердце (или душа чув-

Digitized by Google

ствующая, животная) есть средоточіе всей животной жизни; какъ manas есть органъ удовольствія и печали и вмѣстѣ источникъ желаній, такъ и чувствующая душа, по ученію Аристотеля, стремится къ удовольствію, какъ цѣли своего бытія и есть начало пожеланій; какъ у Готамы чувственныя наблюденія происходятъ только при посредствѣ manas и каждое соотвѣтствуетъ одной изъ стихій, и всѣ вмѣстѣ сходятся къ одному общему внутреннему чувству, такъ точно думалъ и Аристотель. Производя познаніе вообще изъ различныхъ источниковъ, Готама полагалъ, что познаніе внѣшнихъ предметовъ не происходитъ безъ участія чувственныхъ органовъ; и Аристотель, производя истинное знаніе изъ дѣятельнаго разума, также утверждаетъ, что безъ посредства чувствъ невозможно познаніе предметовъ, что матерія мышленія должна быть дана душѣ. Готама училъ, что душа въ собственномъ смыслѣ есть духъ, djivatma, или субстанція, одаренная жизнію и разумомъ, тогда какъ матерія неодушевлена и недѣятельна, хотя вѣчна. Таково же понятіе и Аристотеля о разумной душѣ: она есть духъ и жизнь, тогда какъ матерія есть только возбуждаемое духомъ. Нельзя и въ другихъ отношеніяхъ не признать сходства между психологическимъ ученіемъ Готамы и Аристотеля. Аристотель различалъ разумѣніе дѣятельное отъ страдательнаго; это страдательное разумѣніе, зависящее отъ чувственныхъ представленій и потому связанное съ органами чувствъ, совершенно соотвѣтствуетъ разумѣнію manas, дѣйствующему посредствомъ чувственныхъ органовъ, а дѣятельное, которое составляетъ сущность человѣка и есть божественный въ насъ разумъ, соотвѣтствуетъ разумѣнію души, atma; и какъ у Аристотеля дѣятельный разумъ есть теоретическій и практическій, и притомъ первый выше послѣдняго, такъ и у Готамы душѣ принадлежитъ разумъ и

Digitized by Google

вная, и притомъ теоретическое разумѣніе, bouddhi, гораздо выше практической стороны души, pravritti, до того, что Готама хочетъ упразднить въ человѣческой душѣ всякую практическую дѣятельность.

Относительно *Этики*, послѣдователи Ньяйи учили, подобно Аристотелю, что добродѣтель состоитъ въ соблюденіи настоящей середины между двумя крайностями [36]). Если Аристотель цѣлію дѣятельности поставлялъ благо человѣка, а самымъ высшимъ благомъ — чистое умосовершеніе разума, то эту же мысль находимъ и у Готамы: и по его убѣжденію, цѣль всѣхъ человѣческихъ усилій есть блаженство; но оно не достигается практическою дѣятельностію; напротивъ, для его достиженія душа должна отторгнуться отъ всякой земной дѣятельности и посредствомъ науки (Философіи) возвыситься къ познанію первыхъ началъ вещей, потому что въ этомъ познаніи душа уподобляется Вѣчному и соединяется съ Нимъ.

Бытіе *вѣчной и разумной Причины* у Готамы, какъ и у Аристотеля, доказывается тѣмъ, что матерія, сама-по-себѣ недѣятельная, никогда не могла бы перейти въ состояніе порядка и устройства; и если Аристотель думалъ, что Богу не приличествуетъ дѣятельность, то и Канада училъ, что Богъ не имѣетъ желаній, изъ чего само-собою вытекаетъ слѣдствіе, что Онъ не имѣетъ надобности и въ дѣйствованіи.

Но если, съ одной стороны, нельзя не признать сходства Ньяйи и Весешики съ Философіею Аристотеля, то съ другой — нельзя не видѣть и тѣхъ успѣховъ, какіе сдѣлало философствующее сознаніе въ теченіе времени отъ Готамы и Канады до Аристотеля включительно. Готама и Ка-

---

[36]) Marlès Hist. génér. de l'Inde T. II. p. 368—9.

Digitized by Google

нада бросили въ Индіи только сѣмена понятій логическихъ, психологическихъ и физическихъ, которыя теперь роскошно развились на греческой почвѣ подъ вліяніемъ генія Аристотеля. Ньяйя и Весешика, въ сравненіи съ его Философіею, суть тоже, что матерія относительно формы: что было тамъ однимъ намёкомъ, то сдѣлалось тутъ полнымъ раскрытіемъ и выраженіемъ. Успѣхъ здѣсь такъ огроменъ и очевиденъ, что не считаемъ и нужнымъ указывать на него въ подробности. Если въ ученіи Аристотеля, какъ и Платона, есть недостатки, то они такого рода, что послужили возбужденіемъ къ дальнѣйшему развитію Философіи у Неоплатониковъ; а что Философія Платона и Аристотеля получила свое дальнѣйшее развитіе и дополненіе не у ближайшихъ ихъ преемниковъ, — это не значитъ, что въ промежуткѣ времени между Аристотелемъ и Неоплатониками греческая Философія остановилась въ своемъ постепенномъ развитіи. Теперь предстояло ей заняться рѣшеніемъ только иного рода задачи; но и эта задача непосредственно примыкаетъ къ предыдущему развитію философствующаго сознанія, хотя и съ новой стороны; именно, готовое содержаніе Философіи, развитое доныне съ разныхъ точекъ зрѣнія, надлежало еще подчинить одному началу, привесть въ систему и понятое умозрѣніемъ перевесть въ дѣйствительную, практическую жизнь народа. Рѣшеніе этой-то задачи, или лучше сказать, новой стороны въ одной и той же задачѣ греческой Философіи составляетъ содержаніе 2-го ея отдѣла.

---

Digitized by Google

# ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ:

## Субъективное направленіе философствующаго сознанія, стремленіе къ опредѣленію формальной стороны науки и осуществленію ея въ жизни практической, — отъ Зенона до Секста Эмпирика включительно.

(Съ 310 г. предъ Р. Хр. до 250 по Р. Хр.).

Греческая Философія втораго отдѣла, продолжавшагося слишкомъ 500 лѣтъ, подвергалась, конечно, разнымъ видоизмѣненіямъ; но при всемъ томъ, всѣ философскія ученія этого времени подходятъ подъ одну общую характеристику. Она состоитъ въ томъ, что Философія приняла теперь направленіе субъективное, старалась опредѣлить науку съ формальной стороны и обратила особенное вниманіе на примѣненіе сознаннаго ею къ жизни.

Мы сказали: Философія приняла направленіе *субъективное*. И въ самомъ дѣлѣ, греческая Философія до Аристотеля включительно занималась преимущественно изслѣдованіемъ предмета, будь это природа, или человѣкъ, или божественное въ природѣ и человѣкѣ; высочайшею цѣлію своихъ изслѣдованій она поставляла науку, и если иной разъ выражала вліяніе на субъективныя дѣйствія и состоянія индивидумовъ, то это частію было только естественнымъ слѣдствіемъ ея теоретическаго воззрѣнія, а частію, — какъ у Софистовъ и несовершенныхъ послѣдователей Сократа, — элементъ субъективный выдѣлялся изъ общей ея характеристики, какъ исключеніе, и притомъ, слишкомъ незначительное въ сравненіи

Digitized by Google

съ общею массою философскихъ ученій тогдашняго времени. Но послѣ Аристотеля философскія системы или сами высказываютъ, или, по крайней мѣрѣ, всѣмъ своимъ содержаніемъ явно даютъ знать, что главная задача научнаго стремленія перенесена ими отъ предмета къ познающему субъекту, что послѣдняя цѣль ихъ есть вліяніе на его дѣятельность и состоянія, и что познаніе предмета для нихъ есть средство къ извѣстному настроенію субъекта, къ образованію въ немъ извѣстнаго состоянія духа. Такое отвлеченіе отъ объективности, и за тѣмъ — ограниченіе человѣка собственнымъ его мышленіемъ и хотѣніемъ, выразилось не только въ теоретическомъ ученіи о критеріяхъ, или признакахъ истиннаго знанія, заимствуемыхъ исключительно изъ субъективныхъ его убѣжденій, но еще болѣе въ ученіи практическомъ — о самодостаточности мудреца, о его безстрастіи и полномъ равнодушіи ко всему внѣшнему. Субъективность теперешней Философіи была, конечно, отвлеченная и односторониия; но иною и быть она не могла, потому что понимала себя не съ той стороны, съ которой она находится въ живой связи съ міромъ и другими людьми, съ которой воспринимаетъ въ себя внѣшнія впечатлѣнія вещей и обратно дѣйствуетъ на внѣшній міръ; отвлекшись отъ предметности, она противопоставила себя природѣ и человѣческому обществу, какъ нѣчто безусловно-высшее, и ограничившись сама-собою, признала себя вполнѣ свободною и удовлетворенною, признала высшимъ благомъ и послѣднею для себя цѣлію беззаботность и тишину самосознанія, въ себѣ покоющагося.

Греческая Философія 1-го отдѣла, запечатлѣнная особенною энергіею мысли, рѣшала свои теоретическіе вопросы на столько, на сколько это возможно было древне-гелленскому сознанію; особенно въ ученіи Платона и Аристотеля она до-

Digitized by Google

стигла высшей точки своего развитія; но погружаясь въ созерцаніе предметовъ, она не входила въ изслѣдованіе отношенія между познающимъ духомъ и познаваемымъ предметомъ; она непосредственно довѣряла познавательной силѣ человѣческаго духа, предполагая единство мысли и бытія. Отъ этого же чисто-объективнаго направленія до-аристотелевской Философіи произошло, что она не заботилась о научной формѣ, о строго-логическомъ распредѣленіи своихъ членовъ; діалектическіе пріемы мышленія, сознанные Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, содѣйствовали правильности только внутренняго развитія мысли и внутреннему единству всего ученія, но не сообщили ему систематичности изложенія, не привели къ внѣшнему правильному расчлененію всѣхъ частей его. — Въ иномъ видѣ представляется греческая Философія втораго отдѣла. Она не сдѣлала почти ни одного шага къ какой-либо еще высшей объективной истинѣ; всѣ мыслители этого времени, за исключеніемъ отчасти Скептиковъ, примыкаютъ къ давнишнимъ теоріямъ; и именно, въ физическихъ и метафизическихъ изслѣдованіяхъ сами признаютъ себя истолкователями и послѣдователями прежнихъ философовъ. Въ такомъ отношеніи Стоики находятся къ Гераклиту и Антисѳену, Эпикурейцы — къ Демокриту и Аристиппу, и самые Eклектики римскаго періода слѣдовали не одному, а многимъ авторитетамъ, выбирая изъ прежнихъ философскихъ ученій то, что наиболѣе имъ нравилось. Но если философствующее сознаніе оставило теперь путь самостоятельныхъ изслѣдованій предметнаго бытія, а можетъ быть утратило и силу, потребную для чисто-научнаго стремленія, то тѣмъ не менѣе оно продолжало свое обще-человѣческое дѣло по другому направленію и съ иной стороны содѣйствовало прогрессу саморазвитія. Погружаясь въ самое-себя и въ то же время пом-

Digitized by Google

лись готовыми теоретическими воззрѣніями прежнихъ мыслителей, оно не могло не предложить себѣ вопроса: что служитъ критеріемъ истины среди множества понятій каждаго индивидуума и разнообразія воззрѣній, исторически-данныхъ,— по какому признаку можно отличить понятія истинныя отъ ложныхъ? И этотъ вопросъ о критеріѣ истины дѣйствительно сдѣлался теперь первымъ и главнымъ вопросомъ Философіи, способомъ рѣшенія котораго опредѣлялось все направленіе каждой философской школы. Правда, что при односторонно-субъективномъ направленіи, Философія этого времени могла не иначе разсматривать и рѣшать предложенный вопросъ, какъ односторонним же образомъ: но самая уже постановка этого вопроса, столь важнаго и необходимаго въ Философіи для собственной ея твердости и отчетливости, выражаетъ дальнѣйшій успѣхъ философствующей мысли, свидѣтельствуетъ о ея большей зрѣлости. Вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ, отнесеннымъ тогда къ Логикѣ, самая Логика впервые сдѣлалась существенною частію Философіи. Съ другой стороны, Философія втораго отдѣла, направляемая субъективнымъ воззрѣніемъ, обратила вниманіе и на распорядокъ своихъ понятій и старалась сообщить имъ форму науки, привести ихъ въ систему. Но мы не должны и ожидать отъ тогдашней Философіи систематичности въ собственномъ смыслѣ, опирающейся на отчетливомъ, глубоко – обдуманномъ методѣ. Сознаніе и опредѣленіе метода наукъ принадлежитъ новому времени. Тогдашняя Философія сдѣлала только первый шагъ къ научной формѣ: она опредѣлила себя и изъ этого опредѣленія выводила число и распорядокъ своихъ частей; стало быть раздѣльно обозначила свои члены, которые до того времени болѣе или менѣе сливались въ одно цѣлое. Дальше этого она не шла; она еще не заботилась о томъ, чтобы всѣ частныя



Digitized by Google

понятія въ строгой постепенности развивались изъ всеобщаго начала, или возводили къ нему; частное здѣсь только подводится подъ общее, но то и другое остаются сами-по-себѣ.

Греческая Философія, до Аристотеля включительно, занималась, какъ мы уже сказали, теоретическимъ изслѣдованіемъ вещей, имѣя въ виду науку саму-по-себѣ; вліяніе на человѣческія дѣйствія и состоянія въ Философіи до-сократической было совершенно только побочнымъ и отдѣльнымъ; у Сократа, Платона и Аристотеля оно было необходимымъ результатомъ теоріи; и только въ нѣкоторыхъ меньшихъ сократическихъ школахъ практическому интересу данъ былъ перевѣсъ надъ теоретическимъ. Но во второмъ отдѣлѣ греческой Философіи мы видимъ рѣшительный поворотъ къ практическому направленію; Философія стала теперь по преимуществу заниматься нравственною задачею человѣка и ея осуществленіемъ въ жизни. Къ разсмотрѣнію чисто-теоретическихъ вопросовъ теперь охладѣли, конечно, и потому, что задача, какую предстояло рѣшить греческому умозрѣнію въ развитіи философствующаго сознанія, теоретически уже была рѣшена: выше Платона и Аристотеля греческое умозрѣніе подняться не могло; ему оставалось теперь низойти съ своей высоты въ кругъ практическихъ интересовъ человѣка, чтобы выработанное имъ знаніе сдѣлать движителемъ нравственной его дѣятельности. Это и сдѣлано въ греческой Философіи втораго отдѣла. Она перестаетъ теперь быть однимъ только эсотерическимъ сознаніемъ; выступая изъ области уединеннаго въ себѣ изслѣдованія вещей, довольствовавшагося міромъ мысли, она входитъ, какъ возбудительный ферментъ, во внѣшнюю жизнь человѣка и преобразуетъ ее. Въ слѣдствіе умозрительнаго сознанія, доселѣ выработаннаго Философіею, субъектъ отторгается отъ тѣхъ духовныхъ потенцій, которыми прежде не-

Digitized by Google

посредственно опредѣлялась его жизнь, — отъ народной религіи и народныхъ обычаевъ и постановленій. Независимо отъ священнаго преданія и утвердившагося въ общественной жизни авторитета, онъ въ свободномъ мышленіи о своей собственной всеобщности, опредѣляетъ самого-себя, свою религію и свои нравы. Въ этомъ-то дѣятельномъ самоопредѣленіи умозрительное сознаніе проникаетъ индивидуальнаго человѣка и переходитъ въ его жизнь. Имъ отклоняется теперь вліяніе природосозерцанія, которымъ опредѣлялись въ народной жизни религія и обычай; вмѣсто природосозерцанія является теперь опредѣляющей потенціей разумное мышленіе, умозрѣніемъ достигшее до самосознанія, и на мѣсто религіи природы и наслѣдственныхъ обычаевъ вводитъ религію разума и съ разумомъ сообразные нравы. Эту религію и эти нравы далъ самому-себѣ, конечно, индивидуальный человѣкъ; тѣмъ не менѣе онъ выразилъ имъ въ собственной личности всеобщее человѣческое самосознаніе. Такое выраженіе общечеловѣческаго въ характерѣ индивидума, такое отраженіе всеобщаго духа въ разумѣніи отдѣльнаго человѣка, однимъ словомъ, ***образованіе*** дѣлается тою формою, въ которой Философія втораго отдѣла выражаетъ свое прогрессивное развитіе. Оттого, не смотря на продолжительность этого періода, она не богата внутреннимъ развитіемъ ученія и разнообразіемъ новыхъ школъ, но отличается внѣшнимъ разширеніемъ и повсѣмственнымъ приложеніемъ къ жизни. Особенно это надобно сказать о римскомъ періодѣ; тогда не заботились о какомъ-либо новомъ ученіи, но стремились къ тому, чтобы добытое уже Философіею содержаніе человѣческаго духа вообще принять въ собственное самосознаніе и воплотить въ жизни. То, что выработано было этимъ усиліемъ, Римлянинъ весьма знаменательно назвалъ *humanitas*, ***человѣчность,*** потому что



Digitized by Google

содержаніемъ самаго этого стремленія было свободное и сознательное образованіе себя по идеѣ общечеловѣческой природы, на сколько она была тогда понята. Въ слѣдствіе господствовавшаго въ Философіи втораго отдѣла стремленія — выразить общечеловѣческое самосознаніе въ жизни индивидума, самое нравоученіе этого времени отличается отъ прежняго; оно выступило изъ тѣхъ предѣловъ, въ которыхъ заключалось нравственное возрѣніе даже Платона и Аристотеля: мораль отдѣлена отъ Политики; индивидуальный человѣкъ не хочетъ быть только принадлежностію опредѣленнаго общества, человѣкомъ только извѣстнаго народа; въ сознаніи о безконечности своего нравственнаго существа, онъ признаетъ свое собственное значеніе, свою самостоятельность, знаетъ себя независимымъ отъ всего, что не есть онъ самъ; съ другой стороны, по этому же самому, совершенно независимо отъ внѣшнихъ отношеній индивидумовъ, онъ признаетъ такую же нравственную сущность повсюду, гдѣ она выявляется; онъ есть гражданинъ міра, космополитъ; во всѣхъ разумныхъ существахъ онъ видитъ родственное себѣ и чувствуетъ свой долгъ и свои обязанности относительно всего человѣчества. Не смотря, однакожъ, на эту чистоту и всеобщность нравственнаго сознанія, въ самомъ нравоученіи этого періода отразились, и въ немъ наиболѣе, отрѣшеніе мысли отъ предметности, субъективность тогдашней Философіи вообще. Ея нравоученіе стремится не къ осуществленію философскихъ идей въ мірѣ и общественномъ организмѣ, но ограничивается дѣятельностію индивидумовъ, хочетъ выразить общечеловѣческое въ ихъ частной жизни; хочетъ утвердить за образованнымъ субъектомъ независимость отъ міра и общественныхъ отношеній; учитъ его самоограниченію и самодовольству, чтобы въ отвлеченіи отъ всѣхъ отношеній дѣй-

Digitized by Google

ствительности въ невозмутимомъ покоѣ своего внутренняго бытія онъ тѣмъ яснѣе могъ сознавать свое преимущество предъ внѣшнимъ міромъ и массою людей.

Если захочемъ знать причины высказаннаго нами измѣненія въ направленіи греческой Философіи втораго отдѣла сравнительно съ первымъ, то прежде всего можемъ видѣть ихъ въ тогдашнемъ состояніи греческаго народа, — въ унадкѣ древняго, классическаго духа, въ утратѣ свободы и вліянія македонскаго и римскаго элементовъ. Если уже злоупотребленіе свободы ослабило духовную силу греческаго народа, то ея утрата должна была сокрушить эту силу неисцѣлимо; большинство народа, не поддерживаемое силою общественнаго духа, отвыкшее отъ дѣятельности въ пользу общаго блага, погрязло въ мелкихъ интересахъ личности и жизни частной; но и лучшая, хотя меньшая часть его, среди неблагопріятныхъ обстоятельствъ и испорченности тогдашняго времени, не могла подняться къ свободному теоретическому міросозерцанію; и она ограничилась сама-собою, своею личною дѣятельностію, замкнулась попеченіемъ о собственномъ духѣ, объ образованіи субъективнаго мышленія и хотѣнія, и чѣмъ неудовлетворительнѣе были внѣшнія обстоятельства, тѣмъ исключительнѣе должна была искать для себя опоры въ собственномъ сознаніи. Къ тому же вели и разнообразныя сношенія Грековъ съ македонскими и потомъ римскими завоевателями, которые мало чувствовали охоты къ изслѣдованіямъ вообще, и особенно къ чистымъ, строго-ученымъ изслѣдованіямъ. Образъ мышленія этихъ народовъ, естественно, не могъ не оказывать вліянія на ослабѣвающій духъ греческаго народа, что особенно выразилось въ эклектико-популярной Философіи римскаго періода. Такимъ образомъ, особенный характеръ поаристотелевской Философіи можно объяснить тѣмъ поворо-

Digitized by Google

томъ, какой вообще совершился тогда въ отношеніяхъ и ходѣ образованія Грековъ. Но главная, внутренняя причина перемѣны въ направленіи тогдашней Философіи заключается въ самомъ ходѣ этой же науки, — въ томъ направленіи, какое приняла Философія со времени Сократа. Уже Сократъ чисто теоретическія изслѣдованія поставилъ ниже вопросовъ Этики, и изъ числа его учениковъ слѣдовали ему въ этомъ Киники и Киренцы. Сократическая Философія, конечно, далека была отъ отвлеченной субъективности, господствующей въ Философіи втораго отдѣла: Сократъ искалъ знанія ради самаго знанія, и если онъ прилагалъ его только къ области Этики, то все же оно не было у него, поэтому, лишь вспомогательнымъ средствомъ дѣятельности; только въ Кинизмѣ находимъ отрицательное положеніе самосознанія къ предметному міру, и даже въ высшей степени, чѣмъ въ Стоицизмѣ. Къ тому-жъ, это пониманіе сократической Философіи не могло утвердиться въ виду колоссальнаго умозрѣнія Платона и Аристотеля. И потому при взглядѣ на состояніе Философіи въ цѣломъ, до смерти Аристотеля встрѣчаемъ только нѣсколькихъ отдѣльныхъ представителей того направленія, которое сдѣлалось господствующимъ съ конца 4-го столѣтія до Р. Хр. — И однакожъ, дальнѣйшее развитіе сократической Философіи Платономъ и Аристотелемъ само вело къ тому же направленію. Платоновымъ ученіемъ объ идеяхъ и о сверхчувственномъ существѣ и происхожденіи души положено основаніе дуализму, въ которомъ духъ признанъ единственною субстанціею, а чувственное явленіе лишь отраженіемъ его. Этотъ дуализмъ и Аристотелемъ устраненъ только отчасти, потому что Аристотель, хотя оспаривалъ разрозненіе идей отъ явленій, однакожъ удержалъ коренное двойство началъ, — метафизическую противоположность формы и матеріи, и кромѣ того, внутрен-

Digitized by Google

нее пребываніе формы въ матеріи ограничилъ отрѣшеніемъ божественнаго Духа отъ міра и трансцендентнымъ происхожденіемъ духа человѣческаго. Слѣдовательно какъ Платонъ, такъ и Аристотель признали существеннымъ и безусловно дѣйствительнымъ Духъ самъ – по – себѣ въ противоположности съ чувственнымъ явленіемъ. Этотъ Духъ, конечно, не былъ субъективнымъ духомъ, или самосознающимъ субъектомъ; напротивъ, по ихъ понятію, въ самомъ субъектѣ всякая истина и дѣйствительность происходитъ только изъ объективнаго Духа, изъ участія въ идеяхъ, по выраженію Платона, изъ божественнаго Разума, по словамъ Аристотеля, и потому самому, созерцаніе объективнаго Разума обоими признано высочайшею задачею человѣка, теорія поставлена выше практики. Но какъ при этомъ явно предполагалось, что безконечный Духъ существуетъ внѣ природы и независимо отъ нея, и что въ природѣ, напротивъ, онъ выражается лишь неполно, то человѣческій духъ былъ единственнымъ пунктомъ, въ которомъ можно искать полнаго его откровенія; созерцаніе идеи и божественнаго Разума на самомъ дѣлѣ было только самосозерцаніемъ; понятія, которыя Платонъ, какъ сверхчувственныя существенности, перенесъ въ умственный міръ, были только произведеніемъ человѣческаго мышленія; самъ–себя мыслящій Богъ Аристотеля былъ только изображеніемъ человѣческаго разума, получившимъ мнимо–самостоятельное бытіе. Но человѣческое мышленіе, по ученію Платона, получаетъ свои понятія не чрезъ положительное обращеніе къ міру явленій, но чрезъ возвышеніе отъ явленія въ сверхчувственный міръ, который, на самомъ дѣлѣ, есть не иное что, какъ міръ сознанія; человѣческій разумъ, по Аристотелю, привходитъ извнѣ, а не развивается изъ тѣлеснаго организма, какъ естественное произведеніе. А все это значитъ, что всякая истина

Digitized by Google

дается только субъективностію, чистымъ, отрѣшеннымъ отъ внѣшняго міра самосознаніемъ, и что въ него должень погружаться человѣкъ, если хочетъ достигнуть высшаго пониманія. Одинъ шагъ далѣе въ такомъ направленіи, и та же субъективность возведена и въ послѣднюю цѣль дѣятельности человѣческаго духа. Такой шагъ сдѣланъ Философіей втораго отдѣла; и въ этомъ отношеніи она возвратилась на точку зрѣнія несовершенныхъ Сократиковъ, — Киренеевъ и Киниковъ; впрочемъ, и плоды Философіи Платона и Аристотеля не остались безъ пользы ни для Стоиковъ, ни даже для Эпикурейцевъ.

Общій субъективный характеръ Философіи втораго отдѣла выразился нѣсколькими частными направленіями, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ ея ученіи. Въ теоретическомъ отношеніи Философія этого времени обращала особенное вниманіе на утвержденіе формальной стороны науки, на критерій истины, доискиваясь такого начала, которое, заключая въ себѣ отличительный признакъ истины, показывало бы, что̀ должно и что̀ не должно входить въ составъ науки; но такое начало, по своему источнику, можетъ быть трехъ родовъ: можно искать его или въ мірѣ предметномъ, въ извѣстномъ дѣйствованіи предметовъ на познающій нашъ духъ, — это начало *предлежательное*, или въ нашемъ духѣ, въ извѣстномъ способѣ его пониманія, — начало *подлежательное*, или, наконецъ, въ бытіи абсолютномъ, какъ единствѣ подлежательнаго и предлежательнаго бытія, — начало *абсолютнаго тождества*. Философствующее сознаніе прежде всего ищетъ опоры для науки тамъ, откуда почерпается и наука, т. е. въ самомъ же сознающемъ духѣ, въ своемъ собственномъ убѣжденіи; по крайней мѣрѣ такъ было въ Философіи втораго отдѣла, какъ Философіи субъек-

Digitized by Google

тивей; критеріемъ истины признано здѣсь субъективное убѣжденіе въ истинности, или ложности понятій, т. е. принято за правило — то признавать за истину и вводить въ науку, въ чемъ внутренно убѣждается мыслящій субъектъ. Между тѣмъ, субъективныхъ началъ убѣжденія можетъ быть нѣсколько: оно можетъ основываться или на показаніяхъ разсудка, или на свидѣтельствѣ чувствъ; перваго рода убѣжденію слѣдовали *Стоики*, а втораго — *Эпикурейцы*. Отсюда два главныя направленія Философіи втораго отдѣла съ теоретической ея стороны. Но эти направленія односторонни и до извѣстной степени даже противоположны одно другому; поэтому философствующее сознаніе, поражаясь ихъ противоположностію и возникающимъ отсюда противорѣчіемъ убѣжденія, усомнилось въ годности того и другаго; и вмѣсто того, чтобъ искать новаго, болѣе надежнаго основанія убѣжденію, само увлекаясь субъективною односторонностію, мало-по-малу пришло къ отрицанію всякой положительной истины, ко всеобщему сомнѣнію въ возможность прочнаго познанія. Это *Скептицизмъ*.

Подобнаго рода направленіе приняло философствующее сознаніе и въ своемъ практическомъ стремленіи — умозрительно понятую идею человѣка, какъ единство всеобщаго и частнаго, практически выразить въ мыслящемъ субъектѣ, осуществить въ немъ. Человѣкъ есть общее и частное, духъ и природа, разумность и индивидуальность. Сторона природы и индивидуальности выражается въ немъ жизнію, опредѣляемою чувственнымъ наблюденіемъ, ощущеніемъ и пожеланіемъ; а какъ духъ, онъ есть мысль, свободно самую себя опредѣляющая. Двѣ эти стороны противоположны одна другой; но человѣкъ есть не только эта противоположность, но и единство ея и примиреніе; и только какъ единство общаго и частнаго,

Digitized by Google

разумности и индивидуальности, онъ есть истинный человѣкъ. И однакожъ, истинный человѣкъ сперва существуетъ только въ идеѣ; потому что въ своемъ непосредственномъ бытіи субъектъ находитъ въ себѣ только борьбу чувственности и разумности; но отсюда вытекаетъ для него задача — выступить изъ непосредственной противоположности въ сознательное единство, и такимъ образомъ свое бытіе сдѣлать выраженіемъ своей идеи. И среди противорѣчія непосредственной жизни человѣкъ находитъ свои интересы какъ въ естественной, такъ и въ духовной сторонѣ, какъ въ чувственно-индивидуальномъ, такъ и въ общеразумномъ бытіи; двойной этотъ интересъ не только не устраняется въ стремленіи къ единству, но напротивъ, долженъ сберегаться и въ примиреніи противоположности; поэтому въ жизни человѣка, который хочетъ осуществить въ себѣ полную идею человѣка, личные и духовные интересы должны находить свое удовлетвореніе. Общеразумная сторона человѣка находитъ свое удовлетвореніе въ сознаніи свободы духа и умственной самостоятельности, а индивидуальная — въ ощущеніи удовольствія. Два эти рода удовлетворенія, въ непосредственномъ существованіи человѣка, не только бываютъ раздѣлены, но довольно часто случается, что съ умственнымъ самоудовлетвореніемъ соединено физическое неудовольствіе, и съ естественнымъ удовольствіемъ — лишеніе духовной свободы. Это – то распаденіе интересовъ должно быть устранено въ жизни, сообразной съ идеей человѣка; духовная самостоятельность и естественное чувство удовольствія должны въ ней взаимно проникнуться; но вмѣстѣ съ этимъ, задача индивидума — образовать себя въ истиннаго человѣка, — получаетъ двоякое выраженіе. Ея выполненіе можно полагать, съ одной стороны, въ жизни, опредѣляемой единственно мышленіемъ,

Digitized by Google

въ подчиненіи частнаго подъ общій законъ разума, въ добродѣтели, но такъ, что съ этой жизнію неразрывно сопряжено и естественное ощущеніе удовольствія, какъ элементъ индивидуальный; съ другой стороны, — въ невозмутимомъ естественномъ удовольствіи, въ безпрепятственномъ раскрытіи индивидуальной жизни, но которая сопровождается умственнымъ самоопредѣленіемъ, независимостію индивидума отъ всего внѣшняго и сознаніемъ этой независимости. Эту задачу, съ двухъ ея сторонъ, поняли и развивали *Стоицизмъ* и *Эпикуреизмъ*. Стоицизмъ имѣлъ въ виду преимущественно всеобщую, разумную сторону человѣка, Эпикуреизмъ — индивидуальную, естественную; по взгляду Стоицизма, субстанцію жизни составляетъ самостоятельно опредѣляющее себя разумѣніе, съ которымъ соединено, однакожъ, и естественное удовлетвореніе; но мысли Эпикуреизма, существенное въ жизни есть удовлетвореніе естественнаго бытія постояннымъ удовольствіемъ, съ которымъ, однакожъ, должна быть соединена и духовная самостоятельность; тамъ — свободное мышленіе есть то безусловное, которымъ должно опредѣляться и чувство удовольствія; а здѣсь — безусловнымъ признано естественное чувство, сообразно съ которымъ должно опредѣляться и самое мышленіе. Оба эти ученія, при всемъ своемъ различіи, стоятъ на одной и той же почвѣ: оба хотятъ выразить идею истиннаго человѣка и стремятся къ непоколебимости духа, къ свободѣ самосознанія; но идутъ къ этой цѣли различными путями, и потому, чѣмъ далѣе и частнѣе развиваются, тѣмъ рѣзче обозначается въ нихъ противоположность ихъ требованій. Но вмѣстѣ съ этимъ возникаетъ потребность — выдвинуть на первый планъ то, что есть общаго между ними, какъ существенную цѣль и содержаніе Философіи; а какъ научныя предположенія философскихъ системъ въ этомъ отношеніи

Digitized by Google

противорѣчатъ себѣ взаимно, то отсюда вытекаетъ лишь то слѣдствіе, что достиженіе этой цѣли вообще не связано съ какимъ-либо опредѣленнымъ догматическимъ взглядомъ, что отъ знанія вообще можно отказаться, чтобы именно изъ сознанія нашего незнанія почерпать равнодушіе ко всему и совершенный покой духа. Съ этой стороны примыкаетъ къ Стоицизму и Эпикуреизму, какъ третья главная форма тогдашней Философіи, *Скептицизмъ*, который, послѣ одинокаго появленія пирроновой школы, выступилъ съ значительнымъ вліяніемъ въ новой Академіи.

Итакъ, въ греческой Философіи втораго періода въ теоретическомъ и практическомъ отношеніи выразились три слѣдующія направленія:

А. Философія этого отдѣла въ теоретическомъ отношеніи признаетъ критеріемъ истины субъективное убѣжденіе разсудка, а въ практическомъ, — имѣя въ виду всеобщую, или разумную субъективность, поставляетъ цѣлію дѣятельности подчиненіе субъекта всеобщему закону, или добродѣтель: это *Стоицизмъ*.

Б. Критерій истины Философія полагаетъ въ чувственномъ наблюденіи и ощущеніи, а въ практическомъ отношеніи, — имѣя въ виду частную, чувственную субъективность, поставляетъ цѣлью дѣятельности удовлетвореніе индивидуума, какъ индивидуума, или удовольствіе: это *Эпикуреизмъ*. Наконецъ —

В. Отвергаетъ въ теоретическомъ отношеніи годность критерія Стоиковъ и Эпикурейцевъ, и вообще достовѣрность человѣческаго знанія; и за тѣмъ, въ практическомъ отношеніи, въ сознаніи самаго незнанія ищетъ невозмутимаго покоя духа: это *Скептицизмъ*.

Всѣ три эти направленія Философіи, вращаясь около

Digitized by Google

одного и того же понятія о человѣкѣ, выступаютъ на сцену въ одно и то же время; выходя отъ отдѣльныхъ пунктовъ, какъ все историческое, и нося частныя наименованія по мѣстности, индивидуумамъ и спеціальному своему характеру, они не суть, однакожъ, что-либо частное по своему содержанію; чѣмъ далѣе, тѣмъ больше выражаютъ они собой тѣ великія категоріи, подъ которыя подходитъ образованность тогдашняго міра, выражаютъ единственныя формы всеобщаго тогда самосознанія, котораго носителемъ является уже не народъ, а индивидуумъ. Стоицизмъ, Эпикуреизмъ и Скептицизмъ, хотя обязаны своимъ происхожденіемъ лицамъ частнымъ, вскорѣ, однакожъ, обнаруживаютъ свое соціальное значеніе; уже и въ самомъ началѣ носятъ они въ себѣ характеръ, вліяющій на общественное образованіе, именно, какъ школы, стремящіяся къ большему и большему расширенію; и въ послѣдствіи времени они остаются вѣрными этому стремленію до того, что мало-по-малу изглаживаютъ въ себѣ ограниченную форму школъ, пока не сдѣлались, наконецъ, тѣмъ, къ чему первоначально были предназначены, — тремя великими *мстовыдающимися* историческаго міра, такъ что каждый образованный индивидуумъ, судя по предрасположенію, былъ непремѣнно послѣдователемъ, хотя въ практической жизни, одного изъ трехъ этихъ убѣжденій. Если эти ученія, особенно въ дальнѣйшемъ ихъ разливѣ, мы назовемъ Философіею, то скажемъ объ нихъ слишкомъ много и въ то же время слишкомъ мало: слишкомъ много, потому что имъ недостаетъ умозрительнаго интереса; все ихъ стремленіе направлено къ образованію популярнаго сознанія; слишкомъ мало, потому что они не суть формы знанія, но суть непосредственныя убѣжденія, проникающія въ жизнь и движущія ею, и слѣдовательно имѣютъ характеръ религіи.

Digitized by Google

Происхожденіе, развитіе и борьба трехъ этихъ ученій наполняютъ все время отъ конца IV вѣка предъ Р. Хр. до конца I-го послѣ Р. Хр. Но выступая съ одинаковыми правами на свое существованіе, они, при всемъ столкновеніи и борьбѣ, не могли преодолѣть одно другое. Естественно однакожъ было покуситься имъ, наконецъ, на взаимное сближеніе и соединеніе, и они сблизились въ экклектизмѣ; къ нему велъ даже Скептицизмъ, потому что, по уничтоженіи имъ всякаго знанія, ему оставался только выборъ вѣроятнаго по маштабу практической потребности. Оттого, съ конца уже 2-го столѣтія до Р. Хр. философскія школы болѣе или менѣе выступаютъ изъ своей исключительности и вдаются въ экклектизмъ, который заботится не столько о строгой наукѣ, сколько о пріобрѣтеніи извѣстныхъ результатовъ для практическаго употребленія. Но потому самому, что экклектизмъ, отрѣшаясь отъ всякой теоріи, погрузился въ практику, мы не будемъ здѣсь слѣдить за нимъ, предоставляя это исторіи развитія цивилизаціи вообще и довольствуясь указаніемъ на три означенныя нами главныя направленія Философіи этого отдѣла, какъ принадлежащія постепенному развитію философскаго сознанія.

---

Digitized by Google

## А. ПЕРВОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ ВТОРАГО ОТДѢЛА:

### Стоицизмъ, признающій критеріемъ истины субъективное убѣжденіе разсудка, а цѣлію дѣятельности — подчиненіе субъекта всеобщему закону, или добродѣтель. (Съ 310 г. до Р. Хр.)[37].

По ученію Платона и Аристотеля, знаніе есть завершеніе всей духовной дѣятельности человѣка и, вмѣстѣ съ этимъ, само-по-себѣ есть послѣдняя цѣль его стремленій, достиженіе которой сопровождается самымъ высокимъ, божественнымъ наслажденіемъ. Но на самомъ дѣлѣ, какъ ни велико достоинство знанія, но само-по-себѣ оно еще не составляетъ полнаго развитія человѣческой природы и послѣдней цѣли человѣческаго бытія. Человѣкъ, какъ и всѣ существа, одаренныя ощущеніемъ, по самой природѣ своей стремятся къ бытію наиболѣе сообразному съ собственною ихъ природою. Но природа человѣка, въ отличіе отъ прочихъ животныхъ, состоитъ въ томъ, что онъ не только мыслитъ и познаетъ, но и опредѣляетъ своею мыслію и своимъ познаніемъ образъ своего дѣйствованія. Слѣдовательно стремленіе человѣка къ бытію, наиболѣе сообразному съ его природою, есть не иное что, какъ

---

[37]) Основателемъ стоической школы былъ *Зенонъ* (род. ок. 340, ум. ок. 260 г. до Р. Хр.); ближайшимъ ученикомъ его и послѣдователемъ былъ *Клеанѳъ;* ученикъ Зенона и Клеанѳа, *Хризиппъ,* (род. ок. 282, ум. ок. 209 г. до Р. Хр.) былъ вторымъ основателемъ школы. Зенонъ и Клеанѳъ установили этическое и физическое міровоззрѣніе, а Хризиппъ разработалъ Логику.

Digitized by Google

стремленіе *къ мудрости, σοφία*, т. е. стремленіе не только къ правильному мышленію и возможно совершеннѣйшему знанію истины, но и къ жизни, сообразной съ этимъ знаніемъ. Только мудрость составляетъ полное совершенство человѣческаго бытія; въ ней заключается послѣдняя цѣль и верховное благо человѣка, и обладаніе ею сопровождается самымъ чистымъ удовольствіемъ. — Но обладаніе мудростію не приходитъ само-собою; она достигается усиліемъ и трудомъ; потому что, хотя мышленію свойственно познавать истину, однако оно подвержено и многимъ заблужденіямъ; только строгимъ изслѣдованіемъ можетъ оно очиститься отъ заблужденій и пріобрѣсть тотъ взглядъ на вещи, который составляетъ содержаніе мудрости; а такого рода изслѣдованіе есть философствованіе, безъ котораго, поэтому, человѣкъ не можетъ достигнуть своей верховной цѣли.

Философія сперва должна быть средствомъ къ мудрости, а за тѣмъ и наукообразнымъ ея изложеніемъ; а именно, прежде всего она должна указать условія и признаки непогрѣшительнаго мышленія, потомъ — посредствомъ такого мышленія уразумѣть истину всего дѣйствительнаго, и наконецъ — перейти въ такое настроеніе духа, которое этимъ знаніемъ одушевляло бы человѣка и проникало всю его жизнь. По тремъ этимъ требованіямъ, положеннымъ въ самой сущности Философіи, какъ стремленія къ мудрости, самая Философія раздѣляется на три науки: 1) *Діалектику*, 2) *Физику* и 3) *Этику*, изъ которыхъ двѣ первыя подготовляютъ ученіе о мудрости, а послѣдняя излагаетъ ее.

### 1. Діалектика.

Наше мышленіе состоитъ изъ представленій, *φαντασίαι*. Представленія происходятъ отъ дѣйствія на душу предметовъ

представляемыхъ, *φανταστόν*; потому что при своемъ рожденіи она похожа на чистый, неисписанный листъ, *χαρτίον*, и уже въ послѣдствіи времени, чрезъ обращеніе съ предметами, вносится въ нее содержаніе. Итакъ, представленіе есть страдательное состояніе души, *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ*, есть видоизмѣненіе, производимое въ ней, *ἑτεροίωσις ψυχῆς*, или, лучше сказать, въ главной, господствующей части ея, *ἐν τῷ ἡγεμονικῷ*, дѣйствіемъ предметовъ; а такимъ предметомъ можетъ быть все, что только способно приводить душу въ движеніе, *κινεῖν*,—будь это внѣшнее явленіе, или внутреннее состояніе самой же души. Представленіе, соотвѣтствуя своему предмету, составляетъ наблюденіе его, *αἴσθησις*. Наблюденіе, однакожъ, не есть единственный источникъ представленій: потому что наблюденія, удерживаемыя памятію, переходятъ въ воспоминанія, *μνῆμαι*; изъ многихъ однородныхъ воспоминаній составляется опытъ, *ἐμπειρία*; а изъ опыта, посредствомъ умозаключеній, *λόγος*, образуются такія понятія, *ἔννοιαι*, которыя выступаютъ за предѣлы непосредственно наблюдаемаго. — Образованіе понятій посредствомъ умозаключеній производится или искусственно и методически, или само-собою, безъискусственно. Въ послѣднемъ случаѣ происходятъ общія естественныя понятія, *κοιναὶ ἔννοιαι*, или *προλήψεις*, т. е. такія понятія, которыя естественнымъ путемъ, и потому у всѣхъ людей одинаково, развиваются изъ общаго опыта, *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου*, и суть, такъ сказать, естественныя нормы истины и добродѣтели; такъ развиваются и самыя высшія понятія о благѣ и Божествѣ, *φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν*. Изъ искусственно-образуемыхъ понятій, *τεχνικαί*, составляется наука, *ἐπιστήμη*. Наука есть твердое, никакими умствованіями непоколебимое убѣжденіе,



Digitized by Google

κατάληψις, или, если угодно, система убѣжденій этого рода[38]. Впрочемъ, хотя наука есть система искусственныхъ понятій и невозможна безъ діалектическихъ пріемовъ, тѣмъ не менѣе, въ своихъ результатахъ, она совпадаетъ съ понятіями естественными, потому что сообразное съ природою во всемъ должно оставаться нормой.

Итакъ, два есть источника всѣхъ вообще представленій: наблюденіе и основанныя на немъ умозаключенія. Значеніе представленій, отсюда почерпаемыхъ, неодинаково. Хотя всѣ общія понятія, слѣдовательно и научныя, происходятъ изъ наблюденія, однакожъ не въ немъ заключается полная достовѣрность; напротивъ, неопровержимая твердость убѣжденія принадлежитъ только наукѣ. Въ отдѣльныхъ, несвязныхъ представленіяхъ нѣтъ еще ни истины, ни заблужденія; ихъ надо искать въ сужденіи; а сужденіе происходитъ въ слѣдствіе дѣятельности мышленія; и потому чувственное наблюденіе, какъ наблюденіе, не есть еще знаніе; оно является тогда, когда къ наблюденію привходитъ дѣятельность разумѣнія, λόγος, которое не только даетъ свое согласіе, συγκατάθεσις, на представляющіяся наблюденія, но и составляетъ изъ нихъ понятія, а изъ понятій — науку. Но съ другой стороны, разумъ не имѣетъ иного содержанія для мышленія, кромѣ того, какое передается ему наблюденіями внѣшнихъ явленій, или внутреннихъ состояній души; а общія понятія выводятся посредствомъ умозаключеній изъ наблюденій же; поэтому способность мышленія, хотя можетъ формально передѣлывать наблюдаемое содержаніе, но въ матеріальномъ

---

[38]) Stob. Eccl. II. p. 128. *εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων.*

Digitized by Google

отношеніи связана ими даже и тогда, когда отъ эмпирическихъ предметовъ восходитъ къ такимъ представленіямъ, которыя не даны непосредственнымъ наблюденіемъ, напр. къ понятіямъ блага, или Божества. — Форма, свойственная мышленію, состоитъ въ томъ, что мышленіе выражаетъ въ видѣ всеобщаго, что̀ наблюденію представляется только въ частности [39]; но еще гораздо важнѣе тотъ отличительный между ними признакъ, что мышленію принадлежитъ бо́льшая достовѣрность, чѣмъ наблюденію. Это различіе между ними можно выразить слѣдующимъ уподобленіемъ: простое наблюденіе уподобляется раскрытой рукѣ; первое дѣйствіе сужденія — согласіе на представленіе, или его усвоеніе, *συγκατάθεσις*, похоже на руку сжатую; понятіе, или крѣпкое убѣжденіе, *κατάληψις*, есть то же, что крѣпко сжатый кулакъ; а наука, какъ самое глубокое убѣжденіе, можетъ быть выражена сжатіемъ кулака правой руки рукою лѣвою (Cic. acad. II. 47); т. е. четыре формы представленій: наблюденіе, согласіе, понятіе и наука, различаются между собою все большею и большею силою убѣжденія, и постоянно возрастающимъ напряженіемъ, *τόνος*, духа. Самая низшая степень убѣжденія и напряженія принадлежитъ наблюденію, самая высшая — наукѣ.

Что познаніе истины вообще возможно, это видно уже изъ того, что безъ познанія невозможно было бы и дѣйствовать по твердымъ убѣжденіямъ и началамъ; не всякій, однакожъ, родъ представленій ручается за правильность познанія, не всякая дѣятельность представляющей способности даетъ истину; поэтому необходимъ *критерій*, *κριτήριον*, для узнанія признаковъ, по которымъ истинное въ нашихъ пред-

---

[39]) Stob. Serm. IV. 432. *τὸ μὲν γενικὸν ἤδὺ νοητὸν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπίπτον ἤδη* (Petersen *ἡδὺ*) *αἰσθητόν.*



Digitized by Google

ставленіяхъ отличается отъ ложнаго. Такимъ критеріемъ, прежде всего, есть здравый смыслъ, ὀρθὸς λόγος; онъ признаетъ тѣ представленія истинными, которыя выражаютъ дѣйствительность, какъ она есть; а соотвѣтствуютъ ли представленія дѣйствительности, объ этомъ онъ судитъ по той силѣ, съ какою, такъ сказать, навязываются намъ извѣстныя представленія. Наше согласіе, συγκατάθεσις, на представленіе, конечно, не связано съ нимъ необходимо; напротивъ, оно происходитъ лишь тогда, когда наше сужденіе само обращается къ представленію съ тѣмъ, чтобы принять его, или отвергнуть, — какъ и вообще истина и заблужденіе зависятъ отъ сужденія; такимъ образомъ это согласіе вообще положено въ нашей волѣ: и однакожъ, нѣкоторыя изъ представленій бываютъ такого рода, что непосредственно, сами собою, принуждаютъ насъ изъявить на нихъ наше согласіе, признать ихъ истинными. Такія представленія сопровождаются въ насъ особенною крѣпостію убѣжденія, καταληπτικὸν, а потому и сами называются φαντασίαι καταληπτικαί, т. е. представленіями, соединенными съ внутреннимъ убѣжденіемъ, что въ нихъ дѣйствительность и мышленіе, какъ чувственный и раціональный элементъ познанія, находятся въ полномъ согласіи между собой и единствѣ. Итакъ, если представленія вносятся въ душу съ неотразимою силою такого убѣжденія, то мы имѣемъ въ нихъ не пустыя мечты, φάντασμα, но нѣчто дѣйствительное; а гдѣ недостаетъ этого признака, тамъ мы не имѣемъ ручательства въ истинности нашего представленія; говоря иначе, — признакъ, или критерій истины есть φαντασία καταληπτική[40]. Къ такимъ представленіямъ от-

---

[40]) Diog. Laërt. VII. 46, 54. κριτήριον τοίνυν ἀληθείας εἶναι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν.

носятся прежде всего чувственныя наблюденія, такъ-какъ они одни доставляютъ нашему познанію содержаніе; за тѣмъ, сюда же относятся и тѣ мысли, которыя изъ эмпирическаго наблюденія частію развиваются общею и естественною дѣятельностію мышленія, а частію выводятся посредствомъ научныхъ доводовъ; но такъ-какъ первыя изъ нихъ, т. е. общія естественныя мысли, κοιναὶ ἔννοιαι, или προλήψεις, относятся къ послѣднимъ опять какъ первоначальное къ производному, то въ этомъ отношеніи можно также сказать, что наблюденіе и естественныя понятія суть критеріи [41]. Въ собственномъ однакожъ смыслѣ, критерій не есть ни наблюденіе, ни πρόληψις. То, чѣмъ познается истина представленія, критерій въ строгомъ смыслѣ этого слова, есть καταληπτικὸν, — непосредственная сила убѣжденія, которою сопровождаются извѣстныя представленія. А такая достовѣрность первоначально принадлежитъ наблюденіямъ внѣшняго и внутренняго чувства, потомъ — общимъ понятіямъ, которыя образуются изъ наблюденій естественнымъ путемъ; между тѣмъ какъ искусственно образуемыя понятія и положенія должны утверждать свою правильность посредствомъ научныхъ доводовъ, надлежащимъ построеніемъ которыхъ занимается Діалектика, или частнѣе Силлогистика. Соединяя по законамъ Діалектики истинныя представленія, мышленіе построеваетъ науку, т. е. непогрѣшительное знаніе о природѣ, или Физику.

## 2. Физика.

Переходя отъ частныхъ наблюденій надъ предметами природы къ общимъ понятіямъ, мы убѣждаемся, что истинно-

---

[41]) Ibid. 54. κριτήρια φησιν (ὁ Χρύσιππος) εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν.

Digitized by Google

существующее есть только тѣлесное, *ὄντα γαρ μόνα τὰ σώματα καλούσιν*. — Дѣйствительно существуетъ то, что имѣетъ силу дѣйствовать, или страдать, *ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν*; но такое свойство принадлежитъ только тѣламъ, *πᾶν το κινοῦν καὶ κινούμενον σώμά εστι*; и потому кромѣ тѣлеснаго нѣтъ ничего дѣйствительнаго. Тѣлесны не только всѣ субстанціи, — не исключая человѣческой души и Бога, — но и свойства вещей, потому что это суть воздухообразныя напряженія и истеченія, *πνεύματα καὶ τόνους ἀερώδεις*, которыя безкачественной въ самой-себѣ матеріи сообщаютъ извѣстныя опредѣленія и тѣмъ полагаютъ основаніе различія вещей; тѣлесны и качества души, потому что и они происходятъ изъ воздухообразнаго въ ней вещества; таковы — добродѣтели и пороки, добро, истина, страсти, представленія, сужденія; если есть что-либо безтѣлесное, то ему принадлежитъ бытіе не существенное, но случайное, таковы — пустое пространство, мѣсто, время и неизреченное, *τὸ λεκτὸν*. Итакъ, о всемъ царствѣ дѣйствительности, т. е. о всемъ мірѣ должно сказать, что онъ есть тѣло съ извѣстнаго рода свойствами. Но какъ всѣ свойства вещей предполагаютъ опредѣляющую ихъ дѣятельность, а матерія сама-по-себѣ повсюду является недѣятельною, чисто-страдательною, то явно, что тѣлесное бытіе вообще, во всѣхъ разнообразныхъ своихъ явленіяхъ, сводится къ двумъ началамъ — къ матеріи и образующей ее дѣятельности.

Матерія, сама-по-себѣ понимаемая, есть первовещество, *στοιχεῖον ἀυτοτελῶς λεγόμενον*, еще не имѣющее никакихъ опредѣленій, но лежащее въ основаніи всякому опредѣленному бытію; есть сущность вещи [42], какъ она представ-

[42]) Diog. Laert. VII. 150. *οὐσίαν δε φασὶ τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην.*

Digitized by Google

ляется намъ въ отрѣшеніи отъ всякой опредѣленности; есть безкачественный субстратъ, въ которомъ и изъ котораго все бываетъ; страдательное начало, или первосущество, какъ предметъ мірообразующей дѣятельности.

Дѣятельность, образующая матерію, есть пребывающая въ ней міротворящая сила, чрезъ которую само-по-себѣ неопредѣленное вещество входитъ въ безконечно-разнообразныя опредѣленія частныхъ вещей, чрезъ которую все устроивается по идеѣ цѣлаго и сохраняется по опредѣленнымъ законамъ. Это дѣйствующее начало, разсматриваемое съ физической стороны, какъ всеобщая природа, есть жизненная теплота, которую можно назвать всепроникающимъ дыханіемъ, *πνεῦμα*, всеживотворящимъ эѳиромъ, или мірообразовательнымъ, зиждительнымъ огнемъ, *πῦρ τεχνικὸν* и пр.; а со стороны духовной, — оно есть міровая душа, *ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ* и единство, содержащее въ себѣ всѣ зародыши формъ, *τοὺς σπερματικοὺς λόγους*, огнеобразный разумъ вселенной, *νοῦς κόσμου πύρινος* и причина разумной сообразности вещей съ цѣлями, — всеобщій законъ, судьба, промыслъ, Зевсъ, или Божество [43]; и какъ въ частяхъ міра, особенно въ людяхъ, начало это есть виновникъ чувства и разума, то и само оно, какъ господствующее надъ всѣмъ, *τὸ ἡγεμονικόν*, должно быть безконечнымъ Разумомъ, *νοῦς*. Но не только обѣ эти стороны, физическая и духовная, составляютъ единство въ дѣйствующемъ началѣ, или Божествѣ, но и между первоматеріею и Божествомъ нѣтъ реальнаго различія: это есть одно и то же Первосущество, разумное тѣло, *σῶμα νοερὸν*, которое, будучи мыслимо какъ всеобщій субстратъ, есть безкачественная матерія, а мыслимое какъ дѣйствующая сила, есть Божество.

---

[43]) Plut. St. rep. 345. *ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος, εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν.*

Digitized by Google

Вмѣстѣ съ этимъ открывается, что между Богомъ и міромъ нѣтъ существеннаго различія. Міръ есть совокупность всего дѣйствительнаго; но все дѣйствительное искони содержится въ Богѣ; Онъ есть вещество всего и дѣйствующая сила, преобразующая его въ единичныя существа; и слѣдовательно, рѣшительно нельзя и представить ничего въ мірѣ, что не было бы или непосредственно самимъ Богомъ, или формой проявленія Божества. Богъ и міръ суть безусловно одно и то же [44]. Различіе между Богомъ и міромъ касается только случайности, или формы существованія: одно и то же всеобщее Существо называется Богомъ, понимаемое въ его единствѣ, — и называется міромъ, разсматриваемое въ его развитіи, въ разнообразіи формъ, какія принимаетъ Оно въ теченіи своего раскрытія. Основная сила, — Первоогонь, или Перворазумъ, есть первоначально и непосредственно — божественное; а вещи, въ которыя преобразуется это Первосущество, божественны только производнымъ образомъ; и въ этомъ отношеніи Божество, какъ ἡγεμονικόν, какъ міровая душа, или всепроникающее огненное дыханіе, можетъ быть признано лишь частію міра. Но и эта противоположность основной силы и производныхъ вещей есть чисто относительная и прилагается только къ одной какой-либо части міровыхъ состояній; между тѣмъ какъ въ концѣ каждаго міроваго періода совокупность производныхъ вещей сводится опять въ единство божественной сущности, и различіе непосредственно и посредственно-божественнаго, или Бога и міра, опять теряется.

Божество, разсматриваемое какъ міротворящая сила, какъ всеобщая природа, есть жизненная теплота, зиждительный

---

[44]) Diog. Laërt. VII. 148. *θεοίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον, — ὅλον δὲ κόσμον — θεόν.*

Digitized by Google

огонь, или пластическая сила, неразрывно соединенная съ матеріею въ одно живое, вѣчное тѣло, — которое само-собою развивается въ отдѣльныя вещи съ такою же естественною необходимостію, съ какою животное или растеніе раскрывается изъ своего сѣмени; а именно: Первосущество сначала преобразуется въ воздухъ (въ воздухообразное испареніе), потомъ въ воду; одна часть воды осаждается въ видѣ земли, другая остается водою, а третья — испаряется атмосферическимъ воздухомъ, который, съ своей стороны, воспламеняется опять обыкновеннымъ огнемъ; изъ различнаго смѣшенія этихъ четырехъ стихій образуется міръ. Чрезъ этотъ выдѣлъ алементовъ впервые происходитъ противоположность дѣятельнаго и страдательнаго начала, — души міра и его тѣла; влажное, во что прежде всего преобразуется первоогонь, представляетъ тѣло, а сокрытая въ немъ теплота — душу; или, если взять во вниманіе элементы въ ихъ позднѣйшемъ, четверычномъ числѣ, — то два низшіе соотвѣтствуютъ матеріи, а два высшіе — дѣйствующей силѣ. Но какъ эта противоположность и всякая особность, на ней основанная, происходятъ уже во времени, то въ свое время должны и миноваться: Первосущество мало-по-малу поглощаетъ матерію, которую Оно отдѣлило отъ себя, какъ свое тѣло, пока въ концѣ этого періода всеобщее сожженіе, ἐκπύρωσις, міра не приведетъ всѣхъ вещей въ первоначальное состояніе, въ которомъ теряется все производное, и остается только Богъ въ своемъ непосредственномъ существованіи. Но по возвращеніи всего въ первобытное единство и по истеченіи великаго міроваго года начинается новое мірообразованіе по тому же закону, что и прежнее, и такимъ образомъ исторія міра и Божества движется въ вѣчномъ круговоротѣ. — Какъ міротворящая сила, Божество есть λόγος σπερματικὸς, сѣменеподобное

начало, носитель всѣхъ зародышей и формъ вселенной, потому что изъ Него все развивается какъ изъ сѣмени по внутренней законосообразности. Но λόγοι σπερματικοὶ находятся и въ вещахъ, и въ человѣческой душѣ, какъ одна изъ ея частей; и потому, подъ именемъ λόγος σπερματικὸς надо разумѣть вообще міротворящую силу, которая въ своемъ единствѣ производитъ вселенную, а въ своихъ отдѣльныхъ истеченіяхъ, какъ воздухообразныхъ субстанціяхъ, раждаетъ частныя вещи; эта сила есть частію матеріальный зародышъ вещей, а частію ихъ форма, или законъ, опредѣляющій ихъ форму, но такъ, что вещество и форма въ ней нераздѣльны. Только эта внутренняя форма есть пребывающее въ каждой вещи при безпрерывномъ измѣненіи вещества; только ею сохраняется и тождество вселенной, тогда какъ матерія находится въ непрестанномъ переходѣ изъ одной формы въ другую.

Богъ есть не только міротворящая сила, но и всеустрояющее начало, потому что Онъ есть не только всеобщая природа, но и всеобщій Разумъ, или мыслящій Духъ, λόγος, νοῦς, который, все проникая, зиждетъ и соединяетъ частныя существа міра по идеѣ одного, цѣлесообразно-въ себѣ-сомкнутаго, гармоническаго цѣлаго. Если Богъ, какъ природа, есть всеобщее міровое тѣло, то какъ Духъ, проникающій это тѣло и движущій его сообразно съ цѣлями, Онъ есть всеобщая душа міра; и какъ каждое особое тѣло есть только опредѣленная форма всеобщаго міроваго тѣла, такъ и всѣ особыя души во вселенной суть только особыя выраженія, или части одной всеобщей души міра. Изъ этого открывается, что міръ какъ въ цѣломъ, такъ во всѣхъ своихъ частяхъ божественъ, и этимъ оправдывается господствующее между людьми поклоненіе многимъ богамъ. Но гораздо важнѣе этого поклоненія

Digitized by Google

то, когда человѣкъ правильно понимаетъ и чтитъ въ немъ самомъ живущаго Бога.

Наконецъ, Богъ есть сила и сохраняющая міръ; какъ такая сила, Онъ есть непреложно выполняющаяся воля, чтобы гармонія вселенной существовала постоянно. — Въ этомъ отношеніи Богъ есть безусловный міровой законъ, νόμος, исключающій въ ходѣ міра всякій случай, такъ что во всемъ происходящемъ осуществляется божественное назначеніе; есть судьба, εἱμαρμένη, которая все подчиняетъ необходимымъ законамъ отношеній причины и дѣйствія, и слѣдовательно не есть что-либо слѣпое и безмысленное, но есть живая, осуществляемая на дѣлѣ мысль о постоянномъ міропорядкѣ, — есть божественный промыслъ, πρόνοια, о вселенной. Вообще дѣйствіе промысла выражается въ томъ, что по причинѣ внутренней связи между всѣми существами природы, измѣненіе частной вещи столько же дѣйствуетъ на всѣ прочія, какъ и само оно имѣетъ основаніе въ измѣненіи другихъ вещей; и оттого все, что въ частности происходитъ въ мірѣ, не есть что-либо отособленное, но есть дѣйствіе примыкающее къ цѣлому; причиной и каждаго частнаго дѣйствія можетъ быть только божественная, всепроникающая дѣятельность, которая и образуетъ міръ, и всѣ перемѣны въ немъ совершающіяся опредѣляетъ по идеѣ космическаго порядка. Но такимъ всеобщимъ способомъ божественный промыслъ дѣйствуетъ преимущественно въ безжизненныхъ тѣлахъ, какъ опредѣляющая причина ихъ измѣненій; а между тѣмъ въ существахъ, одаренныхъ способностію ощущенія, онъ еще въ частности выражается тѣмъ стремленіемъ къ сообразному съ ихъ природою самосохраненію, которое непосредственно переходитъ въ цѣлесообразное желаніе или отвращеніе. Наконецъ, въ человѣкѣ, существѣ мыслящемъ, божественный

Digitized by Google

промыслъ выражается въ настоящей своей сущности, какъ божественная воля, имѣющая въ виду сохраненіе гармоніи вселенной. Такъ-какъ человѣкъ способенъ понимать всеобщій міровой законъ, то божественный промыслъ выражается въ немъ не какъ опредѣляющая причина его жизненныхъ отправленій, не какъ безсознательно-влекущее возбужденіе, но какъ всеобщая, сама-по-себѣ истинная, разумная мысль, ὀρθὸς λόγος, по внушенію которой человѣкъ долженъ самъ отъ себя требовать того, чтобы не увлекаться, подобно неразумному животному, своими чувственными возбужденіями, но свободно опредѣлять свою жизнь согласно съ закономъ цѣлаго. Только выполняя это требованіе, онъ достигаетъ состоянія, сообразнаго съ его истинною природою; а это состояніе, какъ и всякое согласное съ природою существованіе, должно быть исполнено удовольствія; но не самое удовольствіе, а это свободное самоопредѣленіе по требованію разумной мысли, есть цѣль человѣка, совпадающая съ цѣлію общемировою.

Какъ произведеніе одной божественной силы, міръ по своей формѣ есть органическое цѣлое, и по своимъ свойствамъ — совершенъ. Единство міра непосредственно слѣдуетъ изъ единства основной матеріи и силы, и въ частности — изъ сродства и согласія, συμπάθεια, consensus, земныхъ и сидерическихъ явленій. А совершенство міра открывается какъ изъ его красоты, такъ и цѣлесообразности; каждая вещь въ мірѣ на своемъ мѣстѣ прекрасна и создана въ пользу другихъ: растенія для пищи животныхъ, животныя для пищи и услугъ человѣку, весь міръ — для людей и боговъ, а люди и боги для взаимнаго общенія [45]; говоря иначе, — назначеніе

[45]) Cic. Fin. III. 20. 67. Præclare enim Chrysippus, cetera nata esse huminum causa et Deorum, eos autem communitatis et societatis esse.

Digitized by Google

человѣка есть — созерцать міръ и подражать ему въ своемъ самоопредѣленіи; потому что человѣкъ имѣетъ свое значеніе только какъ часть цѣлаго, и только это цѣлое совершенно и служитъ само себѣ цѣлію.

Совершенство міра не разстроивается такъ называемымъ зломъ. Зло бываетъ трехъ родовъ: физическое, нравственное, и то и другое вмѣстѣ, замѣчаемое въ несоотвѣтствіи внѣшняго состоянія съ нравственнымъ достоинствомъ человѣка. Но зло физическое не есть въ собственномъ смыслѣ зло: Богъ по самой сущности своей необходимо входитъ въ образованіе міра, т. е. раздѣляется на различныя состоянія, изъ чего естественно проистекаютъ въ мірѣ силы противоположныя, которыя, правда, имѣютъ мѣру бытія ограниченную и слѣдовательно несовершенны; и вообще части міра несовершенны потому самому, что онѣ суть части; однакожъ, только съ частной точки зрѣнія представляется намъ что-либо недостаточнымъ, безобразнымъ или погрѣшительнымъ; но въ связи съ цѣлымъ, оно тотчасъ оказывается необходимымъ и въ извѣстномъ отношеніи полезнымъ. Божественный промыслъ не желалъ болѣзней, войны и другихъ золъ, но все это происходитъ въ слѣдствіе, *κατὰ παρακολούθησιν*, тѣхъ благъ, которыя Богъ хотѣлъ осуществить въ мірѣ и которыя не были возможны безъ этихъ послѣдствій. Зло нравственное, точно, есть зло; но частію и самъ Богъ не могъ освободить человѣческую природу отъ этого зла, потому что Образователь міра не могъ измѣнить матерію [46]; частію зло было необходимо для самаго добра, какъ его противоположность: такъ правда невозможна безъ неправды, мужество безъ трусости, истина безъ лжи; если бы не было нравственнаго зла, то не

[46]) Senec. de Provid. 5. Non potest artifex mutare materiam.

Digitized by Google

было бы различія между добромъ и зломъ, а слѣдовательно— и практической мудрости; и такъ, невозможно, да и не хорошо было бы уничтожить порокъ вообще [47]; наконецъ, самое зло нравственное, въ его послѣдствіяхъ, Богъ направляетъ къ добру. — Что касается несоотвѣтственности между внѣшнимъ состояніемъ и нравственнымъ достоинствомъ, то злой не можетъ имѣть дѣйствительнаго счастія, а добрый не можетъ подвергаться дѣйствительному злу, потому что добрый, будучи мудрымъ, достаточно защищенъ отъ всѣхъ внѣшнихъ ударовъ судьбы, и можетъ потерпѣть отъ нея лишь на столько, на сколько самъ допуститъ это по нравственнымъ причинамъ; несчастіе для него есть спасительное упражненіе его нравственныхъ силъ, божественное средство воспитанія, потому что только въ несчастіи укрѣпляется добродѣтель; добродѣтельный въ борьбѣ съ судьбою есть зрѣлище, достойное Бога (spectaculum Deo dignum); между тѣмъ какъ для злаго то же самое положеніе есть дѣйствительное зло, и потому чувствуется имъ какъ наказаніе. Такъ-какъ всякое внѣшнее положеніе можетъ быть средой для разумнаго дѣйствованія, то несоотвѣтственность внѣшняго состоянія сама показываетъ, что для добраго она не есть ни добро, ни зло. Наконецъ, все что ни случается съ людьми, есть естественное слѣдствіе естественныхъ причинъ.

Частныя существа природы суть различныя соединенія, κράσις, элементовъ и раздѣляются на четыре класса: существа неорганическія, растенія, животныя и существа разумныя. То, что неорганическія существа удерживаетъ въ единствѣ, есть только ἕξις, извѣстнаго рода свойство; то, чѣмъ

---

[47]) Хриз. у Плут. St. rep. 36. *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι ὄντε δυνατόν ἐστιν, ὄντ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.*

Digitized by Google

въ растеніяхъ удерживается единство ихъ частей, есть ихъ *φύσις*, въ животныхъ — душа, *ψυχὴ*; наконецъ, завершеніе этого постепеннаго развитія есть разумная душа, *λογικὴ ψυχὴ*, которою сохраняется единство не только въ человѣкѣ, но и въ цѣлой вселенной. Разумная душа находится не только въ людяхъ, но и въ звѣздахъ; состоя изъ огненнаго, или эѳирнаго вещества, онѣ суть разумныя и блаженныя существа, божественнѣйшія и высочайшія части вселенной.

Человѣческая душа, какъ и все дѣйствительное, тѣлесна. То, что соприкасается съ тѣломъ и находится съ нимъ во взаимодѣйствіи, не можетъ быть существомъ безтѣлеснымъ. И мы видимъ, что она есть не иное что, какъ жизненная теплота, отъ которой зависитъ жизнь и движеніе; притомъ опытъ показываетъ, что душевныя свойства передаются физическимъ путемъ рожданія, а слѣдовательно они должны имѣть тѣлесный субстратъ. Какъ духъ вообще есть огненное дыханіе, такъ и человѣческая душа есть огонь, или теплое дыханіе, *πνεῦμα ἔνθερμον*, которое однообразно распространяется по тѣлу и сохраняетъ его, какъ міровая душа разширяется во вселенной и держитъ ее въ единствѣ. Душа соединена съ кровію и питается ея испареніями, *ἀναθυμίασις*, какъ звѣзды — испареніями земли. Для новаго зародыша часть души, *ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα*, передается въ сѣмени, изъ котораго въ матерней утробѣ развивается сначала душа растительная, а послѣ рожденія на свѣтъ — животная. Мѣстопребываніе души не въ мозгу, но въ груди, изъ которой исходятъ не только дыханіе и теплота крови, но и голосъ, это непосредственное проявленіе мысли. Отъ сердца расходятся различныя части, *μέρη*, души, какъ воздушныя теченія, по частнымъ органамъ. Частей души восемь: часть господствующая, или разумъ, *ἡγεμονικὸν*, *διανοητικὸν*,

Digitized by Google

пять чувствъ, *αἰσθήσεις*, сила рожденія, *σπερματικοὶ λόγοι*, и способность говорить, *τὸ φωνητικόν*. Впрочемъ, *ἡγεμονικόν* есть основная сила души, а прочія силы суть только ея части, которыя она распространяетъ до органамъ, какъ морской полипъ свои ноги, *καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι*; и потому *ἡγεμονικόν* тождественно съ нашимъ *я*, *τὸ ἐγώ*, или личностію.

Къ міровой душѣ относятся частныя души, какъ части къ цѣлому. Впрочемъ, человѣческая душа, не только подобно всѣмъ прочимъ живымъ силамъ, есть часть и истеченіе всеобщей жизненной силы, но по своей разумности находится въ особенномъ отношеніи сродства съ божественнымъ Существомъ [48]. За то, по причинѣ этого ближайшаго отношенія, она не можетъ уклониться отъ закона божественнаго Существа, отъ всеобщей необходимости, или судьбы; и тѣ обманываются, которые слѣдуютъ обыкновенному представленію о ея свободѣ, какъ причинности, независимой отъ общемірваго теченія вещей, — тогда какъ даже мимо-случайныя и произвольныя дѣйствія человѣка происходятъ съ необходимостію изъ сокровенныхъ причинъ. Не должно, однакожъ, думать, будто человѣку можно уже обойтись безъ собственной дѣятельности; напротивъ, и она есть содѣйствующая причина въ ходѣ судьбы; несправедливо также предполагать, будто зависимость человѣческой души отъ всеобщаго закона уничтожаетъ вмѣняемость поступковъ и слагаетъ вину зла на Бога; надо различать причины рѣшительныя и подающія только поводъ; но отъ судьбы зависятъ только эти послѣднія, а нер-

---

[48]) Epik. Diss. I. 14. 6: *αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε ἀπ᾽ αὐτοῦ μόρια ὄυσαι καὶ ἀποσπάσματα.* — Senec. ep. 41. p. 119. Sacer intra nos spiritus sedet..... quis Deus incertum est, habitat Deus.

Digitized by Google

вия, напротивъ, положены въ собственной водѣ и нравственномъ свойствѣ человѣка. Свобода души состоитъ въ томъ согласіи, συγκατάθεσις, которое мы даемъ на извѣстныя представленія, опредѣляющія нашу волю, и которое, конечно, не есть произвольное, но сообразное съ природою индивидуальной души. Представленія, раждаемыя въ насъ внѣшнею необходимостію впечатлѣній, не вынуждаютъ у насъ согласія на нихъ; напротивъ, оно происходитъ отъ нашей собственной природы и основывается на внутренней необходимости нашего возбужденія. Правда, что наша природа и наше возбужденіе даются намъ необходимостію всеобщей судьбы; однакожъ потомъ мы желаемъ и дѣйствуемъ сообразно съ этимъ возбужденіемъ подобно тому, какъ камень, катящійся съ высоты горы, получивъ первый толчекъ извнѣ, продолжаетъ потомъ свое стремленіе въ силу своей тяжести и своей формы. Такимъ образомъ свобода есть внутренній законъ, и этотъ законъ каждое индивидуальное существо получило отъ природы всеобщей. Но будучи подчинено всеобщему, индивидуальное существо не есть чисто страдательное въ отношеніи къ нему; напротивъ, оно находится въ отношеніяхъ взаимности; и чѣмъ совершеннѣе оно дѣлается, тѣмъ болѣе становится дѣятельнымъ, и можетъ даже видоизмѣнять цѣлое во всеобщей цѣпи причинъ. А чѣмъ несовершеннѣе частная душа, чѣмъ менѣе имѣетъ дѣятельности, независимой отъ цѣлаго, тѣмъ менѣе можетъ избѣжать судьбы цѣлаго: и она должна, подъ конецъ міроваго періода, къ которому принадлежитъ, возвратиться въ первоматерію, или Божество; притомъ, души слабѣйшія будутъ жить по смерти тѣла жизнію болѣе слабою, а быть можетъ, что только сильныя души мудрыхъ будутъ существовать до самаго конца міроваго періода. — Въ чемъ состоитъ мудрость



Digitized by Google

души, каково значеніе и сущность мудрости, — излагаетъ Этика.

### 3. Этика.

Мы уже видѣли, что мудрость есть стремленіе человѣка къ жизни, наиболѣе сообразной съ его природою, и что такая жизнь, разумно самоопредѣляемая, есть послѣдняя цѣль его, а потому и самое высшее его благо, *ἀγαθόν*; слѣдовательно и наоборотъ, высочайшая цѣль и самое высшее благо человѣка заключается только въ мудрости, или жизни сообразной съ природою. Сообразнымъ съ природою для каждаго частнаго существа можетъ быть только то, что согласно съ общимъ ходомъ и закономъ міра, или со всеобщимъ міровымъ разумомъ, и въ частности — для существа сознательнаго и разумнаго — только то, что проистекаетъ изъ познанія этого всеобщаго закона, изъ разумнаго пониманія. Поэтому, какъ бы мы ни выражали основное начало жизни сообразной съ природою, — скажемъ ли, что человѣкъ долженъ жить законосообразно, *ὁμολογουμένως ζῆν*, или, — что онъ долженъ жить согласно съ природою, *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, и подъ именемъ природы — будемъ ли разумѣть природу всеобщую, *κοινὴ φύσις*, или человѣческую, разумную, *φύσις ἀνθρωπίνη, λογικὴ*, — во всякомъ случаѣ останется та мысль, что жизнь индивидума приближается къ своей цѣли, къ счастію, или уклоняется отъ нея, въ той мѣрѣ, въ какой она согласуется со всеобщими законами міротеченія и разумною человѣческою природою, или въ какой находится съ нею въ противорѣчіи. Но разумное самоопредѣленіе жизни, согласное со всеобщимъ міропорядкомъ, есть добродѣтель; слѣдовательно можно опять сказать, что только добродѣтель есть благо, что счастіе состоитъ исключительно въ добро-

Digitized by Google

дѣтели, такъ что ни внѣ ея нѣтъ блага, ни въ ней и для нея нѣтъ зла; и если, вмѣстѣ съ Сократомъ, добро назовемъ также полезнымъ, то надо сказать, что только добродѣтель полезна, а напротивъ, для порочнаго ни въ чемъ нѣтъ пользы, потому что для разумнаго существа добро и зло заключается не въ томъ, что̀ съ нимъ случается, но единственно въ его дѣятельности. — Какъ безусловное благо есть только добродѣтель, такъ безусловное зло есть только порокъ; всѣ же прочія вещи, каково-бъ ни было ихъ вліяніе на наше состояніе, не относятся ни къ добру, ни къ злу, а принадлежатъ къ числу предметовъ безразличныхъ, ἀδιάφορα; ни здоровье, ни богатство, ни честь, ни самая жизнь не суть добро; и наоборотъ, болѣзнь, бѣдность, безславіе и смерть не суть зло; какъ тѣ, такъ и другія состоянія сами-по-себѣ суть вещи безразличныя, матеріалъ, который столько же можетъ быть употребленъ на добро, какъ и на зло. Но меньше всего сто́итъ назвать благомъ удовольствіе; правда, что изъ добродѣтели проистекаетъ особеннаго рода удовольствіе, — свѣтлое и радостное настроеніе духа, а изъ порока — внутреннее неудовольствіе; но и самое это внутреннее наслажденіе есть не цѣль, а только естественное слѣдствіе, ἐπιγέννημα, добродѣтели, и хотя можетъ быть отнесено къ благамъ въ обширномъ смыслѣ, однако существенно отличается отъ удовольствія, какъ его обыкновенно понимаютъ. Добродѣтель сама въ себѣ носитъ всѣ условія счастія; какъ наказаніе зла, такъ награда добра положены непосредственно въ ихъ внутреннихъ свойствахъ, въ томъ, — что первое противно природѣ, а послѣднее сообразно съ нею; и эта самодостаточность добродѣтели такъ безусловна [49], что доставляемое ею счастіе не можетъ увеличиваться и отъ его продолженія.

[49]) Diog. Laërt. VII. 128. *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.*



Digitized by Google

Человѣкъ только тогда можетъ быть добродѣтельнымъ, и потому, счастливымъ, когда становится независимымъ отъ всего внѣшняго, способнымъ опредѣлять самого – себя единственно изъ себя самого, сообразно съ своею разумною природою. Но такой независимости отъ внѣшняго, такой свободной самоопредѣляемости препятствуютъ страсти, *πάθη*. Страсть есть движеніе духа, противное разуму и природѣ, возбужденіе переступающее надлежащую мѣру [50]. Всѣ страсти держатся на ошибочномъ сужденіи, на ложномъ мнѣніи о добрѣ и злѣ [51]. Такъ–какъ въ страстяхъ свободное самоопредѣленіе передается на произволъ внѣшняго впечатлѣнія и тѣмъ полагается препятствіе къ жизни сообразной съ разумною природою, то ихъ надо всецѣло подавлять, чтобъ очистить путь добродѣтели. Оттого мудрый, или, что тоже, добродѣтельный безстрастенъ, — свободенъ отъ страстей [52]; онъ не дозволяетъ имъ волновать духъ его, и не руководствуется ими въ своихъ поступкахъ; хотя онъ и чувствуетъ печаль, но не признаетъ ее зломъ, а потому и не испытываетъ отъ нея мученій; онъ не увлекается гнѣвомъ даже для возбужденія мужества и преодолѣнія неправды; но съ другой стороны, онъ не имѣетъ ни состраданія, ни снисхожденія; чего въ себѣ самомъ онъ не признаялъ бы зломъ, въ томъ не можетъ онъ сострадать и другому, и когда правда требуетъ наказанія, — его чувствованія не могутъ побуждать его къ прощенію.

Разсматриваемая со стороны положительнаго своего со-

---

[50]) Diog. Laërt. VII. 110. *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.*

[51]) Plut. virt. mor. c. 3. *τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλουστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβόντα.*

[52]) Diog. Laërt. VII. 117. *ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφὸν.*

Digitized by Google

держанія, добродѣтель есть подчиненіе подъ всеобщій законъ природы, а со стороны формы, — она есть самоопредѣленіе воли по требованію разума: добродѣтель есть исключительно дѣло разумное, и даже сама она есть не иное что, какъ правильно дѣйствующій разумъ. Частнѣе говоря, добродѣтель заключаетъ въ себѣ два элемента: теоретическій и практическій. Корень и условіе всякаго дѣйствованія, сообразнаго съ разумомъ, есть правильное познаніе; нѣтъ добродѣтели естественной, или пріобрѣтаемой простымъ упражненіемъ; добродѣтель вообще есть наука, которой можно учиться; и однакожъ она не ограничивается однимъ теоретическимъ элементомъ; напротивъ, она есть такое соединеніе элементовъ теоретическаго и практическаго, въ которомъ, хотя дѣйствіе совершенно основывается на научномъ познаніи, но и наоборотъ, это познаніе находитъ цѣль свою въ нравственномъ дѣйствованіи, — однимъ словомъ, добродѣтель есть крѣпость воли, опирающаяся на разумномъ пониманіи. Главное принадлежитъ въ ней практической сторонѣ, а знаніе есть только условіе дѣятельности, но условіе, конечно, непремѣнное.

Нравственное достоинство человѣка не зависитъ отъ *внѣшняго* дѣйствованія; правда, что добродѣтель всегда осуществляется на дѣлѣ, тѣмъ не менѣе сущность ея положена не въ дѣйствіи, но единственно въ нравственномъ настроеніи духа, въ извѣстномъ образѣ мыслей и чувствованій; равнымъ образомъ и дурныя желанія суть тоже, что и дѣйствительное ихъ удовлетвореніе. Нравственный поступокъ, вытекающій изъ этого настроенія духа, называется *κατόρθωμα*, подъ именемъ котораго разумѣется такое дѣйствіе, которое не только по внѣшнему, но и по своему внутреннему характеру сообразно съ долгомъ, которое есть слѣдствіе нравственнаго закона, выполняемаго по нравственному настроенію духа, или

Digitized by Google

иначе — совершенное выполненіе долга, *νόμου πρόσταγμα*, *δικαιοπράγημα*, *ἐντάκτημα*; *κατόρθωμα* отличается не только отъ *ἁμάρτημα*, отъ нарушенія долга, *νόμου ἀπαγόρευμα*, но и отъ *καθῆκον*, — отъ простой законности, отъ несовершеннаго исполненія долга, или такого образа дѣйствованія, который по внѣшности хотя соотвѣтствуетъ нравственному закону, но самъ по себѣ не необходимо вытекаетъ изъ нравственнаго разумѣнія и побужденія. Только *κατόρθωμα* есть дѣло добродѣтели, и потому существенное въ ней, при всемъ ея отношеніи къ практическому дѣйствованію, заключается въ самой волѣ и моральномъ настроеніи духа.

Кто обладаетъ добродѣтелію, понимаемою въ этомъ смыслѣ, у кого воля направлена сообразно съ разумомъ, тотъ мудръ; а у кого недостаетъ такого направленія воли, тотъ глупъ. Гдѣ добродѣтель, — тамъ она вся; гдѣ недостаетъ хотя одной ея части, тамъ нѣтъ ея вовсе, потому что добродѣтель состоитъ въ настроеніи духа, согласномъ съ нравственнымъ долгомъ; а это настроеніе или существуетъ у кого-либо, или не существуетъ. И потому между добродѣтелію и порокомъ нѣтъ ничего третьяго, посредствующаго, нѣтъ перехода отъ одной къ другому [53]. Добродѣтель рѣшительно есть правильное настроеніе воли; какъ скоро воля въ чемъ-либо уклоняется отъ него, то перестаетъ быть добродѣтельною. Поэтому, ни одна часть добродѣтели не можетъ быть отдѣлена отъ прочихъ; гдѣ есть одна добродѣтель, тамъ должны быть и всѣ; такимъ же образомъ неразрывно соединены и пороки; въ комъ находится хотя одинъ порокъ, тотъ подверженъ и всѣмъ; и даже въ каждомъ порознь добродѣтельномъ поступкѣ заключаются всѣ добродѣтели; тоже должно

---

[53]) Stob. II. 116. *ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.*

Digitized by Google

сказать о каждомъ дѣйствіи порочномъ[54]. Поэтому всѣ мудрые равно добродѣтельны, и всѣ немудрые порочны безъ различія; и слѣдовательно всѣ люди раздѣляются на два класса: на мудрыхъ и немудрыхъ, или глупыхъ[55]; въ мудромъ нѣтъ мѣста глупости, а у глупыхъ нѣтъ никакой мудрости. Мудрый свободенъ отъ всякаго заблужденія и порока; все, что онъ дѣлаетъ, хорошо; всѣ добродѣтели въ немъ совмѣщаются; онъ имѣетъ правильный взглядъ на все, и ни о чемъ не имѣетъ ложнаго мнѣнія, или вообще лишь мнѣнія; напротивъ того глупый ничего не можетъ сдѣлать хорошо, подверженъ всѣмъ порокамъ, ни о чемъ не имѣетъ правильнаго понятія, вовсе необразованъ, насильствененъ, жестокъ, неблагодаренъ и т. п. Только мудрый совершенно свободенъ, потому что только онъ опредѣляетъ себя къ дѣйствованію самъ-по-себѣ; только онъ прекрасенъ, потому что одна только добродѣтель истинно прекрасна; только онъ богатъ, потому что истинное богатство состоитъ въ отсутствіи потребностей; только мудрые умѣютъ повиноваться, но только они умѣютъ и повелѣвать; и потому только они могутъ быть царями, полководцами, кормчими и т. д.; они одни витіи, поэты, предсказатели и даже жрецы, потому, что только они имѣютъ правильное понятіе о богахъ и богопочитаніи и въ нихъ возможно истинное благочестіе; напротивъ, всѣ глупые непремѣнно безбожны, нечестивы, враги богомъ; однимъ словомъ, мудрый безусловно совершенъ, рѣшительно не имѣетъ страстей и нуждъ, вполнѣ

---

[54]) Ibid. II. 150. *τὸν γὰρ μίαν (ἀρετὴν) ἔχοντα πάσας ἴσχειν καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν.*

[55]) Ibid. II. 198. *δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.*

Digitized by Google

счастливъ и не уступаетъ въ счастіи самому Божеству; онъ отличается отъ него только временемъ [56], которое ни мало не увеличиваетъ блаженства; напротивъ того не мудрый безусловно глупъ, несчастенъ и даже безуменъ [57], потому что не имѣетъ никакого сознанія о самомъ себѣ, ни о томъ, что ближайшимъ образомъ его касается.

Когда человѣкъ постигъ всеобщій законъ дѣйствованія, то кромѣ мудрости или добродѣтели все прочее для него безразлично, — все чувственное и индивидуальное въ виду этого высочайшаго блага маловажно и можетъ служить развѣ простымъ средствомъ для высшей цѣли, состоящей въ осуществленіи всеобщаго закона, въ разумной и добродѣтельной дѣятельности. Впрочемъ, разсматриваемыя какъ и простое средство, безразличныя вещи могутъ въ этомъ отношеніи имѣть свое значеніе; относясь къ чувственному благосостоянію, онѣ имѣютъ своего рода достоинство, ἀξία, и ихъ позволительно желать во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ высшее благо ни мало отъ того не потерпитъ; и наоборотъ, что противно нашему чувственному благосостоянію, то независимо отъ высшихъ обязанностей имѣетъ значеніе отрицательное, τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα, и по справедливости должно того избѣгать. Съ этой точки зрѣнія и безразличныя вещи можно еще раздѣлить на три класса. Къ первому относится то, что, хотя съ безусловной точки зрѣнія не есть ни добро, ни зло, имѣетъ однакожъ извѣстнаго рода цѣну само по себѣ, по своей соотвѣтственности съ человѣческою природою, или только какъ пособіе нравственной и сообразной съ при-

---

[56]) Senec. provid. 1: bonus ipse tempore tantum a Deo differt.

[57]) Diog. Laërt. VII. 124. πάντας τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι Cic. parad. 4. Tusc. III. 5. 10.

Digitized by Google

родою жизни, или въ томъ и другомъ отношеніи. Напротивъ того, ко второму классу принадлежитъ все то, что само-по-себѣ, или въ своемъ отношеніи къ высшимъ цѣлямъ противно природѣ и вредно; наконецъ, третій классъ составляютъ такія вещи и дѣйствія, которыя даже въ этомъ условномъ смыслѣ не имѣютъ ни достоинства, ни недостоинства. Первый классъ вещей можно назвать стоющимъ желанія, *προηγμένον*, второй — достойнымъ отверженія, *ἀποπροηγμένον*, а третій среднимъ, *τὰ οὐδετέρως ἔχοντα*, или въ тѣсномъ смыслѣ безразличнымъ, *ἀδιάφορον*. Къ предметамъ достойнымъ желанія относятся частію духовныя свойства и состоянія, какъ наприм. хорошія способности, частію — тѣлесныя преимущества, — красота, крѣпость, здоровье и самая жизнь, частію наконецъ — внѣшнія блага, — богатство, честь, благородное происхожденіе и т. п.; къ достойнымъ отверженія — вещи и состоянія противоположныя этимъ; а къ безусловно безразличнымъ — все то, что по своей незначительности не можетъ возбуждать въ насъ ни желанія, ни отвращенія.

При такомъ взглядѣ на достойное желанія и отверженія самое понятіе о долгѣ, *καθῆκον*, получаетъ болѣе обширный смыслъ. Будь добро единственнымъ позволительнымъ предметомъ нашего стремленія, — одинъ былъ бы только и долгъ, — осуществленіе этого добра; но какъ скоро подлѣ безусловнаго добра есть еще блага относительныя, которыхъ надо желать хотя не безусловно, однакожъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда можно достигнуть ихъ безъ вреда безусловному благу, то и объемъ нашего долга расширяется въ такой же мѣрѣ, и къ обязанности безусловной, состоящей въ требованіи добродѣтельнаго дѣйствованія, примыкаютъ также обязанности условныя, которыя, въ отличіе отъ первой, имѣютъ своимъ содержаніемъ усвоеніе достойнаго нашихъ желаній и уклоненіе отъ

Digitized by Google

того, чего должно избѣгать. Въ этомъ отношеніи всѣ наши обязанности раздѣляются на обязанности, всегда имѣющія свою силу, и такія, которыя имѣютъ ее только въ извѣстныхъ случаяхъ [58]: первыя суть обязанности совершенныя, *τέλεια*, а вторыя — среднія, *μέσα*, или несовершенныя.

Съ разширеніемъ объема нашихъ обязанностей въ практической жизни видоизмѣняется отчасти и требованіе безстрастія, апатіи. Если кромѣ безусловнаго блага есть и въ чувственномъ мірѣ достойное желанія, то и страсти, этотъ союзъ съ чувственнымъ міромъ, должно не искоренять, — какъ учили Киники, — а только побѣждать [59]; и мудрый можетъ ощущать напр. огорченіе, и онъ при извѣстныхъ случаяхъ не остается совершенно спокойнымъ и т. п. [60]; съ другой стороны, — когда и побѣждены страсти, то все же умѣстны въ душѣ извѣстнаго рода движенія, *εὐπάθειαι*, или сообразныя съ разумомъ настроенія духа, которыя, въ противоположность страстямъ, находятся и у мудраго, и только у него одного; это радость, *χαρά*, или разумное возвышеніе духа, въ противоположность удовольствію; осторожность, *εὐλάβεια*, или разумное уклоненіе, въ противоположность страху, и желаніе, *βούλησις*, или разумное хотѣніе, въ противоположность похотѣнію [61].

---

[58]) Diog. Laërt. VII. 109. *τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί.*

[59]) Senec. brev. vit. 14. p. 65. hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere.

[60]) Senec. de ira I. 16. p. 21. Sentiet levem quendam tenuemque motum, nam, ut dixit Zeno, in sapientis quoque animo etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet.

[61]) Diog. Laërt. VII. 116. *καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν. τὴν δὲ εὐλάβειαν, τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν... τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν.*

Digitized by Google

Какъ совершенныя, такъ и среднія, или несовершенныя обязанности имѣютъ свои подраздѣленія въ индивидуальной жизни субъекта. Первыя изъ нихъ сводятся къ одному и тому же содержанію, къ выполненію добродѣтели, потому что добродѣтель есть единственная безусловная обязанность. Но хотя добродѣтель, какъ знаніе, есть одна, тѣмъ не менѣе, въ этомъ знаніи, по различію предметовъ, къ которымъ оно направляется, можно различать четыре видоизмѣненія, и слѣдовательно четыре основныя добродѣтели: благоразуміе, *φρόνησις*, или знаніе добра, зла и вещей среднихъ между ними, *οὐδετέρων*, — правда, *δικαιοσύνη*, или знаніе, научающее воздавать каждому свое въ надлежащей мѣрѣ; мужество, *μεγαλοψυχία*, или знаніе того, чего должно или не должно опасаться; и воздержаніе, *ἐγκράτεια*, или умѣнье умѣрять свои чувственныя пожеланія. Изъ этихъ четырехъ основныхъ добродѣтелей проистекаютъ всѣ прочія частныя добродѣтели.— Что касается обязанностей несовершенныхъ, относящихся къ предметамъ среднимъ, то нельзя найти одного начала, изъ котораго выводилось бы ихъ подраздѣленіе. Такъ – какъ несовершенныя обязанности въ однихъ обстоятельствахъ и въ одно время имѣютъ обязательную силу, а въ другихъ обстоятельствахъ и въ другое время не имѣютъ ея, то опредѣлять ихъ въ данномъ случаѣ предоставляется благоусмотрѣнію мудраго; и какъ достоинство поступка зависитъ исключительно отъ нравственнаго настроенія духа, то въ жизни мудраго, въ извѣстныхъ случаяхъ, умѣстны и такіе поступки, которые у немудрыхъ были бы безнравственны, наприм. ложь, общеніе женъ [62], употребленіе въ пищу человѣческаго тѣла, *ἀνθρωπίνων σαρκῶν* (Diog. VII. 121) и т. п.

[62]) Diog. Laërt. VII. 131, 33. *κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς.*

Digitized by Google

Человѣкъ есть существо не только индивидуальное, но и общежительное. Такъ-какъ безусловное достоинство принадлежитъ только разумному мышленію и желанію, то человѣкъ, какъ индивидумъ, прежде всего долженъ опираться на самомъ себѣ, на своемъ нравственномъ сознаніи и поставить себя въ независимости отъ всего внѣшняго, а слѣдовательно и отъ другихъ людей. Но съ другой стороны, потому самому, что только *разумное* мышленіе и желаніе имѣетъ безусловную цѣну, человѣкъ, не теряя своей субъективной свободы, долженъ жить въ обществѣ съ другими разумными субъектами, и свои особыя цѣли подчинять цѣлямъ и потребностямъ общественнымъ; потому что онъ мыслитъ и дѣйствуетъ разумно только тогда, когда его личное дѣйствованіе выражаетъ собой законъ всеобщій; а этотъ законъ для всѣхъ разумныхъ существъ одинъ и тотъ же. — Потребность общежитія дана намъ непосредственно съ самимъ разумомъ; потому что въ своемъ разумѣ человѣкъ сознаетъ себя частію цѣлаго, а вмѣстѣ съ этимъ сознаетъ свой долгъ — подчинять свой частный интересъ интересу цѣлаго; если все сродное взаимно превлекается, то прежде всего — существа разумныя, потому что разумная душа одна и та же во всѣхъ существахъ, и изъ сознанія этого единства непосредственно вытекаетъ стремленіе къ сообществу между частными разумными существами; или, говоря иначе, тогда какъ все прочее въ мірѣ существуетъ для разумныхъ существъ, сами они существуютъ другъ для друга; слѣдовательно ихъ сообщество есть непосредственная заповѣдь природы; — мы не имѣемъ обязанности правды по отношенію къ другимъ животнымъ, какъ существамъ, слишкомъ отъ насъ отличнымъ [63], ни по отношенію къ намъ са-

[63]) Ibid. 129. *μηδὲν εἶναι ἡμῖν δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα, διὰ τὴν ἀνομοιότητα.*

Digitized by Google

мимъ, потому что самимъ себѣ мы не можемъ дѣлать неправды, ἀδικεῖν; наша обязанность справедливости относится только къ другимъ людямъ и богамъ; а слѣдовательно, и самая эта обязанность предполагаетъ сообщество наше съ другими людьми и съ богами.

Сообщество, къ которому приназначены всѣ разумныя существа, естественно, прежде всего имѣетъ мѣсто между тѣми, которые ясно сознаютъ свою разумную природу и свое назначеніе, т. е. между мудрыми. Всѣ мудрые и добродѣтельные, и только они одни, связаны между собою дружбой, потому что они согласны между собой въ своемъ взглядѣ на жизнь и всѣ одни въ другомъ любятъ добродѣтель; оттого, всякое дѣйствіе мудраго служитъ ко благу всѣхъ прочихъ; если мудрый гдѣ-либо разумно двинетъ хоть однимъ пальцемъ, — это полезно всѣмъ мудрымъ въ цѣломъ мірѣ (Plut. c. not. 22, 2), или иначе, мудрый столько же полезенъ божеству (цѣлой вселенной), какъ божество ему [64]. И не одною только дружбою связывается мудрый съ обществомъ; онъ не уклоняется, если нѣтъ къ тому препятствій, и отъ участія въ дѣлахъ общественныхъ; участвуя въ нихъ, онъ содѣйствуетъ добру и полагаетъ преграды злу; онъ вступаетъ въ супружество, раждаетъ дѣтей и представляетъ человѣческому обществу примѣръ прекрасной семейной жизни [65]. Но въ управленіи своемъ онъ былъ бы строгъ; потому что не имѣлъ бы ни состраданія, ни поблажки [66].

---

[64]) Plut adv. Stoic. 35. ὀφελεῖσθαι τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα, σόφους ὄντας.

[65]) Diog. Laërt. VII. 121. πολιτεύσεσθαι φασι τὸν σοφὸν ἂν μή τι κωλύῃ, καὶ γὰρ κατίων ἐφέξειν, καὶ ἐπ' ἀρετὴν παρορμήσειν· καὶ γαμήσειν καὶ παιδοποιήσεσθαι.

[66]) Ibid. 123. ἐλεήμονά τε μὴ εἶναι, συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί.

Digitized by Google

Мудрый не ограничивается и обществомъ, къ которому принадлежитъ: онъ гражданинъ цѣлаго міра (космополитъ). Если человѣческое общество вообще основывается только на единствѣ разума въ индивидумахъ, то нѣтъ причины общество это ограничивать однимъ какимъ – либо народомъ, или признавать въ себѣ болѣе сродства съ однимъ, чѣмъ съ другимъ; всѣ люди, независимо отъ того, чѣмъ они сами себя сдѣлали, близки другъ къ другу, потому что всѣ равно участвуютъ въ разумѣ, всѣ — братья, какъ дѣти одного общаго отца, Бога. И поэтому всѣ они составляютъ одно общество: одинъ разумъ есть общій законъ для всѣхъ; но тѣ, которые находятся подъ однимъ и тѣмъ же закономъ, суть члены одного государства [67]; по крайней мѣрѣ, это огромное, всеобщее государство мудрый ставитъ гораздо выше того ограниченнаго общества, въ которомъ помѣстила его случайность его рожденія.

Но и здѣсь не оканчивается нравственная задача человѣка. Тотъ же разумъ, что въ людяхъ, владычествуетъ и въ цѣлой вселенной; а потому человѣкъ обязанъ также подчиняться всеобщему разуму и всемірному ходу вещей, которымъ онъ управляетъ. Если все частное въ мірѣ есть только слѣдствіе всеобщаго сцѣпленія причинъ и дѣйствій, только выполненіе всеобщаго закона, то въ отношеніи къ этой безусловной необходимости, или судьбѣ намъ не остается ничего, кромѣ безусловнаго подчиненія, котораго, однакожъ, мы не должны считать для себя жертвой, когда этотъ законъ есть не иное что, какъ всеобщій разумъ. Подчиняя волю свою

---

[67]) M. Aurel. IV. 4. *εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος καθ' ὃν λογικοὶ ἐσμεν κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖται ἐσμεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὥσανεὶ πόλις ἐστί.*

Digitized by Google

волѣ всеобщей, мудрый тѣмъ самымъ чтитъ Божество; потому что самымъ этимъ подчиненіемъ выражаетъ убѣжденіе, что то, чего желаетъ божественная воля, лучше того, чего желаетъ онъ самъ; мудрый знаетъ, что все и всегда должно происходить по указаніямъ судьбы, и что это есть преимущество разумныхъ существъ — слѣдовать ей добровольно; наконецъ, онъ знаетъ, что только одинъ есть путь къ свободѣ и счастію: не желать ничего другаго, кромѣ того, что положено въ природѣ вещей и что совершается само-собою и безъ нашей воли. — Впрочемъ, это подчиненіе судьбѣ можетъ быть измѣнено въ дѣятельное сопротивленіе ей, когда человѣкъ находится въ такихъ отношеніяхъ, которыя принуждаютъ его терпѣть что-либо недостойное. И мудрый можетъ быть поставленъ судьбой въ положеніе, невыносимое для него; а въ такомъ случаѣ ему позволительно самоубійство [68]. Это есть высшее выраженіе независимости мудраго отъ всего внѣшняго, верхъ борьбы его съ судьбою; однакожъ этотъ залогъ независимости надо беречь только на случай нужды; а такого случая не надо предполагать въ томъ, что дѣлаетъ человѣка истинно несчастнымъ, — въ нравственномъ порокѣ, или въ глупости; потому отъ нихъ не можетъ освободить человѣка и смерть; достаточнымъ основаніемъ для человѣка лишить самого-себя жизни бываютъ только такія обстоятельства, независящія отъ его воли, когда оставаться въ нихъ уже не можетъ быть достойнымъ его желанія. Но всѣ такія вещи принадлежатъ къ нравственно-безразличнымъ, какъ самая жизнь и смерть и какъ все внѣшнее. Стало быть при вопросѣ о жизни и смерти дѣло идетъ не о безусловномъ

---

[68]) Diog. Laërt. VII. 130. *ἐυλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν.*

Digitized by Google

благѣ, но только о выборѣ между двумя нравственно безразличными вещами, изъ которыхъ одна, именно жизнь, только до тѣхъ поръ предпочтительнѣе смерти, пока есть существенныя условія для жизни, сообразной съ природою.

---

Въ стоической Философіи прежде всего представляется нашему вниманію преобладаніе практическаго элемента надъ теоретическимъ: тогда какъ Платонъ и Аристотель знаніе считали завершеніемъ всей духовной дѣятельности и въ немъ видѣли окончательную цѣль философскихъ изслѣдованій, — Стоики признавали знаніе только средствомъ къ дѣятельности, сообразной съ разумомъ: безусловно-необходимое и достойное желанія есть только добродѣтель, знаніе же необходимо только потому, что безъ правильнаго понятія невозможна истинная добродѣтель. Оттого, по ихъ понятію, Діалектика и Физика только приготовляютъ насъ къ мудрости; сущность же ея излагается въ Этикѣ. Этика у Стоиковъ есть самая главная, основная часть Философіи, потому что не положенія нравственныя выводятся изъ теоретическаго ученія Физики, но наоборотъ, это теоретическое ученіе есть слѣдствіе нравственнаго возрѣнія. И въ самомъ дѣлѣ, изъ двухъ отличительныхъ особенностей Физики, — ея матеріализма и пантеизма, ни тотъ, ни другой не могутъ быть источникомъ нравственнаго ученія Стоиковъ. Будь матеріалистическое возрѣніе у нихъ первымъ, а нравственное ученіе производнымъ, то это послѣднее было бы только эвдемонизмомъ; потому что эвдемонизмъ есть естественный практическій исходъ матеріализма; но Стоики, не смотря на ихъ матеріалистическую Физику, имѣютъ нравоученіе строгое, подавляющее чувственность, а это могло произойти только отъ того, что ихъ мораль, не-

Digitized by Google

зависимо отъ ихъ умозрительнаго міросозерцанія, имѣетъ свое собственное начало въ самой себѣ. Будь стоическій пантеизмъ основаніемъ Этики, въ такомъ случаѣ хотя бы она и могла быть довольно чистою и строгою, все же, однако, вмѣсто своего горделиваго и суроваго тона, она скорѣй выражала бы въ себѣ характеръ терпѣнія и преданности волѣ божіей. Мужественный, противоборствующій чувственности духъ этой Этики служитъ доказательствомъ, что она почерпнула свои побужденія не въ пантеистическихъ представленіяхъ, но въ своемъ нравственномъ воззрѣніи, и что, поэтому, самое умозрѣніе въ стоической системѣ есть не основаніе, а только вспомогательное представленіе, и слѣдовательно результатъ ея нравственнаго направленія, — въ чемъ убѣждаетъ насъ и внутреннее отношеніе стоической Этики къ прочимъ частямъ той же Философіи. Въ своей Физикѣ Стоики все міровое бытіе подчиняютъ всеуправляющему разуму, потому что и въ человѣческой жизни право безусловнаго господства признали за разумомъ же; самостоятельность частныхъ существъ они уничтожаютъ въ виду жизни цѣлаго, потому что и въ практическомъ міровоззрѣніи не дали никакого значенія частному, отдѣльному интересу. Въ Діалектикѣ они требуютъ знанія изъ понятій, потому что только разумной дѣятельности, только разумному пониманію предоставили постиженіе истины. Система ихъ въ своемъ теоретическомъ міровоззрѣніи есть ученіе пантеистическое потому, что и для практической дѣятельности она видитъ единственное надежное основаніе въ подчиненіи этой дѣятельности всеобщему закону, объективной необходимости; она есть ученіе матеріалистическое, потому что духъ созналъ свое превосходство надъ природою только въ своей нравственной дѣятельности. Такимъ образомъ стоическая Физика, по своему содержанію и значенію, совершенно подчи-

нена Этикѣ, и если при всемъ томъ она необходима въ стоической системѣ, то только потому, что начало ея нравственности подчиняетъ человѣческую дѣятельность закону природы.

Это преобладаніе Этики надъ прочими частями Философіи обнаруживаетъ въ Стоицизмѣ такую форму философствующаго сознанія, въ которой интересъ мышленія вообще обращенъ отъ предмета и его познанія къ субъекту. Ни предметъ внѣшній, ни чистый предметъ мышленія, ни природа, ни міръ метафизическихъ понятій не имѣютъ для Стоиковъ самостоятельнаго интереса; напротивъ, на первый планъ выдвигается вопросъ о послѣдней цѣли субъективной дѣятельности и объ условіяхъ ея осуществленія, и все философское изслѣдованіе сводится, наконецъ, къ тому же вопросу. Стоическая Философія самымъ уже этимъ отношеніемъ ея главныхъ частей ясно показываетъ, что существенный ея характеръ есть субъективность; но та же черта обнаруживается и въ дальнѣйшемъ развитіи ея содержанія. Стоическая Этика есть не иное что, какъ обожествленіе субъективности, утвержденной на самой-себѣ, и безусловное удовлетвореніе своею жизнію, сообразною съ разумомъ; ея идеалъ есть мудрецъ, который не нуждается ни въ какихъ внѣшнихъ благахъ и не трогается никакимъ внѣшнимъ зломъ, который въ своемъ самодовольствіи можетъ даже обходиться безъ человѣческаго общества. Діалектика въ изслѣдованіи о формахъ мысли и слова предлагаетъ руководство къ научнымъ пріемамъ, но въ нихъ идетъ дѣло только о техникѣ мышленія и діалектическомъ образованіи субъекта, а не о научномъ постиженіи мышленія въ самомъ-себѣ; далѣе — она разсматриваетъ вопросъ о признакахъ истины, вопросъ, который уже самъ-по-себѣ принадлежитъ субъективному углубленію, и который въ логическомъ ученіи о *φαντασία καταληπτικὴ* и рѣ-

Digitized by Google

шается совершенно по субъективнымъ признакамъ. Наконецъ и Физика, не смотря на свой пантеистическій фатализмъ, не чужда духа субъективности, потому что въ стоической телеологіи для субъективнаго интереса устраняется изслѣдованіе въ собственномъ смыслѣ физическое: человѣкъ есть цѣль природы, средоточіе, около котораго все движется; не сущность природы, самой-по-себѣ, но ея отношеніе къ человѣку и его дѣйствованію составляетъ главнѣйшій предметъ природоизслѣдованія.

Въ стоической Философіи мы не находимъ уже той вполнѣ самобытной, богатой производительности философствующаго сознанія, какую мы видѣли въ прежнихъ философскихъ ученіяхъ Греціи. Стоики уже многое заимствовали у своихъ предшественниковъ. Они сами производятъ корень своего философскаго дерева непосредственно отъ Антисѳена и посредственно отъ Сократа. У Киниковъ взяты мысли о самодовольствіи добродѣтели, о раздѣленіи всего на добро, зло и вещи безразличныя, — идеальное изображеніе мудреца, совершенное отвлеченіе отъ внѣшняго міра къ философскому самосознанію и крѣпость нравственной воли, — номиналистическій взглядъ на всеобщія понятія и, кромѣ нѣкоторыхъ частностей Этики, философско-религіозное признаніе одного Бога въ отличіе отъ многихъ боговъ народныхъ; у Сократа и Киниковъ заимствованы положенія о тождествѣ добродѣтели и знанія, о единствѣ добродѣтели и возможности ей учиться; у Сократа — вообще телеологическое міровоззрѣніе, вѣра въ Промыслъ и совпаденіе полезнаго и добраго. Но какъ велико, при всемъ этомъ, различіе между Философіею стоическою и киническою открывается уже изъ того, когда мы сличимъ необходимость и достоинство логическаго познанія въ ученіи Стоиковъ съ положеніями Антисѳена, чуждыми научнаго



Digitized by Google

характера, отрицающими всякую связь понятій, — когда сличимъ выработанную логическую форму стоической системы съ грубымъ состояніемъ киническаго мышленія, — пространную метафизику и обширную ученость Хризипповой школы съ киническимъ пренебреженіемъ всѣхъ теоретическихъ изслѣдованій; уже это различіе между тою и другою школою должно убѣдить насъ, что Стоицизмъ только однимъ своимъ корнемъ утверждается въ Кинизмѣ, но что онъ не можетъ быть объясняемъ имъ только однимъ. У Стоиковъ нравственный круговзоръ гораздо шире, чѣмъ у Киниковъ: стоическій мудрецъ опредѣляетъ свою дѣятельность по началамъ, сообразнымъ съ пониманіемъ природы и міроваго закона; а киническій, при всемъ требованіи основать добродѣтель на знаніи, не пріобрѣтая этого знанія ученымъ изслѣдованіемъ предмета, ограничивается на самомъ дѣлѣ созерцаніемъ своего непосредственнаго самосознанія, практическимъ эмпиризмомъ здраваго человѣческаго смысла. Самая субъективность Кинизма и Стоицизма различны: здѣсь субъективность есть мышленіе научно-образованное, посредствуемое предметомъ, расширенное до дѣйствительной всеобщности и безусловно удовлетворяемое самимъ-собою и своимъ практическимъ вліяніемъ; а тамъ — это есть мышленіе, отвлеченное отъ предмета, ограниченное формальною всеобщностію самомышленія, остающееся въ грубой естественной формѣ. Поэтому субъективность киническої школы въ самой Этикѣ несравненно грубѣе, чѣмъ въ стоической; стоическая нравственность предоставляетъ внѣшнимъ и чувственнымъ благамъ значеніе по крайней мѣрѣ относительное, а киническая не оставляетъ имъ ничего; первая связуетъ индивидумъ съ человѣческимъ обществомъ, а послѣдняя изолируетъ его; первая принимаетъ космополитизмъ въ положительномъ смыслѣ, какъ слѣдствіе един-

Digitized by Google

ства человѣка со всѣми другими разумными существами, послѣдняя — только въ смыслѣ отрицательномъ, какъ равнодушіе къ отечеству и родинѣ; первая, по причинѣ живаго сознанія о связи людей съ цѣлою вселенною, получаетъ отпечатокъ пантеистически-религіозный; а послѣдняя — освобождая мудреца отъ религіозныхъ предразсудковъ, носитъ на себѣ печать вольнодумства. Стоическій образъ мышленія, въ этомъ отношеніи, сохранилъ въ большей чистотѣ первоначальный духъ сократовой Философіи, чѣмъ Кинизмъ; однакожъ онъ уклонился и отъ нея въ двухъ отношеніяхъ; съ одной стороны, Стоицизмъ получилъ систематическую форму и разширеніе, особенно въ Физикѣ, которыхъ Сократъ вовсе не искалъ; съ другой стороны, теоретическій интересъ у Сократа, хотя самъ онъ и ограничилъ свою Философію Этикой, виднѣе и сильнѣе, чѣмъ у Стоиковъ. Стоики, какъ ни разширили объемъ знанія, поставляли, однакожъ, это знаніе во второмъ раду, какъ условіе, хотя и непремѣнное, дѣятельности сообразной съ разумомъ; Сократъ, хотя ограничилъ знаніе областію человѣческой жизни и дѣятельности, однакожъ видитъ въ немъ самостоятельную цѣль, а нравственное дѣйствованіе признаетъ только необходимымъ слѣдствіемъ истиннаго знанія.

Содержаніемъ своей Физики Стоики обязаны преимущественно Гераклиту; нѣтъ почти ни одной черты въ его ученіи, которой бы они себѣ не усвоили. Огонь или эѳиръ, какъ первоматерія, единство ея со всеобщимъ разумомъ, міровымъ закономъ, судьбою, или божествомъ, теченіе всѣхъ вещей, постепенное преобразованіе первоматеріи въ стихіи и стихій въ первоматерію, правильное чередованіе мірообразованія и міросожженія, единство и вѣчность вселенной, описаніе души, какъ огненнаго дыханія, безусловное владычество всеобщаго закона надъ всѣмъ частнымъ, эти и нѣкоторыя другія понятія

Digitized by Google

стоической Философіи, заимствованныя у Гераклита, достаточно показываютъ, какъ многимъ она обязана ефесскому мыслителю. И однакожъ, Стоики въ самой Физикѣ только отчасти слѣдуютъ Гераклиту, и самыя даже мысли гераклитовы не рѣдко получаютъ въ составѣ ихъ ученія другое, измѣненное значеніе. Не только въ формальномъ отношеніи стоическое ученіе о природѣ гораздо болѣе разработано, и въ своемъ содержаніи гораздо богаче гераклитова, но и все міровоззрѣніе Стоиковъ и Гераклита не такъ тождественно, какъ съ перваго взгляда можно бы подумать. Гераклитъ останавливается на безпрерывномъ теченіи всѣхъ вещей и безусловно отвергаетъ всякое постоянное бытіе; а Стоики не только въ основаніе цѣлой вселенной полагаютъ первоматерію, которая, при всѣхъ превращеніяхъ въ разнообразныя формы, пребываетъ, однако, постоянно, какъ всеобщій субстратъ, но и частныя субстанціи они разсматриваютъ какъ нѣчто тѣлесно пребывающее; но отъ вещества они отличаютъ потомъ дѣйствующее начало, Разумъ, или Божество, если не по сущности, то по понятію, и удерживаютъ это различіе и въ частныхъ вещахъ, какъ различіе субстрата и качествъ. А чрезъ это удалось имъ гораздо съ большею опредѣленностію, чѣмъ у Гераклита, указать въ мірѣ присутствіе Разума, въ отличіе отъ слѣпо-дѣйствующей силы природы; и потому, тогда какъ Гераклитъ, сколько намъ извѣстно, ограничился физическимъ разсмотрѣніемъ природы, описаніемъ стихійныхъ и метеорологическихъ процессовъ, стоическая Физика получаетъ характеръ телеологическій и находитъ свою цѣль въ сведеніи всего міроустройства къ человѣку. На этомъ основаніи, и общая обоимъ идея о всеуправляющемъ Разумѣ, или всеобщемъ законѣ имѣетъ у нихъ несовсѣмъ одинаковое содержаніе: Гераклитъ видитъ этотъ Разумъ прежде всего и главнымъ образомъ въ равно-

Digitized by Google

мѣрной послѣдовательности явленій природы, въ правильности теченія, которымъ, каждому частному явленію опредѣлено въ цѣломъ его мѣсто, объемъ и продолженіе, вообще въ неизмѣнности связи природы; Стоики, доказывая бытіе Бога и владычество Промысла, не исключаютъ и этихъ сторонъ, но главную силу полагаютъ въ телеологіи, въ цѣлесообразности міроваго распорядка. Поэтому, міроуправляющій Разумъ у Гераклита является болѣе какъ сила природы, а у Стоиковъ— какъ разумѣніе, опредѣляющее цѣли; у перваго — природа есть самое высшее, — предметъ самостоятельнаго и безусловнаго интереса, а потому и безусловное Существо есть не иное что, какъ мірообразовательная сила; послѣдніе — разсматриваютъ природу по отношенію къ человѣку, какъ средство къ благосостоянію и дѣятельности его; потому и божество ихъ дѣйствуетъ въ природѣ не какъ сила только природы, но собственно какъ начало, приготовляющее природу въ жилище и орудіе человѣка; самое высшее понятіе гераклитовой системы есть понятіе о природѣ, или судьбѣ; стоическая, хотя также усвоила себѣ это понятіе, но вмѣстѣ съ этимъ преобразовала его въ высшую идею Промысла.

Такое преобразованіе гераклитовой Физики у Стоиковъ больше всего произошло отъ вліянія Философіи аристотелевской. Ей принадлежитъ представленіе о безкачественной матеріи и отличіе начала матеріальнаго отъ образовательнаго; ей принадлежитъ и телеологическое міровоззрѣніе, которое у нея полнѣе приложено къ естествопознанію, чѣмъ въ какой либо другой системѣ, и которое у Стоиковъ выразилось въ понятіи о силѣ природы, все образующей согласно съ цѣлями, въ представленіи о зиждительномъ огнѣ и сѣменеподобныхъ началахъ, λόγοι σπερματικοὶ. Даже такія понятія Стоиковъ, въ которыхъ они отчасти противорѣчатъ ученію Аристотеля,

Digitized by Google

примыкаютъ, однако, къ тому же ученію: такъ отвергнутое ими понятіе объ эѳирѣ, какъ особомъ тѣлѣ, отличномъ отъ остальныхъ 4-хъ стихій, но на самомъ дѣлѣ оно опять принято подъ именемъ зиждительнаго огня; такъ перипатетическому ученію о происхожденіи разумной души противорѣчитъ стоическій традуціанизмъ, но и онъ вытекаетъ изъ аристотелевскаго положенія, что зародышъ животной души содержится въ тепломъ воздухѣ (πνεῦμα, какъ и у Стоиковъ), заключенномъ въ сѣмени. Даже наибольшее уклоненіе отъ Аристотеля, — преобразованіе человѣческой души и божественнаго духа въ тѣло, могло выйти изъ его же ученія: Аристотель описываетъ эѳиръ, какъ божественное тѣло, и образованныя изъ него звѣзды, какъ божественныя и блаженныя существа, — низводитъ дѣйствующія и движущія силы изъ небесныхъ сферъ на землю, и ищетъ зародыша душъ въ эѳирномъ веществѣ; отсюда другіе, — по примѣру отчасти самыхъ его послѣдователей, — могли выводить матеріалистическія представленія тѣмъ скорѣе, что въ аристотелевой Философіи трудно понять, какъ внѣміровой Разумъ, будучи самъ безтѣлеснымъ, касается тѣлеснаго міра и окружаетъ его, и какъ въ человѣческой душѣ соединяется личное единство жизни съ трансцендентнымъ происхожденіемъ разума. Еще непосредственнѣе аристотелева теорія о происхожденіи предотавленій и понятій предуготовила стоическую; Стоикамъ почти не оставалось здѣсь ничего другого, какъ согласно своей точкѣ зрѣнія оставить то, что ихъ предшественникъ высказалъ о первоначальномъ и постоянномъ пребываніи истины въ самомъ разумѣ. Въ формальной своей Логикѣ Стоики продолжали дѣло на основаніи уже Логики аристотелевой; но и самыя ихъ прибавки къ ней принадлежатъ болѣе Грамматикѣ, чѣмъ Логикѣ въ собственномъ смыслѣ. Наименѣе матеріальнаго вліянія имѣло перипатетическое ученіе на Этику

Digitized by Google

Стоиковъ; скорѣй обнаруживается здѣсь вліяніе Платонизма,— особенно въ утвержденіи добродѣтели посредствомъ знанія, въ относительномъ пренебреженіи внѣшнихъ благъ, въ уклоненіи отъ чувственности, въ возвышенности и чистотѣ нравственнаго идеализма.

Не смотря на разнородное съ виду содержаніе своего ученія, Стоики первые сообщили Философіи систематическую форму. Зенонъ не только раздѣльно и опредѣлительно различилъ части Философіи, — Діалектику, Физику и Этику, но и вывелъ ихъ изъ одного общаго понятія о Философіи, какъ стремленіи къ мудрости. Оттого всѣ части Философіи у Стоиковъ составляютъ одинъ живой организмъ, къ утвержденію котораго въ формальномъ отношеніи наиболѣе содѣйствовалъ, подъ вліяніемъ, конечно, перипатетизма, Хризиппъ. Сами Стоики указывали на эту живую связь всѣхъ частей ихъ ученія, сравнивая ихъ съ частями живаго дерева: Діалектика, — говорили они, — есть корень, Физика стволъ съ своими вѣтвями, а Этика цвѣтъ и плодъ (Diog. Laërt. VII. 40). Правда, что ученіе Стоиковъ впадаетъ иной разъ въ противорѣчія, но и самыя эти противорѣчія изъясняются особеннымъ характеромъ всего ихъ ученія и, можно сказать, сглаживаются общимъ направленіемъ мышленія, такъ что Стоицизмъ, взятый въ цѣломъ, есть весьма послѣдовательная и внутренно связная система; надо только искать соединительнаго пункта ея не въ какой-либо отдѣльной догматической формулѣ, но въ свойственномъ Стоицизму сочетаніи различныхъ элементовъ, и именно теоретическаго и практическаго.

Въ Діалектикѣ своей Стоики также первые обратили вниманіе на критерій истины, или на признаки, по которымъ можно бы отличить истинное въ нашихъ представленіяхъ отъ ложнаго. Впрочемъ, вопросъ о критеріи, — какъ и надле-

Digitized by Google

жало ожидать отъ первой попытки, — рѣшенъ Стоиками слишкомъ односторонно, именно субъективно; да и въ самомъ субъектѣ они ограничили критерій однимъ изъ проявленій духа, — субъективнымъ убѣжденіемъ разсудка. Они искали признаковъ истины не въ отношеніи представленій къ предмету, слѣдовательно вообще не въ содержаніи, но только въ субъективной формѣ представленій. Тѣ понятія истинны, — учатъ они, — которыя происходятъ изъ правильнаго наблюденія, а наблюденіе правильно, когда соотвѣтствуетъ дѣйствительности; но почемъ же узнать эту соотвѣтственность? Конечно, не по содержанію наблюденій или понятій, потому что о содержаніи ихъ идетъ только еще вопросъ; слѣдовательно только по формѣ, въ какой они являются сознанію, по силѣ убѣжденія, которою они сопровождаются. Поэтому – то, все рѣшеніе объ истинѣ представленій дѣлается чѣмъ–то чисто–субъективнымъ; или, если опять искали объективнаго критерія, то впадали только въ кругъ (circulus), называя *φαντασίαν καταληπτικὴν* такимъ представленіемъ, которое соотвѣтствуетъ дѣйствительности, а дѣйствительнымъ то, что представляетъ намъ *φαντασία καταληπτικὴ*. Во всякомъ случаѣ, крѣпость убѣжденія (*καταληπτικὸν*) для Стоиковъ есть послѣдній и единственный критерій: та же внутренняя самонадежность, которую Стоики признавали высочайшею практическою задачею для человѣка, должна быть для него порукой и въ истинѣ его представленій. — Не смотря на эти изслѣдованія о критеріѣ истины, довѣренность мышленія къ самому – себѣ, очевидно, не подвергается еще у Стоиковъ никакому сомнѣнію, и ихъ Философія, по своей формѣ, есть догматизмъ; потому что эти изслѣдованія не переходятъ въ дѣйствительную критику познавательной способности, — равно какъ; по своему содержанію, стоическая Философія есть нравственный догматизмъ, потому

Digitized by Google

что нравственная дѣятельность человѣка составляетъ въ ней тотъ пунктъ, къ которому сводится все ея міровоззрѣніе въ которомъ человѣкъ находитъ себя вполнѣ удовлетвореннымъ и на описаніи котораго успокаивается, поэтому, и философское изслѣдованіе.

Въ Физикѣ Стоиковъ прежде всего представляется намъ то положеніе, что истинно существующее есть только тѣлесное; спрашивается: какъ дошли они до этого матеріализма? Можно бы производить его изъ сенсуалистической ихъ теоріи познанія; съ такимъ, однакожъ, правомъ можно сказать и наоборотъ, что ихъ сенсуализмъ есть слѣдствіе ихъ матеріализма, что они производятъ всю матерію представленій изъ наблюденія потому, что внѣ тѣлеснаго бытія не признаютъ ничего существеннаго. Между тѣмъ, настоящее основаніе матеріализма Стоиковъ объясняется преобладающимъ направленіемъ всей ихъ Философіи; основаніе это положено тамъ, гдѣ вообще находится средоточіе ихъ системы, — въ практическомъ характерѣ ихъ Философіи. Прежде и болѣе всего преданные практическому интересу, они остановились въ своемъ теоретическомъ міровоззрѣніи на томъ взглядѣ обыкновеннаго представленія, который не знаетъ никакой другой дѣйствительности, кромѣ чувственно – наблюдаемаго, тѣлеснаго бытія; въ Физикѣ они прежде всего искали надежнаго основанія для человѣческой дѣятельности, искали науки для жизни, сообразной съ природою [69]; но въ дѣйствительности мы непосредственно и эмпирически встрѣчаемся съ предметомъ, мы принуждены признать въ немъ безъ околичностей его чувственную дѣйствительность, какъ она намъ предстоитъ, и не

---

[69]) Plut. Stoic. rep. 10. *ἐπιστήμην καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα*, какъ говоритъ Хризиппъ.

Digitized by Google

имѣемъ времени сомнѣваться въ ней; здѣсь предметъ доказываетъ намъ ее практически, дѣйствуя на насъ, или принимая дѣйствіе отъ насъ; а непосредственный субъектъ и объектъ этого дѣйствія всегда суть только тѣла; самое дѣйствіе на душу человѣка представляется намъ скорѣй всего тѣлеснымъ (въ голосѣ, жестахъ и пр.); дѣйствія безтѣлесныя въ нашемъ опытѣ не встрѣчаются. Эту именно точку зрѣнія и усвоили себѣ Стоики: тѣлесность всего дѣйствительнаго является у нихъ безусловнымъ предположеніемъ, не требующимъ никакихъ дальнѣйшихъ доводовъ; и какъ скоро они искали признака дѣйствительности, то онъ представился имъ въ тѣхъ самыхъ свойствахъ, съ которыми внѣшній предметъ является непосредственному сознанію, именно въ дѣйствіи, или страданіи; и какъ такой признакъ все-таки есть тѣло, то Стоики, при своемъ одностороннемъ практическомъ воззрѣніи, не возвысились надъ этимъ непосредственно даннымъ, и признали тѣлесный міръ единственно дѣйствительнымъ.

Такое признаніе тѣлесности во всемъ существующемъ привело Стоиковъ къ немаловажнымъ затрудненіямъ. Уже Аристотель не могъ объяснить, какимъ образомъ одно лишь всеобщее можетъ быть предметомъ науки, когда только частное бытіе есть первоначально-дѣйствительное, субстанціальное; между тѣмъ Стоики, признавъ тѣлесное бытіе единственною дѣйствительностію, не могли не подрывать истины всеобщихъ понятій. Истинное въ нашихъ представленіяхъ, по ихъ ученію, есть то, что соотвѣтствуетъ дѣйствительности; дѣйствительность принадлежитъ только тѣлесному бытію, а тѣлесное бытіе суть только частныя вещи; поэтому Стоики принуждены были объявить идеи за представленія безпредметныя [70].

[70]) Plut. plac. phil. I. 10. *δι ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασιν.*

Digitized by Google

Но послѣ этого трудно видѣть, какимъ образомъ общія понятія все же должны доставлять намъ истинное знаніе. — Другое затрудненіе: такъ-какъ и свойства вещей суть тѣла, то Стоики должны были отвергнуть непроницаемость тѣлъ и принять странное слѣдствіе, что одно тѣло можетъ принимать въ себя другое такимъ образомъ, что это послѣднее проникаетъ не только въ пустые промежутки перваго, но и во всѣ его части. Впрочемъ, возможность такого совершеннаго взаимопроникновенія тѣлъ была предметомъ спора для самыхъ Стоиковъ, какъ свидѣтельствуетъ Плутархъ (Comm. not. 37) и другіе.

Признавая дѣйствительностію только тѣлесное, которое существуетъ какъ множественность отдѣльныхъ вещей, Стоики не остановились, однакожъ, на множественности матеріальныхъ причинъ; по своему нравственному началу требуя безусловнаго подчиненія всего частнаго подъ всеобщій законъ, они приняли также безусловное единство всякаго бытія за метафизическое предположеніе, — свели все существующее къ одной субстанціи, къ первоматеріи. Но какъ всему дѣйствительному, слѣдовательно и первоматеріи принадлежатъ два существенныя качества, — дѣйствованіе и страданіе, то въ самой уже первоматеріи они отличили двѣ стороны, страдательную, или чисто-матеріальную, и дѣятельную, или божественную, которыя, однакожъ, существуютъ нераздѣльно, такъ что между Богомъ и первоматеріею нѣтъ существеннаго различія. А такимъ образомъ бытіе божественное и міровое Стоики привели въ отношеніе имманентное, по которому оба эти бытія существуютъ не одно внѣ и подлѣ другаго, а одно въ другомъ: все чисто-матеріальное и міровое бытіе проникнуто божествомъ, какъ чрезъ все проходящимъ дыханіемъ, *πνεῦμα*, и все оживляющею душою, *ψυχὴ*; съ другой стороны божественное, еще и не раскрываясь міромъ, уже не чуждо ма-

Digitized by Google

теріи, оно и само – по – себѣ есть зиждительный огнь, πῦρ τεχνικόν, сѣменеподобный разумъ, λόγος σπερματικός. Вмѣстѣ съ этимъ и противоположность формы и вещества, положенная въ основаніи аристотелевой Философіи, приведена у Стоиковъ къ ея безусловному тождеству; потому что самая форма признана чѣмъ–то вещественнымъ, духъ — матеріею. Признаніе неразрывной, живой связи между Богомъ и міромъ, формою и матеріею, было бы самымъ возвышеннымъ метафизическимъ взглядомъ, еслибъ онъ не условливался матеріализмомъ, или лучше сказать, еслибъ онъ не ниспадалъ къ тому начальному греческому міровоззрѣнію, объединявшему духовное и матеріальное, надъ которымъ философствующее сознаніе начало возвышаться у Анаксагора и дѣйствительно возвысилось у Аристотеля, а еще болѣе у Платона.

Какъ изъ практическаго начала о безусловномъ владычествѣ разума произошла у Стоиковъ Метафизика, которая противоположность духа и матеріи свела къ единству силы и вещества, такъ изъ того же начала проистекла у нихъ Антропологія, которая отвергнула всякую множественность дѣйствующихъ силъ и всѣ жизненныя отправленія производила изъ разумнаго существа человѣка. Но какъ тамъ монизмъ возможенъ былъ только подъ условіемъ матеріализма, такъ и здѣсь единство человѣческой сущности можно было объяснить только предположеніемъ, что самая душа тѣлесна. Изъ того же нравственнаго начала о безусловной подчиненности всего частнаго всеобщему закону произошло ученіе Стоиковъ о свободѣ воли, которое сводится, наконецъ, къ детерминизму, и слишкомъ шаткое ученіе о безсмертіи души. Какъ детерминизмъ, такъ и отрицаніе безсмертія въ собственномъ смыслѣ, разсматриваемыя сами--по–себѣ, могли бы показаться странными въ такой системѣ, которая отличается строго нравственнымъ на–

Digitized by Google

правленіемъ; а между тѣмъ въ этихъ-то пунктахъ и заключается ея связь съ стоическою Этикою: оба эти положенія у Стоиковъ, равно какъ въ новое время у Спинозы и Шлейермахера, съ логическою необходимостію вытекли изъ ихъ основнаго нравственнаго начала, по которому индивидумъ есть только органъ всеобщаго закона, только моментъ въ цѣломъ составѣ вселенной.

Къ Физикѣ Стоиковъ можно отнести взглядъ ихъ на религію народную. Они не раздѣляли съ народомъ ея миѳологическихъ преданій и антропоморфическихъ представленій; тѣмъ не менѣе, не отрицали этихъ представленій безусловно; напротивъ, они предполагали въ нихъ истинное содержаніе, но только въ несоотвѣтственной формѣ, и потому старались оправдать положительную религію, съ своей только точки зрѣнія. Признавая одного Бога, они не отрицали и множества народныхъ боговъ; вмѣстѣ съ Платономъ они отличали непроизшедшаго и непреходящаго Бога отъ боговъ произшедшихъ и преходящихъ, какъ Его частей, или проявленій. Въ частности, они признавали четыре класса вещей, которымъ приписывали божественность въ этомъ производномъ смыслѣ; это вопервыхъ звѣзды, которыя и Платонъ называлъ рожденными богами и Аристотель — вѣчными, божественными существами; вовторыхъ — годы, мѣсяцы и времена года, которыя, согласно своему реализму, они относили къ небеснымъ тѣламъ; въ третьихъ, — стихіи, какъ начальныя формы божественной сущности; и наконецъ, въ четвертыхъ, все то, что своею пользою для человѣка являетъ въ себѣ особенную мѣру благодѣющей божественной силы. Единственное божественное первосущество есть Зевсъ, а прочіе боги, какъ части міра, а слѣдовательно части же и формы явленія Зевса, носятъ другія названія; наприм. часть Зевса, преобразующаяся въ воз-

Digitized by Google

духъ, называется Гера, въ воду — Посейдонъ, въ землю — Деметра или Гестія и т. п. Желая сообщить разумный смыслъ миѳамъ народной религіи, давно утратившимъ свое значеніе, Стоики изъясняли ихъ аллегорически. Наконецъ, Стоики старались оправдать предзнаменованія и предсказанія, низводя ихъ изъ области чудеснаго въ рядъ явленій естественныхъ и полагая, что способность понимать предзнаменованія и предсказанія есть дѣло частію естественнаго дарованія и настроенія, частію искусства; въ первомъ отношеніи, вмѣстѣ съ Платономъ и всею древностію, они думали, что пріемлемость для высшихъ откровеній преимущественно дается въ состояніи безсознательности, во снѣ и особенно въ изступленіи. — Уже и изъ этихъ немногихъ мыслей Стоиковъ о народной религіи открывается, что защищая ее, они и сами сдѣлались жертвой предразсудковъ.

Въ Этикѣ Стоиковъ надо отличать два направленія: нравственный идеализмъ и ограниченіе его по указаніямъ практической потребности. Нравственный идеалъ ихъ достигъ своей вершины въ изображеніи ихъ мудреца. Добродѣтельная воля у него такъ всецѣло отрѣшена отъ всѣхъ чувственныхъ условій жизни, такъ безусловно свободна отъ всѣхъ предѣловъ естественнаго бытія, индивидумъ столь совершенно сдѣлался органомъ всеобщаго закона, что намъ остается только спросить: по какому праву такое существо называется еще индивидумомъ, можно ли и какъ можно представить его человѣкомъ, живущимъ среди людей? Но и самимъ Стоикамъ не могъ не представляться такой вопросъ; и если они не хотѣли отказаться отъ научной истины ихъ идеала, то не могли не покуситься на то, чтобы примирить его съ потребностями человѣческой жизни и условіями дѣйствительности. А въ такомъ случаѣ, тогда какъ первоначальное направленіе ихъ право-

Digitized by Google

ученія, требовало безусловной подчиненности индивидума всеобщему закону, при выполненіи этого требованія надлежало предоставить своего рода право и индивидуму; но въ слѣдствіе двухъ этихъ противоположныхъ требованій произошло отклоненіе отъ нравственнаго идеала на сторону обыкновеннаго житейскаго взгляда, на которое мы и укажемъ здѣсь кратко.

Вся Этика Стоиковъ держится на томъ началѣ, что одинъ только порокъ есть зло и одна только добродѣтель есть добро; потому что добро есть только то, что сообразно съ природою; а согласно съ природою у человѣка только разумное его дѣйствованіе. Но какъ принять эту послѣднюю мысль въ такомъ исключительномъ смыслѣ? Главное возбужденіе, по стоическому ученію, есть возбужденіе къ самосохраненію; но оно, очевидно, включаетъ въ себѣ и поддержаніе чувственной жизни. Слѣдовательно Стоикамъ надлежало и чувственныя блага и дѣйствія отнести къ вещамъ согласнымъ съ природою. И Стоики, дѣйствительно, въ тѣхъ вещахъ, которыя прежде назвали безразличными, опять отличили достойное желанія, προηγμένον, отъ всего остальнаго. Правда, что это достойное желанія, въ виду блага безусловнаго, есть благо только относительное; но во всякомъ случаѣ, принявъ это достойное желанія въ вещахъ, по прежнему воззрѣнію безразличныхъ, Стоики уже изгладили прежнюю рѣзкую, безпосредственную противоположность между добромъ и зломъ. — Принявъ достойное желанія, Стоики принуждены были разширить и кругъ понятія о καθῆκον, о долгѣ. У мудраго одинъ только долгъ,— осуществленіе добра; но если есть и относительныя блага, то должны уже быть и относительныя обязанности, состоящія въ усвоеніи того, что достойно желанія. Но относительныя блага видоизмѣняются по обстоятельствамъ, а потому и отно-



Digitized by Google

сительныя обязанности Стоиковъ въ практическомъ примѣненіи вели ихъ иной разъ къ допущенію такихъ обязанностей, которыя не совмѣстны съ строгою послѣдовательностію ихъ системы. — Прямымъ слѣдствіемъ нравственнаго идеализма было у нихъ безусловное исключеніе чувственнаго элемента, или апатія. Но какъ скоро допущено достойное желанія, то нельзя было не допустить и различнаго рода желаній, или движеній духа, которыя, если и не суть самыя страсти, то по крайней мѣрѣ суть ихъ начатки. А въ такомъ случаѣ безстрастіе, въ идеѣ рѣзко отдѣляющее мудраго отъ немудраго, въ дѣйствительности становится уже границею довольно зыбкою.— Еще въ большее затрудненіе приходили Стоики, когда надлежало указать мудреца ихъ въ опытѣ. На этотъ разъ они сознавались, что даже Сократа, Діогена и Антисѳена нельзя еще назвать вполнѣ добродѣтельными. А если въ дѣйствительности нельзя указать мудреца, то раздѣленіе людей на мудрыхъ и глупыхъ падаетъ само-собою; всѣ люди относятся къ разряду глупыхъ, и понятіе о мудрецѣ остается недѣйствительнымъ идеаломъ. Чтобы хотя отчасти спасти этотъ идеалъ, Стоики, вопреки прежнему ученію, — что гдѣ добродѣтель, тамъ она вся, и гдѣ недостаетъ хотя одной ея части, тамъ нѣтъ ея вовсе, — принуждены были допустить еще состояніе шествія, προκοπή, или постепеннаго приближенія къ мудрости, какое дѣйствительно встрѣчается на опытѣ. Слѣдовательно и въ этомъ отношеніи они значительно ограничили свой идеалъ мудреца по указаніямъ практической жизни.

Стоики не ограничили своей Этики однимъ общимъ ученіемъ о мудрости, или добродѣтели; напротивъ, старались всѣ стороны и роды человѣческой дѣятельности подвести подъ нравственную точку зрѣнія; они несравненно больше, чѣмъ до-нынѣшняя Философія, обратили вниманія на индивидуаль-

Digitized by Google

ный субъектъ, на его дѣйствія и обязанности. Правда, что и прежняя Философія не всегда пренебрегала этою стороною Этики, а именно Аристотель въ своихъ изслѣдованіяхъ о частныхъ добродѣтеляхъ достаточно вникнулъ въ индивидуальную сторону нравственности; но и у Аристотеля господствуетъ еще взглядъ классической древности, на рубежѣ которой онъ стоитъ, взглядъ, по которому онъ не могъ не поставить частныя добродѣтели ниже общественныхъ, Этику ниже Политики. У Стоиковъ взглядъ этотъ измѣненъ; такъ – какъ у нихъ все достоинство дѣйствій отнесено къ субъективной сторонѣ нравственнаго настроенія духа, то субъектъ и его добродѣтель должны были сдѣлаться и цѣлію и предметомъ морали; напротивъ того общество должно было подлежать разсмотрѣнію въ той только мѣрѣ, въ какой дѣятельность относительно его основана на нравственной природѣ субъекта и заключается въ его нравственной задачѣ. Но чѣмъ болѣе Этика вдавалась въ частности, тѣмъ болѣе не только ученое изслѣдованіе переходило въ эмпирическое размышленіе, но и строгость нравственнаго начала должна была уступить практическимъ соображеніямъ. Отсюда произошло нѣсколько и такихъ правилъ частной дѣятельности, которыхъ не можетъ не осуждать нравственное чувство, наприм. общеніе женъ, содержаніе гетеры и т. п. Но мы были бы несправедливы къ Стоикамъ, если бы въ этихъ положеніяхъ захотѣли видѣть что–либо другое, кромѣ чисто–теоретическихъ послѣдствій системы, потому что нравственный характеръ главнѣйшихъ учителей Стоицизма, — Зенона, Клеанѳа и другихъ не подверженъ никакому сомнѣнію. Такъ–какъ достоинство дѣйствій Стоики исключительно измѣряли настроеніемъ духа, въ какомъ они выполняются, то обыкновенное различіе нравственнаго и не нравственнаго, основанное на внѣшнемъ проявленіи поступковъ, для нихъ поте–



Digitized by Google

ряло свое значеніе; дѣйствіе казалось одинаковымъ, къ какимъ бы лицамъ оно ни относилось, и только настроеніе духа, присутствіе, или отсутствіе предосудительныхъ желаній, должно было полагать различіе между поступками. Но принявъ совершенно рѣзко и безпосредственно эту противоположность внутренняго и внѣшняго, Стоицизмъ не умѣлъ уже найти связи между настроеніемъ духа и внѣшнимъ дѣйствіемъ, и такимъ образомъ это послѣднее предоставлялось произволу, по крайней мѣрѣ, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда ни размышленіе о сообразномъ съ природою, ни взглядъ на пользу или вредъ способа дѣйствованія не закрывали распаденія между общимъ требованіемъ добродѣтельнаго дѣйствованія и частными поступками. Притомъ, не надо терять изъ виду, что соблазняющія насъ положенія Стоиковъ, высказаны были ими частію только въ отношеніи къ мудрымъ, частію только предположительно, и что въ сущности ими выражается только слѣдующее: если бы особенныя обстоятельства потребовали наприм. брака между родственными себѣ лицами, то въ матеріальномъ содержаніи этого поступка не было бы причины къ его осужденію; а нѣкоторыя изъ такихъ положеній, по всей вѣроятности, не имѣли въ виду даже только предположительно оправдывать ненравственные поступки; напротивъ, ими опровергалось что-либо, утвержденное нравами и обычаями, опровергалось съ той стороны, что между извѣстнымъ обычаемъ и видимо-ненравственнымъ поступкомъ нѣтъ существеннаго различія. Поэтому, вовсе непротивно было духу древняго Стоицизма, что позднѣйшіе Стоики самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергали всякую плотскую нечистоту. При всемъ томъ, однакожъ, нельзя не согласиться, что при самомъ умѣренномъ сужденіи о нѣкоторыхъ положеніяхъ Стоицизма все еще остается въ нихъ довольно много такого, въ чемъ

Digitized by Google

нельзя не видѣть опасныхъ слѣдствій стоической односторонности.

Безусловно требуя полной независимости отъ всего внѣшняго, Стоицизмъ не хотѣлъ, однакожъ, удалить человѣка отъ общества; напротивъ, онъ училъ, что чѣмъ полнѣе индивидумъ развилъ въ себѣ внутреннюю свободу, тѣмъ сильнѣе въ немъ стремленіе къ общежитію съ другими. Такимъ образомъ въ стоической Этикѣ встрѣчаются два, относительно противоположныя направленія, стремленіе къ индивидуальной независимости и къ образованію общественной жизни. Подъ вліяніемъ этого послѣдняго направленія Стоики много писали о Политикѣ и искусствѣ управленія государствомъ[71]. Впрочемъ они не принимали особеннаго участія въ государствѣ и семействѣ. Уже Платонъ находилъ невозможнымъ для философа участвовать въ политическихъ дѣлахъ государства; тѣмъ менѣе это возможно было Стоикамъ, которые жили въ такое время, когда общественныя обстоятельства гораздо менѣе благопріятствовали такому участію. Притомъ Философія, которая все достоинство дѣяній относила къ нравственному образованію душевнаго настроенія, а всѣ внѣшнія состоянія считала чѣмъ-то безразличнымъ, не могла научать искусству и ловкости распоряжаться внѣшними интересами и отношеніями, съ которыми имѣетъ дѣло политикъ; — система, которая массу людей считала лишь глупцами, чуждыми всякаго здраваго стремленія и правильнаго знанія, не могла побуждать къ нераздѣльной дѣятельности въ пользу государства, дѣятельности, которой ходъ и направленіе условливается и этой массой и снисхожденіемъ къ ея потребностямъ, предразсудкамъ и привычкамъ. Поэтому, если между Стоиками римскаго періода были и способные

---

[71]) Plut. Stoic. rep. 2. *περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.*

Digitized by Google

государственные мужи, то они обязаны тѣмъ не стоической Философіи, но вліянію римскаго духа; Стоики сами-по-себѣ могли быть превосходными людьми, но не государственными мужами, — и это тѣмъ болѣе, что они не ограничивали своего круговзора предѣлами государства, которому принадлежали: по духу самаго своего ученія они были космополитами. Кто чувствуетъ себя гражданиномъ міра, — говорили Сенека и Эпиктетъ [72], — для того каждое отдѣльное государство представляетъ слишкомъ малый кругъ дѣйствованія, и потому онъ охотнѣе посвящаетъ себя всему человѣчеству.

Ни одна изъ прежнихъ философій не могла отрѣшиться отъ понятія о противоположности національностей; даже Платонъ и Аристотель раздѣляли еще предразсудокъ Гелленства относительно варваровъ; и здѣсь были предшественниками только Киники, не высоко цѣнившіе гражданство отдѣльнаго государства въ сравненіи съ гражданствомъ всемірнымъ; но эта идея въ Кинизмѣ частію еще не доведена была до того историческаго значенія, какое получила позже, частію — имѣла только отрицательный смыслъ, какъ независимость философа отъ отечества и родины, а не положительный, какъ выраженіе союза между всѣми людьми. Стоическая Философія впервые мысль о всемірномъ гражданствѣ наполнила положительнымъ содержаніемъ и сдѣлала ее плодотворною въ великихъ размѣрахъ. Выходъ изъ національныхъ противоположностей, конечно, сдѣлался теперь гораздо легче для Философіи, когда геніальный македонскій завоеватель враждебныя національности связалъ въ своемъ полумировомъ царствѣ не только именемъ общаго государства, но и общею образованностію; однакожъ, космополитизмъ и самъ-собою вытекалъ изъ сущ-

---

[72]) Senec. epist. 69. — Epikt. disser. III. 22. 83.

Digitized by Google

ности Стоицизма: такъ-какъ человѣческое общество, по его понятію, основывается на одинаковости разума въ индивидумахъ, то уже не было для него причины ограничивать это общество какимъ-либо однимъ народомъ. Такимъ образомъ, нравственное сознаніе разширяется здѣсь до всеобщности; всецѣло отвлекшись отъ всего внѣшняго во внутрь своей духовной и нравственной природы, человѣкъ не могъ уже не признать такой же природы и во всѣхъ другихъ людяхъ, и единствомъ своей сущности и своего назначенія не соединяться съ ними въ одно цѣлое.

Наконецъ, какъ ни рѣшительно направленіе стоической Этики къ нравственному дѣйствованію, однакожъ, въ заключеніе она приходитъ къ требованію безусловнаго подчиненія міровому ходу вещей; и такое требованіе совпадаетъ и съ историческимъ положеніемъ этой Философіи и съ научнымъ ея результатомъ. Когда политическая самостоятельность народовъ подавлена была бременемъ македонскаго и потомъ римскаго владычества, когда и въ самомъ Римѣ сила, какъ живая судьба, тяготѣла надъ всякою выдававшеюся впередъ самостоятельностію, въ такихъ обстоятельствахъ тому, кто не хотѣлъ искать цѣли своей жизни въ произволѣ индивидуальнаго дѣйствованія и наслажденія, не оставалось ничего болѣе, кромѣ фаталистической покорности общему ходу вещей, на который индивидумы и цѣлые народы, казалось, не могли имѣть никакого замѣтнаго вліянія. Итакъ, Стоицизмъ слѣдовалъ духу своего времени, внося этотъ фатализмъ и въ свое ученіе; но столько же слѣдовалъ онъ въ этомъ и внутренней необходимости своей системы; потому что если все частное въ мірѣ есть только результатъ всеобщаго сцѣпленія причинъ и дѣйствій, то какъ уклониться индивидуму отъ подчиненія этой безусловной необходимости? Въ одномъ только случаѣ

Digitized by Google

позволено ему вступать въ борьбу съ судьбою, и то только для того, чтобы кончить ее самоубійствомъ. Въ такомъ результатѣ Стоицизма явно обнаруживается слабая сторона его, именно та, что онъ смотритъ на жизнь и вообще на внѣшнія состоянія, какъ на нѣчто безразличное, а въ слѣдствіе такого взгляда мудрый отвлекается отъ всего внѣшняго въ свое нравственное самосознаніе, вмѣсто того, чтобы во внѣшности признать положительное явленіе и существенный предметъ нравственной дѣятельности. Этотъ недостатокъ, впрочемъ, принадлежитъ не тому только, или другому результату стоической Философіи, но есть односторонность, условливающая все вообще ея воззрѣніе; только здѣсь, въ заключеніи, она рѣзче обнаружилась, чѣмъ въ началѣ.

Если мы обратимся на Востокъ и захотимъ видѣть тамъ соотвѣтственное Стоицизму нравственное ученіе, то можемъ найти его въ Карма – Мимансѣ Джаймини. И у него, какъ въ стоической Философіи, Богъ не только раскрывается чувственнымъ міромъ, но является въ немъ и какъ нравственный законъ; и у Джаймини, какъ у Стоиковъ, требуется безусловное подчиненіе нашего самолюбиваго *я*, то есть нашей чувственной, индивидуальной природы закону божественному; и въ Карма–Мимансѣ, какъ въ Стоицизмѣ, цѣлію этого подчиненія поставляется свобода духа, независимость отъ внѣшней природы; наконецъ тамъ, какъ и здѣсь, самое главное есть добродѣтель, состоящая въ выполненіи божественнаго закона, а знаніе есть только средство къ уразумѣнію этого закона, и слѣдовательно средство для добродѣтельной жизни. Между Карма–Мимансою и Стоицизмомъ есть, конечно, и различіе, особенно въ понятіи о божественномъ законѣ: по понятію Карма–Мимансы божественный законъ заключается въ божественномъ же откровеніи, въ Ведахъ, а за тѣмъ и въ откро-

Digitized by Google

воли человѣческой, — въ преданіяхъ и обычаяхъ св. мужей; напротивъ того Стоицизмъ, не отвергая народной религіи, ищетъ, однако, божественнаго закона не въ особенномъ откровеніи, а въ природѣ и человѣческомъ разумѣ. Впрочемъ и здѣсь между Карма-Мимансою и Стоицизмомъ есть своего рода согласіе: по ученію первой Богъ раскрывается словомъ, или какъ бы звѣрными звуками и буквами, которыхъ грубѣйшія формы суть всѣ твари, совершенно имъ соотвѣтствующія; эти же звѣрные звуки и буквы отражаются, какъ отзвуки, въ богоисполненной душѣ святыхъ и составляютъ источникъ божественнаго откровенія, именно Ведъ. Но и по ученію Стоицизма Богъ не только открывается въ природѣ, какъ сѣменеподобное разумное начало, или слово, λόγος σπερματικός, какъ носитель формъ всѣхъ вещей, такъ что все въ нихъ соотвѣтствуетъ этому божественному сокровенному Началу, но и самый разумъ человѣческій, а особенно разумъ мудраго, есть божественное же откровеніе, есть часть самаго Божества; слѣдовательно, будемъ-ли мы изучать божественный законъ въ Ведахъ, какъ требуетъ Карма-Миманса, или въ природѣ и человѣческомъ разумѣ, особенно въ разумѣ мудреца, какъ желаетъ Стоицизмъ, въ томъ и другомъ случаѣ, по смыслу того и другаго ученія, мы будемъ изучать его въ божественномъ откровеніи; разница только въ томъ, что для Карма-Мимансы божественный законъ заключается въ опредѣленныхъ, уже законченныхъ св. книгахъ и преданіяхъ, а у Стоиковъ въ живомъ созерцаніи природы и развивающемся философскомъ мышленіи; впрочемъ и у Стоиковъ — ихъ философская система, произведеніе ихъ мудрецовъ, есть какъ бы кодексъ, или истолкованіе божественнаго закона для нефилософствующей массы. Одинъ и тотъ же взглядъ на божественный законъ и необходимость всецѣлаго подчиненія ему высказанъ только, по

Digitized by Google

различію мѣста и времени, различно: въ Карма-Мимансѣ онъ несравненно менѣе развитъ и гораздо болѣе оцвѣченъ восточно-религіознымъ колоритомъ, чѣмъ у Стоиковъ, сыновъ Эллады, болѣе самостоятельныхъ и болѣе развитыхъ вѣковыми успѣхами философствующаго сознанія. Но съ другой стороны, и въ Стоицизмѣ, если угодно, отчасти отразился восточный колоритъ, въ одностороннемъ понятіи о человѣкѣ, какъ проявленіи только всеобщаго закона, и въ одностороннемъ же требованіи — принести все индивидуальное въ жертву цѣлому; за то греческій геній и не могъ успокоиться на этой односторонности; современно съ нею онъ вызвалъ другую, ей противоположную односторонность, — въ Эпикуреизмѣ.

## Б. ВТОРОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ ВТОРАГО ОТДѢЛА:

### ЭПИКУРЕИЗМЪ, — ПО ВЗГЛЯДУ КОТОРАГО КРИТЕРІЙ ИСТИНЫ ЕСТЬ ЧУВСТВЕННОЕ НАБЛЮДЕНІЕ И ОЩУЩЕНІЕ, А ЦѢЛЬ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ — УДОВЛЕТВОРЕНІЕ ИНДИВИДУМА, ИЛИ УДОВОЛЬСТВІЕ. (Съ 307 г. до Р. Хр.)[73].

Нѣтъ сомнѣнія, что человѣкъ по самой природѣ своей стремится къ достиженію вполнѣ удовлетворительнаго состоянія и что послѣдняя цѣль его жизни есть счастіе. Но въ чемъ состоитъ счастіе, это еще неизвѣстно непосредственно; только посредствомъ надлежащаго изслѣдованія можно дойти до по-

---

[73]) Эпикуръ, основатель эпикурейской школы, род. въ 3 год 109 Олимп. (342 г. до Р. Хр.); ум. на 71 году своей жизни. (3 271 г. до Р. Хр.).

Digitized by Google

знанія о томъ, въ чемъ заключается счастіе и какъ должно стремиться къ его достиженію. Такого рода изслѣдованіе есть Философія; потому что Философія есть не иное что, какъ дѣятельность, которая посредствомъ размышленія и доводовъ ведетъ къ счастливой жизни [74]. Вся задача Философіи состоитъ въ томъ, чтобы научить человѣка быть счастливымъ. Но какъ такая задача можетъ быть рѣшена только мышленіемъ, а мышленіе можетъ быть и ошибочно, то Философія прежде всего, выступая отъ безусловно – истиннаго, должна постановить правило, какъ отличать истинныя представленія отъ ложныхъ, чтобы и мышленіе, имѣя въ немъ вѣрную точку опоры, было здраво и надежно въ своихъ сужденіяхъ, и норма имъ предназначаемая для счастливой жизни не была обманчива; кромѣ того, такъ–какъ счастію человѣка мѣшаютъ ложныя понятія о природѣ, возбуждая въ немъ страхъ предъ неизвѣстнымъ будущимъ, то существенный интересъ Философіи требуетъ также — обнаружить неосновательность и ничтожество такого безпокойства и страха изложеніемъ правильнаго взгляда на природу. Отсюда открывается, что Философія имѣетъ троякое назначеніе и что слѣдовательно надо раздѣлить ее на три главныя части: 1) на *Канонику* (отъ слова *κάνων*, правило) которая должна установить критерій истины и правила справедливаго пониманія вещей, 2) *Физику*, которая истиннымъ понятіемъ о природѣ должна очистить человѣку путь къ счастію, устранивъ тревогу предъ неизвѣстнымъ будущимъ, и 3) *Этику*, которая должна научить человѣка счастливой жизни. Непосредственно къ своей цѣли, т. е. къ счастливой жизни, Философія ведетъ чело–

---

[74]) Sex. Emp. adv. Math. XI. 169. *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

Digitized by Google

вѣка къ Этикѣ; Физика есть только предварительное средство для Этики, а Каноника — средство для Этики и Физики.

## 1. Каноника.

Самое первоначальное и безусловно-истинное въ человѣкѣ есть ощущеніе, αἴσθησις, потому что заблужденіе и неправда возможны только при утвержденіи, или отрицаніи чего-либо, а слѣдовательно имѣютъ мѣсто только въ сужденіяхъ; но ощущеніе не судитъ; оно только воспринимаетъ образы вещей и ихъ вліяніе на насъ. Итакъ, прежде всего надо признать несомнѣннымъ, что мышленіе не имѣетъ права противорѣчить показаніямъ ощущенія, что напротивъ, и наше мышленіе, и наша дѣятельность должны имъ опредѣляться, какъ безусловно-истиннымъ. Но ощущеніе является въ двоякой формѣ, — какъ наблюденіе образовъ вещей, поражающихъ наши чувства, и какъ чувство удовольствія или неудовольствія, возбуждаемое въ насъ вліяніемъ предметовъ внѣшнихъ, или нашими состояніями внутренними. Какъ чувственное наблюденіе, — ощущеніе лежитъ въ основаніи всѣхъ общихъ представленій, προλήψεις, о природѣ и свойствахъ вещей, представленій, остающихся въ памяти отъ многократно повторенныхъ прежнихъ наблюденій; какъ чувство удовольствія и неудовольствія, — оно лежитъ въ основаніи всѣмъ движеніямъ, πάθη, воли, всякому желанію, или отвращенію. Въ той и другой формѣ ощущеніе есть безусловно-достовѣрное. И вопервыхъ, — какъ чувственное наблюденіе: потому, что если бы мы не захотѣли вѣрить чувствамъ, то еще менѣе могли бы довѣрять разумному познанію, такъ-какъ оно всецѣло и единственно проистекаетъ изъ чувственнаго наблюденія; слѣдовательно, отрицая чувственное наблюденіе, мы не имѣли бы

Digitized by Google

уже никакого признака истины, никакой возможности твердаго убѣжденія; намъ оставалось бы только безвыходное сомнѣніе. Но такое сомнѣніе уже и само-по-себѣ противорѣчитъ себѣ-самому, утверждая, будто оно знаетъ, что ничего знать не можетъ; столько же противорѣчитъ оно и человѣческой природѣ, потому что уничтожило бы не только всякое знаніе, но и всякую возможность дѣйствованія, всѣ условія человѣческой жизни. Даже такъ называемый обманъ чувствъ не можетъ подрывать въ насъ достовѣрности чувственнаго наблюденія; потому что ошибка заключается тутъ не въ самомъ наблюденіи, а только въ нашемъ сужденіи; чувства извѣщаютъ насъ только о томъ, что мы такъ, или иначе поражены предметомъ, что тотъ или другой образъ коснулся нашей души, и это извѣщеніе всегда бываетъ правильно; только отсюда не слѣдуетъ, что и самый предметъ наблюденія таковъ именно, какъ онъ намъ представляется, и что другіе люди должны получать отъ него точно такое же впечатлѣніе, какое и мы получили; на самомъ дѣлѣ, отъ одной и той же вещи исходятъ различные образы, и эти самые образы, при своемъ переходѣ къ нашимъ чувствамъ, могутъ измѣняться; чувствъ нашихъ могутъ касаться даже такіе образы, которымъ не соотвѣтствуетъ никакое плотное тѣло. Когда мы смѣшиваемъ образы съ вещію, субъективное впечатлѣніе съ самымъ предметомъ, то впадаемъ, конечно, въ заблужденіе; но причиной этого заблужденія наше мнѣніе, а не чувства, которыхъ показанія неопровержимы. И въ самомъ дѣлѣ, какъ опровергнуть свидѣтельство чувствъ? Разумомъ? Но онъ самъ зависитъ отъ чувствъ и не можетъ свидѣтельствовать противъ того, чѣмъ условливается довѣренность къ нему самому. Свидѣтельствомъ ли самыхъ чувствъ одного противъ другаго? Но различныя наблюденія не относятся къ одному и

Digitized by Google

тому же предмету, а однородныя имѣютъ одинаковое значеніе. Итакъ, намъ остается довѣрять каждому чувственному наблюденію; оно имѣетъ полную достовѣрность и очевидность, ἐνάργεια; даже представленія сумасшедшихъ и представленія во снѣ справедливы; потому что поводъ къ нимъ дается чѣмъ-либо дѣйствительнымъ. — Вовторыхъ, въ практическомъ отношеніи правильность и непогрѣшимость не менѣе принадлежитъ чувствованіямъ удовольствія и неудовольствія. Подъ вліяніемъ сужденія мы можемъ ошибаться въ выборѣ добра и зла, какъ предмета нашихъ желаній или отвращенія; но то, что положено въ ихъ основаніи, — чувствованіе удовольствія и неудовольствія, побуждающее насъ къ желанію добра, или отвращенію отъ зла, не обманываетъ насъ никогда; чѣмъ мы поражаемся пріятно, тѣмъ возбуждаются въ насъ и чувствованія удовольствія и желанія, и наоборотъ; въ этомъ случаѣ неумѣстны ни споръ, ни сомнѣніе, потому что это есть непосредственное выраженіе нашей чувственной природы, отъ которой мы не можемъ отказаться, не отрекаясь отъ самихъ себя. А какъ скоро не подлежитъ сомнѣнію, что мышленіе должно опредѣляться ощущеніемъ вообще, какъ непосредственно достовѣрнымъ, то очевидно также, что для мышленія не только въ познаніи природы вещей, но и въ составленіи понятій о предметахъ желанія и отвращенія, т. е. о добрѣ и злѣ, единственный *критерій истины* заключается въ *ощущеніи* вообще, и въ частности, въ теоретическомъ отношеніи — въ наблюденіи, или общихъ представленіяхъ, а въ практическомъ — въ чувствованіяхъ удовольствія и неудовольствія, какъ основныхъ движеніяхъ души [75].

---

[75]) Diog. Laërt. X. 31. *Κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη.*

Digitized by Google

Мышленіе наше не ограничивается чувственнымъ наблюденіемъ. Чрезъ повтореніе однородныхъ наблюденій происходитъ общее представленіе, или понятіе, *πρόληψις*, которое, поэтому, есть не иное что, какъ удержанный памятію общій образъ однородныхъ наблюденій [76]. На этихъ общихъ представленіяхъ, удерживаемыхъ памятію, основываются и рѣчь и мышленіе, потому что ихъ – то мы первоначально обозначаемъ именами вещей; слово есть только средство къ возбужденію воспоминанія объ извѣстныхъ наблюденіяхъ. Какъ повторенія чувственныхъ наблюденій, и всѣ наши понятія сами по–себѣ истинны и не требуютъ никакого доказательства [77], потому что сами–по–себѣ и они, подобно наблюденіямъ, суть отраженія вещей въ душѣ, отраженія, къ которымъ не привзошла еще субъективная дѣятельность, измѣняющая впечатлѣнія, происходящія отъ предметовъ.

Но и однихъ понятій не достаточно для мышленія. Отъ явленій мы должны переходить къ ихъ сокровеннымъ основаніямъ, отъ извѣстнаго къ неизвѣстному [78]; такъ наприм. отъ общаго представленія о тѣлѣ мы переходимъ мыслію къ простымъ его частямъ, не подлежащимъ наблюденію, — отъ понятія о движеніи — къ представленію о пустомъ пространствѣ, не подпадающемъ ощущенію. Такого рода соображеніе мышленія есть мнѣніе, *ὑπόληψις, δόξα*. Діалектики называютъ этого рода движеніе мысли умозаключеніемъ и предлагаютъ обширное ученіе о силлогизмѣ; но на самомъ

---

[76]) Ibid. X. 33. *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ..... καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.*

[77]) Ibid. X. 33. 38. *ἐναργεῖς οὖν εἰσὶν αἱ προλήψεις... καὶ μηδὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι.*

[78]) Ibid. X. 33. Слич. 38, 104. *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.*

Digitized by Google

дѣлѣ всякая силлогистика излишня, потому что неизвѣстное, выводимое изъ извѣстнаго, хотя и не подлежитъ въ самыхъ предметахъ наблюденію, однако уже содержится въ общемъ представленіи объ нихъ, и потому правильнымъ мышленіемъ о нихъ легко уразумѣвается. Впрочемъ мнѣніе не заключаетъ въ самомъ себѣ признака своей истинности; оно столько же можетъ быть ложнымъ, какъ и истиннымъ; поэтому Каноника должна постановить правило для различія истинныхъ мнѣній отъ ложныхъ. Правило это заключается въ слѣдующемъ: то мнѣніе надо признавать истиннымъ, которое подтверждается, или по крайней мѣрѣ не опровергается свидѣтельствомъ чувствъ; въ противномъ случаѣ мнѣніе ложно. Мы предполагаемъ, что за настоящимъ представленіемъ будетъ слѣдовать извѣстнаго рода другое представленіе, — какъ наприм. башня, которая издали кажется намъ круглою, покажется намъ круглою и вблизи; когда такое ожиданіе оправдается наблюденіемъ, то наше мнѣніе было справедливо; въ противномъ случаѣ — несправедливо; или — для извѣстныхъ явленій мы предполагаемъ сокровенныя причины, — наприм. пустое пространство, какъ причину движенія; если послѣ того всѣ явленія благопріятствуютъ такому объясненію, то наше предположеніе мы признаемъ правильнымъ, въ противномъ случаѣ неправильнымъ. Въ первомъ правилѣ истинность мнѣнія познается изъ того, что оно подтверждается опытомъ, а во второмъ, — что оно не опровергается имъ. Первое правило Каноники — касательно подтвержденія опытомъ, — относится къ мнѣніямъ объ ожидаемомъ, *προσμένον*, а второе — касательно не опроверженія опытомъ, — относится къ мнѣніямъ о сокровенномъ, *ἄδηλον*.

Какъ мнѣнія, основывающіяся на непогрѣшительныхъ общихъ представленіяхъ, могутъ быть и истинны и ложны,

Digitized by Google

такъ и желанія, пробуждаемыя чувствованіемъ удовольствія, могутъ быть и правильны и неправильны; поэтому и для нихъ, согласно съ ихъ свойствомъ, Каноника постановляетъ слѣдующее правило: такъ-какъ удовольствіе и неудовольствіе различно между собою соединяются и бываютъ различныхъ степеней, то надо желать не всякаго удовольствія, а только такого, которое не сопровождается неудовольствіемъ; даже надо избѣгать удовольствія, которое мѣшаетъ удовольствію большему, — или влечетъ за собою высшей степени неудовольствіе; равнымъ образомъ, надо избѣгать не всякаго неудовольствія, а только такого, которое не сопровождается никакимъ удовольствіемъ; даже должно желать неудовольствія, которымъ устраняется неудовольствіе большее, или за которымъ слѣдуетъ гораздо высшее удовольствіе.

Это правило для желаній составляетъ основаніе Этики; равнымъ образомъ правило для выбора мнѣній, приложенное къ познанію природы, служитъ руководствомъ для Физики.

## 2. Физика.

Начала природы должны быть установлены Философіею согласно съ правиломъ Каноники и требованіемъ верховнаго критеріума всякой истины, т. е. чувственнаго наблюденія; но по свидѣтельству наблюденія все существующее есть тѣло. И въ самомъ дѣлѣ, всякая субстанція должна дѣйствовать на что-либо другое и принимать отъ другаго воздѣйствіе; но что дѣйствуетъ, или подлежитъ дѣйствію, есть тѣло, слѣдовательно нѣтъ иныхъ субстанцій, кромѣ тѣлесныхъ. Тѣлесны также и свойства вещей, какъ существенныя, *συμβεβηκότα*, такъ и случайныя, *συμπτώματα*. Но кромѣ тѣлъ, для объясненія явленій, необходимо еще пустое пространство, *τὸ*



Digitized by Google

*κενὸν*, потому что безъ него невозможно движеніе тѣлъ; напротивъ, нѣтъ никакой надобности предполагать въ явленіяхъ духъ, какъ движущую причину; все что есть, состоитъ только изъ тѣлъ и пустаго пространства; третьяго нѣтъ ничего. Всѣ тѣла, какъ показываетъ наблюденіе, сложны изъ частей; но ихъ дѣленіе не можетъ простираться въ безконечность; иначе все разрѣшилось бы наконецъ въ ничто, и наоборотъ, все происходило бы изъ ничего,— что несообразно съ основнымъ положеніемъ Физики: »что изъ ничего не можетъ быть ничего и ничто не можетъ обратиться въ ничто.« Слѣдовательно тѣла состоятъ изъ безчисленнаго множества недѣлимыхъ частицъ, или атомовъ, и эти частицы не произошли и не могутъ быть измѣнены въ самихъ-себѣ. Онѣ такъ малы, что не подлежатъ наблюденію; это фактъ, что мы ихъ не видимъ; однакожъ ненадо, поэтому, признавать ихъ математическими атомами; онѣ называются атомами только потому, что ихъ физическое свойство сопротивляется всякому дѣленію. Атомы безъ цвѣта, теплоты, запаха и вообще безъ тѣхъ качествъ, которыя принадлежатъ уже опредѣленнымъ тѣламъ; они имѣютъ только общія свойства всего тѣлеснаго, именно, разнаго, но не безконечно различнаго рода видъ, величину и тяжесть. Такъ-какъ число атомовъ, и даже каждаго особаго класса ихъ, безконечно, то и пространство, въ которомъ они находятся, и міръ, происходящій изъ атомовъ и пространства, безконечны.

Атомы, въ слѣдствіе своей тяжести, отъ вѣкъ двигались внизъ; но отклоняясь отчасти отъ прямоотвѣсной линіи, и чрезъ это уклоненіе то сталкиваясь между собою, то отталкиваясь, они произвели движеніе дрожательное, *ἀπαλμός*, котораго продуктъ есть міръ. Отъ столкновенія и дрожанія атомовъ, безъ всякой цѣли и намѣренія, произошли безко-

Digitized by Google

нечно-многія, разнородныя сцѣпленія ихъ, т. е. безконечно-многіе міры. Процессъ мірообразованія не имѣетъ ни начала, ни конца, потому что и масса атомовъ и пустое пространство безконечны. Хотя міры, по безконечно-разнообразному сочетанію атомовъ, вообще весьма различны и въ своей формѣ и въ своемъ устройствѣ, однакожъ нѣкоторые изъ нихъ могутъ быть похожи и на нашъ міръ; впрочемъ, и всѣ они сходны между собою въ томъ, что они не только произошли, но и проходятъ, мало-по-малу то увеличиваясь, то уменьшаясь. Между мірами есть пустые промежутки, въ которыхъ, отъ времени до времени, чрезъ сцѣпленіе атомовъ происходятъ новые міры.

Такъ-какъ всѣ явленія природы легко сводятся къ естественнымъ причинамъ, то нѣтъ никакой надобности въ телеологіи религіознаго и религіозно-философскаго міровоззрѣнія. Нѣтъ ничего страннѣе мнѣнія, будто устройство природы расчитано для блага человѣка, или вообще для какой-либо цѣли, будто напр. языкъ данъ намъ для рѣчи, уши для слуха и т. д.; на самомъ дѣлѣ, надлежало бы сказать наоборотъ: мы говоримъ, слышимъ, потому что имѣемъ языкъ, уши и т. п.; силы природы дѣйствовали единственно по закону необходимости; между различными ея произведеніями необходимо встрѣтились и такія, которыя идутъ къ какой-либо цѣли, которыя и для человѣка могли послужить средствомъ къ чему-либо; но такой результатъ не есть преднамѣренное, но есть чисто-случайное слѣдствіе необходимыхъ дѣйствій природы. При такомъ ея ходѣ ненужно, да и невозможно рѣшительное изъясненіе частныхъ ея явленій. Можно наприм. принимать, что міръ находится въ движеніи, но можно допустить, что онъ и недвижимъ; онъ можетъ быть круглымъ, но можетъ быть также треугольнымъ, или какой-нибудь иной



Digitized by Google

формы; возможно, чтобы луна свѣтила чужимъ свѣтомъ, но возможно, чтобы она свѣтила и своимъ собственнымъ свѣтомъ, потому что на опытѣ мы встрѣчаемъ тѣла и того и другаго рода.

Такъ-какъ все дѣйствительное въ мірѣ тѣлесно, то тѣлесна и человѣческая душа; иначе она не могла бы находиться во взаимодѣйствіи съ нашимъ тѣломъ. Но она состоитъ изъ самыхъ тонкихъ, легчайшихъ и самыхъ подвижныхъ атомовъ, какъ это видно изъ быстроты душевныхъ движеній, изъ мгновеннаго разрѣшенія души по смерти и изъ того, что бездушное тѣло имѣетъ ту же тяжесть, что и воодушевленное. Судя по свойствамъ души, она должна быть огненно-воздушное вещество, или лучше сказать, она сложена изъ огненнаго, воздушнаго, парообразнаго и какого-то четвертаго, безъименнаго вещества, которое состоитъ изъ тончайшихъ и удободвижимѣйшихъ атомовъ и есть причина ощущенія. Отъ перевѣса въ душѣ такого или другаго вещества зависитъ такой или иной темпераментъ человѣка. Неразумная часть души распространяется по всему тѣлу, какъ его жизненное начало, а разумная — имѣетъ свое мѣстопребываніе въ груди. Только разумной части души принадлежитъ духовная дѣятельность,— наблюденіе и представленіе, движеніе воли и чувствованій; отъ нея зависитъ и самая жизнь; и хотя обѣ части составляютъ одно существо, однакожъ та и другая могутъ поражаться различно; духъ можетъ радоваться, когда тѣло и неразумная часть души ощущаютъ что-либо болѣзненное; и наоборотъ; части неразумной души могутъ быть даже утрачены отъ увѣчья тѣла, между тѣмъ какъ разумная часть ея и жизнь человѣка продолжаютъ свое бытіе. Только тогда, когда союзъ между душою и тѣломъ совершенно разсторгнутъ, и душа не можетъ долѣе существовать; ея атомы, не сдержи-

Digitized by Google

ваемые защитительнымъ покровомъ тѣла, мгновенно разсѣ-ваются по причинѣ своей летучести и движимости. Но по-тому, что душа умираетъ, вовсе нѣтъ надобности устремлять боязливый взглядъ въ будущность, такъ-какъ съ жизнію прекращается и всякое ощущеніе зла; даже, напротивъ, только такое понятіе о смерти можетъ избавить насъ отъ страха преисподней съ ея ужасами.

Познавательная дѣятельность души объясняется ея отно-шеніемъ къ образамъ, *εἴδωλα*, вещей. Изъ поверхности тѣлъ постоянно отрѣшаются тонкія частички, составляющія ихъ образы, которые по причинѣ этой тонкости ихъ самое огром-ное пустое пространство пробѣгаютъ въ безконечно малое время. Многія изъ этихъ истеченій, тотчасъ послѣ ихъ отрѣ-шенія отъ тѣлъ, задерживаются какимъ-либо препятствіемъ, или смѣшиваются; но другія — долгое время удерживаютъ то же положеніе и сочетаніе, какое они имѣли въ самыхъ тѣлахъ, удерживаютъ образъ вещей, которому недостаетъ только ихъ плотности. Когда эти образы различными орга-нами чувствъ проникаютъ въ душу, то происходятъ наблю-денія и представленія вещей. Даже и такія представленія, которымъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительный предметъ, про-исходятъ отъ присутствія душѣ образовъ: потому что частію образы вещей существуютъ долѣе самыхъ вещей, частію чрезъ случайное сочетаніе атомовъ происходятъ въ воздухѣ и такіе образы, которые не проистекаютъ ни изъ какого подобнаго имъ тѣла, а частію различные образы смѣшиваются на пути къ нашимъ чувствамъ; представленія наприм. кентавровъ про-исходятъ отъ того, что образъ человѣка смѣшивается съ обра-зомъ лошади не только въ нашемъ представленіи, но еще прежде въ *εἴδωλον*. Если, наконецъ, наше наблюденіе дѣй-ствительно существующіе предметы выражаетъ неправильно,

Digitized by Google

или неполно, то это бываетъ потому, что образы ихъ измѣнились, или перемѣшались прежде, чѣмъ достигли нашей души. Представленія всѣхъ возможныхъ вещей мы можемъ и по произволу вызывать въ себѣ, такъ-какъ мы постоянно окружены безконечно многими образами, которые, однакожъ, мы наблюдаемъ только тогда, когда обратимъ на нихъ свое вниманіе. И кажущееся движеніе образовъ во снѣ происходитъ отъ быстрой послѣдовательности одного за другимъ сходныхъ образовъ, которая намъ кажется измѣненіемъ одного и того же образа. Впрочемъ, кромѣ простаго воспріятія образовъ, сообщающихся намъ извнѣ, есть въ насъ и самодѣятельное движеніе относительно ихъ, которое, хотя примыкаетъ къ движенію, производимому въ душѣ внѣшнимъ впечатлѣніемъ, не есть однакожъ просто только его продолженіе; изъ этой самодѣятельности происходятъ мнѣнія, и потому самому они не такъ необходимо и безъисключительно истинны, какъ чувственное наблюденіе; они могутъ быть согласны, или несогласны съ чувственнымъ наблюденіемъ, могутъ быть истинны, или ложны. Условія ихъ справедливости, или несправедливости изложены выше. — Изъ представленій происходитъ также хотѣніе и дѣйствованіе, потому что представленіями душа приводится въ движеніе, и это движеніе сообщается отъ нея тѣлу. Свободное движеніе воли уже и потому возможно, что въ самыхъ атомахъ вообще выражается произволъ въ уклоненіи ихъ отъ прямоотвѣсной линіи; но свободу воли надо признать и потому, что безъ нея въ нашихъ поступкахъ ничего не было бы нашимъ собственнымъ дѣломъ, не было бы нравственнаго вмѣненія и мы преданы были бы въ жертву неумолимой физической необходимости [79].

---

[79]) Diog. Laërt. X. 133. *τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν.*

Digitized by Google

Какъ жизнь индивидума, такъ происхожденіе и развитіе всего человѣческаго рода совершается безъ всякихъ телеологическихъ видовъ, по чисто-естественнымъ причинамъ. Дѣвственная земля собственною силою могла произвесть животныхъ и людей; къ этому приводитъ насъ соображеніе о первоначальномъ состояніи человѣчества, о постепенности успѣховъ во всѣхъ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ, объ образованіи общественныхъ условій, объ основаніи городовъ и т. п.; къ тому же заключенію ведутъ и наблюденія надъ словомъ, какъ произведеніемъ природы и т. д.

Правильнымъ взглядомъ на природу достаточно опровергается какъ суевѣріе политеистическаго богопоклоненія, такъ и предразсудокъ о владычествѣ Промысла въ мірѣ. Представленія народа о богахъ до того превратны, что надо признать безбожнымъ не того, кто отвергаетъ ихъ, но того, кто ихъ принимаетъ [80]. Но и вѣра въ Промыслъ ничѣмъ не лучше обыкновенной народной религіи; и она есть не болѣе, какъ сказка, μῦθος, и въ фаталистической формѣ, какую сообщили ей Стоики, она даже хуже народной религіи. Да и какъ приписать божественному Промыслу твореніе міра, въ которомъ такое безчисленное множество золъ? Возможно-ли, чтобы ради людей созданъ былъ міръ, котораго только гораздо меньшая часть можетъ быть обитаема ими? Какимъ образомъ благосостоянію людей содѣйствовала бы природа, которая тысячью способами подвергаетъ опасности ихъ жизнь и произведенія, и которая посылаетъ его въ міръ гораздо болѣе безпомощнымъ, чѣмъ всякое другое животное? Съ другой стороны, какъ представить Существо, которое въ состояніи было бы

---

[80]) Ibid. X. 123. *ἀσεβὴς δὲ, οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.*

Digitized by Google

управлять безконечною вселенною и все устроять, повсюду одинаково присутствуя? Вмѣстѣ съ народными богами надо отвергнуть и представленія о демонахъ, вмѣстѣ съ Промысломъ — и предсказанія. Всѣ эти представленія происшли изъ невѣжества и страха: образы, которые грезятся во снѣ, приняты за дѣйствительныя существа; правильность въ движеніи небесныхъ тѣлъ отнесена невѣжами къ богамъ; страшныя явленія природы, наприм. бури, землетрясенія, пробудили въ ихъ сердцахъ боязнь предъ высшими силами. Поэтому страхъ всегда есть главное настроеніе религіи, какъ наоборотъ, освобожденіе отъ этого страха есть существенная задача Философіи.

Бытія боговъ нельзя, однакожъ, отвергать. Уже всеобщность вѣры въ боговъ доказываетъ ея истинность, а равно подтверждаетъ эту вѣру существованіе въ насъ естественныхъ понятій, προλήψεις, о богахъ, понятій, которыя, какъ мы уже видѣли, всегда соотвѣтствуютъ чему-либо дѣйствительному; но какъ образы боговъ не подпадаютъ очевидному наблюденію, то народъ легко составляетъ себѣ объ нихъ превратное мнѣніе. Боги, конечно, суть существа, похожія на людей, потому что такими являются они намъ въ тѣхъ образахъ, которые намъ представляются то во снѣ, то въ бодрственномъ состояніи; и разумъ научаетъ насъ, что человѣческій образъ есть самый прекрасный и что онъ наиболѣе приличенъ существамъ блаженнымъ и разумнымъ. Надо только устранить отъ этихъ человѣкоподобныхъ образовъ все то, что не прилично божественной природѣ. Два существенные признака приличествуютъ богамъ — безсмертіе и блаженство [81].

---

[81]) Ibid. X. 125. πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων.

Digitized by Google

Но по причинѣ этихъ качествъ тѣламъ боговъ нельзя приписать нашей плотской тѣлесности; имъ приличествуютъ тѣла, только похожія на наше, — тѣла эѳирныя, состоящія изъ тончайшихъ атомовъ. Но съ тонкими, эѳирными тѣлами, естественно, имъ невозможно было бы жить въ такомъ мірѣ какъ нашъ; они не могутъ жить даже ни въ какомъ мірѣ; иначе они подлежали бы его разрушенію и боялись бы, поэтому, за свое блаженство. Они обитаютъ въ промежуткахъ міровъ, подъ небомъ вѣчно свѣтлымъ. Нельзя также предполагать въ богахъ попеченія о мірѣ и нуждахъ человѣка; такое утомительное занятіе разрушило бы ихъ блаженство; чуждые заботъ и попеченій, не безпокоясь о мірѣ, они наслаждаются самымъ чистымъ блаженствомъ въ невозмутимомъ созерцаніи своего неизмѣннаго совершенства. Такъ – какъ число смертныхъ существъ неограничено, то по закону равенства не меньше должно быть и существъ безсмертныхъ; если же мы представляемъ себѣ только ограниченное число боговъ, то это потому, что безчисленные образы ихъ, касающіеся нашей души, смѣшиваются въ ней по причинѣ ихъ сходства.

Таковы главныя черты истинной Физики! Посредствомъ правильнаго познанія природы, какъ замѣчено выше, человѣкъ долженъ освобождаться отъ страха предъ неизвѣстнымъ будущимъ; къ этому приводитъ человѣка Физика, опровергая ложныя мнѣнія, будто его судьба зависитъ отъ боговъ, будто онъ долженъ заботиться о ихъ благосклонности и страшиться ихъ гнѣва, и что даже по смерти тѣла можетъ ожидать отъ нихъ неблагопріятнаго жребія. Всѣ эти тревожныя мысли, какъ показываетъ Физика, не имѣютъ никакого основанія; потому что боги не принимаютъ никакого участія ни въ ходѣ міра, ни въ судьбѣ человѣка. Боговъ можно, конечно, чтить по причинѣ ихъ совершенства, но нѣтъ никакой причины бояться

Digitized by Google

ихъ. Нѣтъ причины безпокоиться и о будущей судьбѣ души, потому что она умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ. Правда, что самую смерть люди считаютъ зломъ, такъ что для устраненія его придумали безсмертіе души; но этотъ страхъ есть предразсудокъ; со смертію прекращается всякое ощущеніе; а для существа, ничего нечувствующаго, нѣтъ ни добра, ни зла; слѣдовательно для мертвыхъ смерть не имѣетъ никакого значенія; но еще меньше значенія имѣетъ она для живыхъ, потому что пока они живы, смерти нѣтъ [82].

Устраняя предразсудки, смущающіе человѣка, Физика тѣмъ самымъ очищаетъ путь Этикѣ, или наукѣ о счастіи.

## 3. Этика.

Мы уже видѣли въ Каноникѣ, что критерій истины не только въ теоретическомъ, но и въ практическомъ отношеніи есть ощущеніе, *αἴσθησις*. Но по указанію ощущенія, безусловное благо, и слѣдовательно цѣль жизни, есть удовольствіе, а безусловное зло — неудовольствіе [83]. Это положеніе не требуетъ дальнѣйшихъ доказательствъ, такъ-какъ убѣжденіе въ немъ дается намъ непосредственно самою природою и во всей нашей дѣятельности предполагается, какъ ея норма. Оттого, не только человѣкъ, но и всѣ живыя существа съ первой минуты своего бытія ищутъ удовольствія и избѣгаютъ всего непріятнаго, а тѣмъ самымъ показываютъ, что удоволь-

---

[82]) Ibid. X. 125. *τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ παρέστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.*

[83]) Ibid. 128. *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.* Ibid. X. 129. *πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον..... πᾶσα οὖν ἡδονὴ ἀγαθόν.... καθόπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν.*

Digitized by Google

ствіе вообще есть естественное добро для всякаго существа, есть состояніе, сообразное съ его природою и само-по-себѣ удовлетворительное.

Всѣ удовольствія, разсматриваемыя сами-по-себѣ, хороши; но по слѣдствіямъ, которыми сопровождаются, они получаютъ весьма различное достоинство; а потому, чтобы человѣкъ могъ доставить себѣ возможно большую мѣру удовольствій, непомрачаемыхъ печалію, онъ долженъ слѣдовать правилу Каноники, которое совѣтуетъ ему дѣлать выборъ между удовольствіями и неудовольствіями, основанный на здравомъ изслѣдованіи этихъ душевныхъ состояній сообразно съ ихъ слѣдствіями; и оттого, не всякаго удовольствія надо искать и не всякаго неудовольствія избѣгать.

Всякое положительное удовольствіе, какъ училъ еще Платонъ, основывается на потребности, слѣдовательно на лишеніи, — на неудовольствіи, которое должно быть имъ устранено; а потому сущность и цѣль всякаго удовольствія состоитъ только въ отсутствіи печали. Правда, что удовольствія бываютъ двухъ родовъ, — удовольствіе покоя, или отрицательное, *ἡδονὴ καταστηματικὴ*, и удовольствіе движенія, или положительное, *ἡδονὴ ἐν κινήσει*; но существенное и непосредственное основаніе счастія положено въ спокойствіи духа, въ невозмутимости и беззаботливости, *ἀταραξία καὶ ἀπονία*; а положительное удовольствіе есть только посредственное условіе его, такъ-какъ оно освобождаетъ насъ только отъ неудовольствія неудовлетворенной потребности. Невозмутимость и беззаботность основываются на душевномъ свойствѣ человѣка, а положительное удовольствіе, напротивъ, на чувственномъ возбужденіи, и это послѣднее, тѣлесное удовольствіе должно быть подчиняемо духовному. Когда мы говоримъ, что верховная цѣль человѣка есть удовольствіе, то не разумѣемъ

Digitized by Google

подъ этимъ удовольствій распутства и вообще чувственныхъ наслажденій, но разумѣемъ то, когда тѣло безболѣзненно и здорово, а духъ свободенъ отъ всѣхъ тревогъ [84]. Не чувственныя наслажденія и излишества дѣлаютъ жизнь нашу пріятною, но здравый разумъ, *νήφων λογισμός*, который вникаетъ въ основаніе того, что должно дѣлать и чего избѣгать, и который освобождаетъ насъ отъ величайшихъ враговъ нашего покоя, отъ предразсудковъ. Наши неотразимыя потребности не велики, такъ-какъ не многое необходимо для того, чтобы быть свободнымъ отъ печали; и это не многое легко можетъ быть достигаемо: мудрый при хлѣбѣ и водѣ не имѣетъ надобности завидовать Зевсу въ его счастіи; самое главное и существенное для человѣка, *μέγιστα καὶ κυριώτατα*, заключается въ разумѣ, *λογισμός*, такъ что гораздо лучше разумно быть несчастнымъ, чѣмъ безъ разума счастливымъ [85]. И тѣлесная боль не въ такой степени непреодолима, чтобы могла возмущать счастіе мудраго; мудрый и въ пыткѣ можетъ быть счастливъ [86]; онъ можетъ смѣяться надъ самыми жестокими болями и среди мученій взывать: »ахъ, какъ сладко!« Состояніе тѣлесное маловажно предъ внутреннимъ расположеніемъ души, потому что тѣлесное удовольствіе кратковременно и легко можетъ быть разстроено; напротивъ того душевныя удовольствія чисты и непреходящи; равнымъ образомъ, и наоборотъ, душевныя огорченія гораздо тяжелѣе тѣлесныхъ

---

[84]) Ibid. X. 131. *ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς, καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες.... νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν συνείροντες.*

[85]) Ibid. 135. *κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.*

[86]) Ibid. 118. *κἂν στρεβλωθῇ δ' ὁ σοφὸς, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα.*

Digitized by Google

страданій, потому что тѣло страждетъ только отъ настоящаго зла, а душа и отъ прошедшаго и будущаго; удовольствіе плотское ограничено тѣсными предѣлами; только мышленіе, *διάνοια*, сознавая конечность всего тѣлеснаго и ея необходимость и освобождаясь отъ страха будущности, можетъ устроить жизнь во всѣхъ отношеніяхъ счастливую, *τὸν παντελῆ βίον*, которая не имѣетъ нужды въ безконечномъ продолженіи. Правда, что тѣлесное удовольствіе есть первое и даже корень всякаго другаго удовольствія [87]; однако это не отнимаетъ у духовныхъ удовольствій преимущества предъ тѣлесными. Душевныя наслажденія и печали не имѣютъ какого либо особеннаго, имъ только свойственнаго содержанія; отличительный признакъ ихъ состоитъ въ томъ, что къ настоящему удовольствію, или неудовольствію приходитъ еще то воспоминаніе, то надежда, или страхъ, и высшее ихъ значеніе основывается на большей силѣ и продолжительности, которыя приличествуютъ этимъ идеальнымъ чувствованіямъ въ сравненіи съ непосредственно присущими чувственными возбужденіями; оттого и торжествовать надъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ мы можемъ не противоположною чувственности духовною силою, но правильнымъ размышленіемъ о чувственныхъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ, такъ что и противъ тѣлесныхъ бодѣзней мы можемъ только вооружиться мыслію, что самыя сильныя страданія непродолжительны, а менѣе сильныя не исключаютъ перевѣса удовольствій.

Всѣми нашими удовольствіями должно распоряжаться, какъ мы видѣли, благоразуміе; но благоразуміе, внимая въ слѣдствія удовольствій, сознаетъ, что источникъ самыхъ

---

87) Cic. Fin. l. 17. 55. animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus.

Digitized by Google

чистыхъ наслажденій есть добродѣтель; невозможно жить пріятно безъ благоразумія, честности и правды; и наоборотъ, кто упражняется въ этихъ добродѣтеляхъ, тотъ всегда проводитъ жизнь въ удовольствіи, такъ что человѣкъ, который на столько несчастенъ, что не можетъ быть ни благоразумнымъ, ни честнымъ, ни справедливымъ, лишенъ всего того, что могло бы составить счастіе его дней [88]. Но такъ – какъ удовольствіе есть единственное безусловное благо, то добродѣтель получаетъ свое значеніе только условно, какъ средство къ удовольствію, или иначе, не добродѣтель сама–по–себѣ дѣлаетъ насъ счастливыми, но удовольствіе изъ нея проистекающее [89]. И самое это удовольствіе состоитъ не въ сознаніи выполненія долга, или добродѣтельнаго дѣйствія, но въ свободѣ отъ тревоги, страха и опасенія, которая сама собою вытекаетъ изъ добродѣтели, какъ ея слѣдствіе; или частнѣе: мудрость и благоразуміе содѣйствуютъ нашему счастію потому, что освобождаютъ насъ отъ страха боговъ и смерти, отъ неумѣренныхъ требованій и пустыхъ желаній, что научаютъ насъ переносить боль, какъ нѣчто подчиненное, или преходящее, и указываютъ намъ путь къ пріятной и сообразной съ природою жизни; умѣренность, — потому что научаетъ насъ такъ вести себя относительно удовольствія и печали, чтобы возможно больше имѣть наслажденій и возможно меньше

---

[88]) Diog. Laërt. X. 140. *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως· οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτῳ δὲ μὴ ὑπάρχει τὸ ζῆν φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.*

[89]) Ibid. 138. *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς· ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν.*—Epicurus quoque judicat... virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas quæ ex virtute est, non ipsa virtus. Sen. epist. 85. p. 317.

Digitized by Google

страданій; мужество, — потому, что дѣлаетъ насъ способными преодолѣвать страхъ и печаль; правда, — потому что только она даетъ возможность жить безъ опасенія боговъ и людей, которое никогда не покидаетъ преступника. Если добродѣтель не есть сама-по-себѣ цѣль, а только средство къ счастливой жизни, какъ цѣли внѣ ея положенной, то все же она есть столь вѣрное и необходимое средство, что нельзя и представить ни добродѣтели безъ счастія, ни счастія безъ добродѣтели.

Кто удовлетворяетъ условіямъ счастливой жизни, тотъ мудръ. Хотя мудрый не свободенъ отъ страстей, именно отъ благороднѣйшихъ движеній духа, наприм. состраданія, но это не разстраиваетъ его философской дѣятельности, и если онъ не пренебрегаетъ наслажденіями, то все же господствуетъ надъ своими пожеланіями и такъ умѣряетъ ихъ размышленіемъ, что они не могутъ производить вреднаго вліянія на его жизнь. Только мудрому свойственна непоколебимая твердость убѣжденія, и только онъ умѣетъ надлежащимъ образомъ дѣлать то, что дѣлать должно. Онъ возвышается надъ обыкновенными людьми такъ, что живетъ между ними, какъ богъ; и судьба такъ мало имѣетъ надъ нимъ вліянія, что онъ среди всякихъ обстоятельствъ жизни счастливъ [90]. Если мудрость зависитъ отъ извѣстныхъ внѣшнихъ условій, если расположенность къ ней встрѣчается не во всякомъ народѣ и не во всякомъ тѣлѣ, то по крайней мѣрѣ она существуетъ неизмѣнно тамъ, гдѣ она существуетъ; время ничего не можетъ у нея убавить, потому что мудрость не погибаетъ, и соединенное съ нею счастіе мудраго не увеличивается съ теченіемъ времени, такъ что жизнь мудраго, ограниченная во времени, столько же совершенна, какъ еслибъ она была безграничною.

[90]) Cic. Fin. I. 19. 61. semper beatum esse sapientem.

Digitized by Google

Сообразно съ этимъ общимъ взглядомъ, и частныя правила жизни мудраго направлены къ тому, чтобы достигать счастія посредствомъ умѣренія пожеланій и страстей. Мудрый умѣренъ, по самому убѣжденію, что немногое нужно для удовлетворенія естественныхъ потребностей и освобожденія отъ печалей, что только богатство пустой прихоти, *πλοῦτος τῶν κενῶν δοξῶν*, не имѣетъ границъ, а сообразное съ природою, *τῆς φύσεως πλοῦτος*, легко можетъ быть пріобрѣтаемо, что самая простая пища доставляетъ такое же наслажденіе, какъ и самая изысканная, и притомъ первая гораздо преимущественнѣе относительно нашего покоя и здоровья, что поэтому не умноженіе богатства, но ограниченіе потребностей дѣлаетъ человѣка истинно-богатымъ, и что тотъ, кто не умѣетъ довольствоваться малымъ, не можетъ быть доволенъ ничемъ [91]). Мудрый умѣетъ довольствоваться хлѣбомъ и водой и притомъ считаетъ себя счастливымъ, подобно Зевсу. Онъ избѣгаетъ страстей, разрушающихъ душевный покой и счастіе жизни; — признаетъ безразсуднымъ — заботами о будущемъ возмущать настоящее и средствамъ для жизни жертвовать самою жизнію, которою мы можемъ наслаждаться только однажды; не предается страстной любви и распутству; не заботится о мнѣніи людей и не гоняется за славою, уважая честь и стыдъ въ той мѣрѣ, въ какой они имѣютъ своимъ слѣдствіемъ дѣйствительное добро, или зло; не заботится о томъ, что будетъ съ нимъ по смерти, и никому не завидуетъ въ благахъ, которыми самъ не дорожитъ. — Мудрый не искореняетъ страстей, но умѣряетъ, ограничиваетъ и приводитъ ихъ въ правильное отношеніе съ общею цѣлію жизни, постав-

---

[91]) Senec. epist. 9. 26: si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est.

Digitized by Google

ляетъ въ равновѣсіе, необходимое для полнаго покоя души. Онъ не отвергаетъ безусловно наслажденій жизни и не живетъ такъ, какъ Киникъ, или нищій [92]; не пренебрегаетъ всякимъ вообще стяженіемъ, но только стяжаніе посредствомъ науки предпочитаетъ всякому другому; не пренебрегаетъ украшеніями искусства, но не безпокоится, если не имѣетъ ихъ; свое довольство, *αὐτάρκειαν*, поставляетъ не въ томъ, чтобы пользоваться немногимъ, но чтобы не имѣть надобности въ многомъ, и это именно ограниченіе потребностей есть источникъ невозмущаемаго наслажденія. Наконецъ, онъ не трепещетъ предъ богами, не ужасается тѣлесной боли и не боится смерти, даже ищетъ ея, когда нѣтъ другаго средства избѣжать невыносимаго страданія; но это не легко можетъ статься, потому что и среди тѣлесныхъ мученій онъ умѣетъ быть счастливымъ [93].

Мудрый, хотя довлѣетъ для самого-себя, однако не избѣгаетъ союза съ другими людьми; потому что человѣческая жизнь возможна только среди человѣческаго общества. Но цѣль общества есть только внѣшняя безопасность, и первоначальное право есть только договоръ для взаимной безопасности; законы существуютъ ради мудраго, но не съ тѣмъ, чтобъ онъ не дѣлалъ неправды, но для того, чтобы не подвергался несправедливости. Стало быть право и законъ обязательны не сами-по-себѣ, но ради другаго; неправды должно избѣгать не самой-по-себѣ, но потому, что преступникъ не

---

[92]) Diog. Laërt. X. 119. *οὐδὲ κυνιεῖν, οὐδὲ πτωχεύσειν.*

[93]) Senec. epis. 24. 80. Objurgat Epicurus non minus eos, qui mortem concupiscunt, quam eos qui timent, et ait: ridiculum est currere ad mortem tædio vitæ, cum genere vitæ, ut currendum esset ad mortem, effeceris.



Digitized by Google

можетъ быть свободенъ отъ опасенія, что преступленіе его обнаружится и будетъ наказано. Равнымъ образомъ, вовсе нѣтъ всеобщаго и неизмѣннаго права; по различію отношеній людей права различны и измѣняются по обстоятельствамъ: что сообразно съ общею безопазностію, то должно имѣть силу права; а какъ скоро законъ оказывается несогласнымъ съ этой цѣлью, то теряетъ и обязательную силу. — Мудрый принимаетъ участіе въ политической дѣятельности только тогда и въ такой мѣрѣ, когда и сколько это необходимо для его безопасности. Власть есть добро, на сколько она обезпечиваетъ насъ отъ обидъ; но кто стремится къ ней, не имѣя въ виду этой цѣли, тотъ поступаетъ глупо. И, такъ-какъ вообще жизнь человѣка частнаго спокойнѣе и безопаснѣе, чѣмъ мужа государственнаго, то, естественно, лучше не принимать участія въ государственныхъ дѣлахъ, которое только мѣшаетъ назначенію человѣка, — мудрости и счастію. По пословицѣ: λάθε βιώσας (latenter vive, »живи въ безъизвѣстности«) самый вожделенный жребій жизни есть золотое среднее состояніе, и только въ такомъ случаѣ можно участвовать въ государственныхъ занятіяхъ, когда вынуждаютъ того особенныя обстоятельства [94], или когда безпокойная чья-либо натура не можетъ выносить бездѣйствія частной жизни, хотя, съ другой стороны, гораздо лучше и не покушаться на вмѣшательство въ общественныя дѣла, потому что мудрый не сойдется съ народомъ въ понятіяхъ и не можетъ ему нравиться [95]. Для общественной безопасности монархическая власть

---

[94]) Senec. de otio sap. 30. Epicurus ait: non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit. Zeno ait: accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit.

[95]) Senec. epis. 29. 93. Nunquam volui populo placere, nam quæ ego scio non probat populus, quæ probat populus ego nescio.

Digitized by Google

есть благо [96], и мудрый при случаѣ долженъ выражать Монарху свое уваженіе [97].

Самая высшая форма человѣческаго общежитія есть дружба; она не чужда соображеній о пользѣ [98]; но и не зависимо отъ того имѣетъ высокое значеніе, потому что дружественныя связи съ другими производятъ самое пріятное чувство безопасности и имѣютъ своимъ слѣдствіемъ самыя высокія наслажденія. Дружество есть высочайшее изъ тѣхъ благъ жизни, какія доставляетъ намъ мудрость [99]; съ кѣмъ мы пьемъ и ѣдимъ, несравненно важнѣе, чѣмъ то, что́ мы ѣдимъ и пьемъ; въ случаѣ нужды мудрый не задумается подвергнуться ради друга величайшимъ страданіямъ и даже самой смерти; но имущество не должно быть общее между друзьями, какъ желалъ Пиѳагоръ, потому что это подавало бы поводъ къ недовѣрчивости, а тамъ, гдѣ одинъ другому не довѣряетъ, дружба невозможна [100].

Изъ всего сказаннаго нами ясно открывается, какой взглядъ на жизнь предлагаетъ человѣку истинная Философія, чтобы онъ могъ достигнуть своей высочайшей цѣли. Не помышляя о недоступномъ для него безконечномъ блаженствѣ боговъ, не льстясь обманчивою надеждою безсмертія, но и будучи свободенъ отъ всякаго страха, соединеннаго съ ложными представ-

---

[96]) Diog. Laërt. X. 140. *ἕνεκα τοῦ θαῤῥεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἐστὶ κατὰ φύσιν ἀρχὴ καὶ βασιλεία ἀγαθόν.*

[97]) Ibid. 12. *καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν.*

[98]) Ibid. 120. *καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας (γίνεσθαι).*

[99]) Idid. 148. *ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.*

[100]) Ibid. 11. *τόν τε Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ τῶν φίλων λέγοντα· ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων οὐδὲ φίλων.*



Digitized by Google

леніями о богахъ, смерти и будущности по-ту-сторону гроба, онъ долженъ находить свое удовлетвореніе въ предѣлахъ своего конечнаго бытія, въ томъ неизмѣнно свѣтломъ и радостномъ покоѣ души, который, проистекая изъ познанія природы и изъ жизни благоразумной и добродѣтельной, не возмущается ни внѣшними наслажденіями, ни случайными огорченіями. Кто въ ограниченномъ кругу своего бытія довлѣетъ самому себѣ, кто радуется всему благородному, прекрасному и справедливому, не побѣждается превратностями жизни, умѣренно наслаждается, мужественно терпитъ и не лишенъ утѣшеній дружбы, тотъ счастливъ. Таковъ образъ истиннаго человѣка! Выразить этотъ образъ въ собственной жизни есть задача каждаго индивидуума, желающаго достигнуть полнаго самоудовлетворенія, и слѣдовательно высшей цѣли всякаго человѣческаго стремленія.

---

Тѣ же общія черты греческой Философіи 2-го отдѣла, которыя мы видѣли въ Стоицизмѣ, выражаются и въ Философіи эпикурейской, — и вопервыхъ, — преобладаніе практическаго интереса надъ теоретическимъ. Цѣль Философіи, по ученію Эпикура, есть достиженіе счастія; только отношеніемъ къ этой цѣли измѣряется достоинство и значеніе всякаго научнаго изслѣдованія; и потому Діалектика, какъ не имѣющая приложенія къ жизни, исключена изъ Философіи, хотя и оставлена Каноника, какъ введеніе въ Физикѣ; поэтому же Эпикурейцы не дорожили ни Математикой, ни ученымъ изслѣдованіемъ Исторіи и Филологіи, больше значенія дано у нихъ Физикѣ, но и это значеніе предоставлено ей не самой по-себѣ, а только по причинѣ ея практической пользы; если бы не удручала насъ мысль о богахъ и смерти, — говоритъ

Digitized by Google

Эпикуръ, — то мы не нуждались бы и въ изслѣдованіи природы [101]. Такимъ образомъ, односторонне-практическое направленіе Философіи, выразившееся въ Стоицизмѣ, еще болѣе усилено въ Эпикуреизмѣ. — Вовторыхъ, и Философія эпикурейская имѣетъ характеръ субъективности: и въ этой Философіи весь интересъ ея сводится къ вопросу о субъективномъ состояніи человѣка, о счастіи индивидуума, и вопросъ этотъ рѣшается въ Этикѣ субъективно же тѣмъ, что человѣкъ находитъ свое полное удовлетвореніе въ ощущеніи удовольствія и совершенной независимости отъ всего внѣшняго; Физика, съ своей стороны, только подготовляетъ это устраненіе субъекта отъ всего внѣшняго, расторгая связь его съ Богомъ и будущностію; наконецъ и Каноника ограничиваетъ весь критерій истины субъективнымъ мѣриломъ, ощущеніемъ человѣка.

Въ третьихъ, и Эпикуреизмъ не отличается самостоятельностію воззрѣнія; и онъ во многомъ примыкаетъ къ прежнимъ философскимъ ученіямъ, а именно, въ Этикѣ къ Аристиппу, а въ Физикѣ — къ Демокриту. У Киренцевъ Эпикуръ заимствовалъ не только для Этики начало гедонизма, но и для теоріи познанія то положеніе, что ощущеніе есть единственный источникъ нашихъ представленій и что всякое ощущеніе само-по-себѣ истинно; вмѣстѣ съ Киренцами учитъ онъ, что истинное удовольствіе пріобрѣтается только философскимъ размышленіемъ и что это размышленіе освобождаетъ нашъ духъ отъ страстей, опасеній и предразсудковъ. Впрочемъ, Эпикуръ не безусловно слѣдуетъ киренской школѣ; его нравственное начало тѣмъ существенно отличается отъ

---

[101]) Ibid. 112. *εἰ μηθὲν ἡμᾶς εἰ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ εἰ περὶ θανάτου..... οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.*

Digitized by Google

аристиппова, что послѣднею цѣлію и верховнымъ благомъ онъ признаетъ не чувственное и отдѣльное наслажденіе, но спокойствіе духа, какъ общее его состояніе; притомъ, для самаго этого спокойствія духа стремясь къ убѣжденію, основанному на дѣйствительномъ познаніи вещей, онъ не останавливается на одномъ лишь ощущеніи, какъ отдѣльномъ субъективномъ впечатлѣніи, но сводитъ всѣ ощущенія къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ, которыхъ они должны быть вѣрнымъ изображеніемъ, и не только не отвергаетъ всякаго вообще изслѣдованія природы, какъ Киренцы, но напротивъ, ищетъ въ демокритовой Физикѣ ученаго основанія для своей Этики. Но если, съ одной стороны, Эпикуреизмъ, не заботясь о самостоятельности своей Физики, придерживается въ ней Демокрита, то съ другой — вся эта физическая теорія у него есть только средство для нравственной цѣли, и потому имѣетъ значеніе совершенно относительное; оттого такъ легко отвергъ онъ весь результатъ этой теоріи, допустивъ уклоненіе атомовъ отъ прямоотвѣсной линіи и въ слѣдствіе того — свободу воли. Эпикуръ и въ своей Физикѣ не есть только повтореніе Демокрита; даже тамъ, гдѣ оба эти философа сходятся въ своихъ частныхъ положеніяхъ, положенія эти высказываются совершенно въ иномъ духѣ. Тогда какъ для Демокрита естествоизслѣдованіе было цѣлью само для себя, Эпикуръ ищетъ только такого взгляда на природу, которымъ бы отъ внутренней жизни человѣка можно отклонить всѣ тревожныя представленія: Эпикуреизмъ относится уже не къ древнему, объективному направленію, но къ воззрѣнію совершенно новому, въ которомъ выражается сократическое обращеніе субъекта въ самого-себя и перевѣсъ практическаго интереса надъ чистой теоріей.

Наконецъ, въ четвертыхъ, и Эпикуреизмъ старается сообщить своему ученію систематическую форму, и онъ суще-

Digitized by Google

ственныя части своей Философіи, — Канонику, Физику и Этику, выводитъ изъ одного общаго о ней понятія; и притомъ, эта систематичность не ограничивается одною только внѣшнею формою, однимъ только наружнымъ раздѣленіемъ частей, но относится и къ внутреннему распорядку мыслей. Правда, что эпикурейской Философіи не рѣдко дѣлали упрекъ, что въ ней недостаетъ внутренней связи и послѣдовательности; но этотъ упрекъ несправедливъ. Если мы приступимъ къ этой Философіи съ требованіемъ строгой теоретической послѣдовательности, то, конечно, мы не удовлетворимся ею. Не трудно показать противорѣчія, въ какія впадаетъ Эпикуръ, когда онъ хочетъ единственно и безусловно довѣрять чувствамъ, и однакожъ отъ чувственнаго явленія переходитъ къ сокровеннымъ причинамъ вещей; когда отвергаетъ логическіе законы и формы, и однакожъ, всю свою систему основываетъ на умозаключеніяхъ изъ явленій; когда онъ признаетъ только физическіе законы и причины и отвергаетъ всѣ произвольныя и мечтательныя дѣйствія, а между тѣмъ самъ, въ своемъ ученіи объ отклоненіи атомовъ и человѣческой волѣ, непонятный произволъ дѣлаетъ закономъ; когда всякое удовольствіе и неудовольствіе сводитъ къ тѣлеснымъ ощущеніямъ, и однакожъ, духовныя состоянія называетъ чѣмъ-то высшимъ и болѣе важнымъ; когда изъ начала самолюбія выводитъ предписанія людскости, правды, любви, вѣрности и даже самопожертвованія. Но не забудемъ, что и Стоики, которымъ нельзя отказать въ зоркости и послѣдовательности мышленія, впадаютъ въ подобныя этимъ противорѣчія, — что и они систему раціонализма утверждаютъ на сенсуалистическомъ основаніи, идеалистическую мораль — на матеріалистической Метафизикѣ, строгое ученіе о добродѣтели производятъ изъ побужденія къ самосохраненію и т. п. Но если относительно

Digitized by Google

Стоикомъ было бы несправедливо, по причинѣ этихъ недостатковъ и противорѣчій, не признать единства и внутренней связи въ ихъ системѣ, то справедливость также требуетъ не осуждать поспѣшно, въ этомъ отношеніи, и Философіи эпикурейской. Не надо терять изъ виду, что эта Философія развивается въ своемъ ходѣ не изъ чисто-научной точки зрѣнія; Эпикуръ ищетъ въ Философіи руководства къ счастію, системы житейской мудрости. Всякое знаніе для него имѣетъ цѣну только въ той мѣрѣ, въ какой содѣйствуетъ этой цѣли; въ зависимости отъ этой же цѣли находится направленіе и результатъ его научной дѣятельности. Если у Стоиковъ изъ ихъ односторонне – практическаго пониманія философской задачи вытекли подчиненіе Логики и Физики Этикѣ, сенсуалистическій догматизмъ и матеріалистическая Метафизика ихъ системы: то всѣ эти слѣдствія должны были обнаружиться у Эпикура тѣмъ рѣзче, что онъ искалъ счастія не въ подчиненіи всего частнаго подъ всеобщій законъ, какъ Стоики, а только въ индивидуальномъ удовлетвореніи, — въ удовольствіи. Понятіе всеобщихъ законовъ для него не имѣло такого значенія, какъ для Стоиковъ, а потому онъ и не имѣлъ такой надобности, какъ они, въ логической техникѣ, и могъ гораздо исключительнѣе оставаться при чувственномъ наблюденіи, какъ единственномъ и непогрѣшительномъ источникѣ всякаго знанія; онъ не имѣлъ надобности переходить отъ совершеннаго матеріализма къ тому взгляду, который одушевляетъ самую матерію и дѣлаетъ ее органомъ разума; напротивъ, тѣмъ исключительнѣе у него все сведено къ чисто-механическимъ причинамъ, тѣмъ полнѣе могъ онъ индивидуумъ съ его стремленіемъ къ счастію освободить отъ всякихъ трансцендентныхъ силъ и ограничить единственно самимъ-собою и его естественными силами; и, такъ-какъ атомисти-

Digitized by Google

ческая демокритова система, съ ея чисто-механическимъ объясненіемъ природы, для эпикурейскаго взгляда о безусловномъ значеніи индивидуума представляла самыя сильныя метафизическія основанія, то весьма естественно, что Эпикуръ столько же слѣдовалъ Демокриту, какъ Стоики Гераклиту; и только практическій интересъ индивидуальной свободы побудилъ его — представленіемъ объ уклоненіи атомовъ — отвергнуть результатъ демокритова ученія о природѣ. Нѣтъ надобности здѣсь указывать, какъ изъ начала эвдемонизма развились отличительныя положенія эпикурейской Этики въ ихъ противоположности съ стоическими. Но такъ-какъ Эпикуръ искалъ счастія не въ чувственномъ наслажденіи, но въ отсутствіи печали, въ спокойствіи и пріятномъ настроеніи духа, то его нравоученіе, не смотря на свой эвдемонизмъ, получило опять тотъ благородный характеръ, который выражается въ его понятіяхъ объ отношеніи мудреца къ тѣлеснымъ страданіямъ и пожеланіямъ, къ бѣдности и богатству, жизни и смерти, въ гуманности эпикурейской школы, въ ея тепломъ и образованномъ чувствѣ дружбы; и это свойство Этики должно было также имѣть вліяніе на Физику и побуждать Эпикура заняться ею; потому что, хотя сама-по-себѣ она не имѣла для него интереса, однако онъ не могъ обойтись безъ нея потому, что нельзя достигнуть спокойствія духа безъ знанія естественныхъ причинъ и свободы отъ религіозныхъ предразсудковъ. — Такимъ образомъ, чрезъ эпикурейскую систему, не смотря на ея пробѣлы и противорѣчія, проходитъ одинъ и тотъ же вѣрно обозначенный взглядъ; всѣ ея существенныя положенія клонятся къ одной и той же послѣдней цѣли; и если не находимъ въ ней стройнаго развитія теоретическаго міровоззрѣнія, то все же въ ней вовсе нѣтъ недостатка въ той послѣдовательности, которая происходитъ изъ рѣшительнаго

Digitized by Google

направленія частностей къ одной опредѣленной практической цѣли.

Въ своей Каноникѣ Эпикуръ представилъ очеркъ чисто-сенсуалистической теоріи познанія; но чтобы развить ее въ дѣйствительную теорію, для этого онъ не довольно интересовался подобнаго рода вопросами. Эпикуръ, кажется, не много заботился и о рѣшеніи затрудненій, вытекающихъ изъ его взгляда. Если всѣ наблюденія истинны, то отсюда непосредственно слѣдуетъ положеніе Протагора, что для каждаго истинно то, что̀ ему кажется истиннымъ, что слѣдовательно истинны и противорѣчивыя представленія объ одномъ и томъ же предметѣ. Правда, что Эпикуръ старается отклонить это слѣдствіе, относя различныя представленія къ разнымъ даннымъ: что непосредственно касается нашихъ чувствъ, говоритъ онъ, это не есть самый предметъ, но только его образъ; но такихъ образовъ есть безконечное множество, и каждому наблюденію лежитъ въ основаніи иной образъ; если образы, исходящіе отъ сходныхъ предметовъ, вообще также очень схожи, то возможно, однакожъ, по различнымъ причинамъ, и различаться имъ другъ отъ друга. Если, поэтому, одинъ и тотъ же предметъ различнымъ лицамъ представляется различно, то на самомъ дѣлѣ наблюденію ихъ подлежало не одно и тоже, но различное, потому что образы, поразившіе ихъ чувства, были различны; и если наше наблюденіе обмануло насъ, то вина лежитъ не въ нашихъ чувствахъ, которые будто представили намъ нѣчто недѣйствительное, но въ нашемъ сужденіи, которое неосновательно заключило отъ образа къ предмету. Но легко видѣть, что этимъ объясненіемъ затрудненіе только отдвигается далѣе. Наблюденіе всегда вѣрно передаетъ образъ, поразившій наши чувства, но образы не всегда передаютъ предметъ одинаково и вѣрно: какъ же, послѣ этого,

Digitized by Google

отличить вѣрные образы отъ невѣрныхъ? На это нѣтъ отвѣта у Эпикура; если онъ говоритъ, что мудрый умѣетъ отличать вѣрные образы отъ невѣрныхъ, то этимъ только отвергается объективный критерій и все рѣшеніе объ истинѣ и заблужденіи предоставляется субъекту. Но вмѣстѣ съ этимъ и всѣ наши представленія о свойствахъ вещей признаются чѣмъ-то лишь относительнымъ; потому что если наблюденіе указываетъ намъ не самую вещь, а только тотъ образъ ея, который коснулся нашихъ чувствъ, то это значитъ, что оно представляетъ намъ вещи не въ самихъ-себѣ, а только въ случайномъ ихъ отношеніи къ намъ; оно извѣщаетъ насъ не о безусловныхъ, а только объ относительныхъ ихъ свойствахъ. Къ такому взгляду Эпикуръ могъ прійти, — какъ и предшественникъ его Демокритъ, — въ слѣдствіе своей атомистической Физики: какъ скоро атомамъ приличествуютъ только не многія изъ тѣхъ свойствъ, какія мы наблюдаемъ въ вещахъ, то всѣ прочія, какъ и чувственное представленіе о самой матеріи, надо признать чѣмъ-то такимъ, что принадлежитъ не сущности вещи, а только ея явленію. Между тѣмъ, умозрительный интересъ у Эпикура слишкомъ слабъ, а потребность непосредственной чувственной достовѣрности слишкомъ сильна, чтобы онъ могъ послѣдовательно развить это направленіе; если онъ частнымъ свойствамъ вещей и приписываетъ лишь относительное значеніе, то вообще все же не хочетъ сомнѣваться въ предметности того, что́ мы въ нихъ наблюдаемъ.

Мы уже видѣли, что Физикѣ Эпикуръ предоставлялъ значеніе только относительное, зависящее отъ пользы, какую доставляетъ знаніе естественныхъ причинъ, какъ единственное средство противъ предразсудковъ. Естественно, что съ этой точки зрѣнія онъ не видѣлъ надобности въ основательномъ и полномъ изъясненіи природы; для него довольно было только

Digitized by Google

вообще установить такой взглядъ на міръ, которымъ устранилась бы необходимость сверхъестественныхъ причинъ. Поэтому, какъ ни широко писалъ самъ Эпикуръ о Физикѣ (по свидѣтельству Діогена лаэртскаго, онъ написалъ о природѣ 35 книгъ), но собственно научные вопросы о природѣ не имѣли для него интереса; если онъ и не отвергалъ возможности физическаго объясненія какихъ-либо явленій, то самый образъ ихъ объясненія оставался для него вещію безразличною. Въ общемъ же воззрѣніи на природу главнымъ для него дѣломъ было — въ противоположность телеологіи религіознаго и религіозно-философскаго міровоззрѣнія, всѣ явленія свести къ причинамъ чисто-естественнымъ. Но чѣмъ болѣе Эпикуръ ограничивалъ пониманіе природы этимъ общимъ воззрѣніемъ, тѣмъ болѣе, для дальнѣйшаго его развитія, онъ чувствовалъ необходимость примкнуть къ какой-либо прежней системѣ, которая наиболѣе гармонировала съ его образомъ мыслей; а такою системою было демокритово ученіе о природѣ, которое нравилось ему тѣмъ, что отстраняло всякую телеологію, а также матеріализмомъ, но больше всего своею атомистикою: какъ Эпикуръ видѣлъ окончательную практическую цѣль человѣка въ частномъ его бытіи, такъ Демокритъ теоретически признавалъ субстанціальную дѣйствительность въ безусловно-единичномъ, въ атомахъ. То, что къ теоріи его прибавилъ Эпикуръ отъ себя, заключается только въ нѣсколькихъ частныхъ мысляхъ, которыя для физическаго характера его Физики не имѣютъ существеннаго значенія. — Физика Эпикура получаетъ болѣе интереса въ ученіи о человѣкѣ; но и здѣсь она представляетъ не много самостоятельнаго, развивая большею частію мысли Демокрита же. Высказанное здѣсь чисто матеріалистическое понятіе о душѣ и ея будущности есть самый безотрадный взглядъ на судьбу ея, какъ ни увѣряетъ

Digitized by Google

Эпикуръ, что мысль о всецѣломъ разрушеніи человѣка должна быть самою утѣшительною для него, освобождая его отъ страха преисподней и ея ужасовъ. Страннымъ можетъ показаться, что въ такой матеріалистической Психологіи, какъ эта, поставляется различіе между неразумною и разумною частію души, между тѣломъ и духомъ; но эти выраженія не имѣютъ здѣсь значенія общепринятаго у насъ; они имѣютъ смыслъ матеріалистическій же, и означаютъ только болѣе или менѣе благородную субстанцію въ человѣкѣ. Замѣчательно также, что вопреки матеріалистическому понятію о душѣ, Эпикуръ по практическимъ требованіямъ защищаетъ свободу человѣческой воли; это необходимо было для возможности самой его Философіи; потому что если бы человѣкъ не воленъ былъ въ своихъ поступкахъ, то неумѣстно было бы и разсужденіе о томъ, какъ достигать ему счастія; въ существѣ чисто-физическомъ все, самое счастіе или несчастіе его, зависѣло бы отъ законовъ физическихъ, и слѣдовательно неизмѣнныхъ.— Своимъ воззрѣніемъ на природу Эпикуръ надѣялся опровергнуть и суевѣріе политеистическаго богопочитанія и предразсудокъ, какъ онъ выражается, Промысла. Оба эти понятія онъ ставитъ на одной линіи. Мы не входимъ въ полемику противъ философовъ, нами разсматриваемыхъ, и потому не считаемъ нужнымъ указывать здѣсь крайнюю неосновательность Эпикура въ отрицаніи Промысла, тѣмъ болѣе, что опроверженіе это для Христіанина даже излишне. Что касается ученія о богахъ, то Эпикуръ, отвергая религіозныя представленія греческаго народа, не отрицаетъ, однакожъ, вѣры въ боговъ, и это дѣлаетъ, конечно, не изъ желанія только примѣниться къ общему понятію, потому что въ его время и открытый атеизмъ не встрѣтилъ бы въ Греціи противодѣйствія; притомъ, и эпикурейскій деизмъ противорѣчилъ

народной религіи почти столько же, какъ противорѣчилъ бы ей и атеизмъ.

Уже въ теоретической части эпикурова ученія замѣтно стремленіе — частныя только существа признать первоначально дѣйствительнымъ, а напротивъ того, общій порядокъ произвесть только изъ случайнаго совпаденія частныхъ дѣйствій: такое же направленіе выразилось и въ Этикѣ тѣмъ, что индивидуальное ощущеніе признано нормой, и благосостояніе индивидума цѣлью всей человѣческой дѣятельности. Но какъ Физика отъ внѣшнихъ явленій вела къ ихъ сокровеннымъ, только мышленію доступнымъ основаніямъ, и отъ видимо-случайнаго движенія атомовъ къ совокупности законосообразныхъ дѣйствій, то и Этика не могла остановиться ни на чувственной сторонѣ человѣка, ни на самолюбивомъ отношеніи его къ самому-себѣ; напротивъ, какъ скоро понятіе о благосостояніи точнѣе опредѣлилось, то тотчасъ обнаружилось, что оно можетъ быть достигнуто только возвышеніемъ надъ чувственностію и чисто-индивидуальными цѣлями, только такимъ же обращеніемъ сознанія къ самому-себѣ и своему всеобщему существу, какое и Стоики признавали единственнымъ средствомъ къ счастію. Единственнымъ безусловнымъ благомъ Эпикуръ призналъ удовольствіе; въ этомъ онъ сошелся съ Киренцами; но, тогда какъ Киренцы видѣли эту цѣль только въ тихомъ движеніи духа, или въ удовольствіи положительномъ, Эпикуръ, не отвергая этого положительнаго удовольствія, выше его поставилъ отрицательное, именно спокойствіе духа, или беззаботность, которыя основываются на духовномъ свойствѣ человѣка, какъ положительное удовольствіе на чувственномъ возбужденіи. Поэтому, какъ Аристиппъ совершенно послѣдовательно удовольствіе тѣлесное считалъ самымъ высшимъ, такъ Эпикуръ, съ такою же послѣдовательностію, под-

Digitized by Google

чинялъ тѣлесныя удовольствія духовнымъ. Кромѣ того, для полнаго счастія Эпикуръ призналъ необходимость добродѣтели, — въ чемъ сошелся онъ съ самыми строгими наставниками нравственности, такъ что самые даже противники его соглашались, что его нравственное ученіе чисто и серьёзно и въ своихъ результатахъ не противоположно стоическому. Такъ стоическій мыслитель Сенека говоритъ о немъ: in ea quidem ipse sententia sum, sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris tristia..... itaque non dico, quod plerique nostrorum sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito [102]). Но Эпикуръ рѣзко противорѣчитъ Стоицизму, опредѣляя отношеніе добродѣтели къ удовольствію, потому что добродѣтель у него не есть сама для себя цѣль, а есть только средство для цѣли внѣ ея положенной, средство для счастливой жизни, хотя и самое вѣрное и непремѣнное. Тѣмъ не менѣе, съ другой стороны, Эпикуръ изображаетъ своего мудреца почти такими же чертами, какъ и Стоики своего; и его частныя предписанія жизни, сколько они намъ извѣстны, направлены къ той цѣли, чтобы вести людей къ счастію путемъ умѣренія пожеланій и страстей. Эпикуръ, какъ и Стоики, хочетъ достигнуть своимъ нравоученіемъ независимости духа и счастія; но только, когда Стоики ищутъ этой независимости въ подавленіи чувственности, Эпикуреизмъ надѣется достигнуть той же цѣли умѣреніемъ и ограниченіемъ чувственности. Такимъ образомъ, при всемъ различіи въ основаніи и направленіи философствованія, въ Эпикуреизмѣ и Стоицизмѣ выражается одинаковое стремленіе, которымъ вообще отличается греческая Философія послѣ Аристотеля, — стремленіе утвердить внутреннюю сво-

---

[102]) Vit. beat. c. 12. p. 91.

Digitized by Google

боду человѣка, и въ его мыслящемъ самосознаніи сдѣлать его совершенно независимымъ отъ всего внѣшняго. — Устраняя человѣка отъ всего внѣшняго, Эпикуръ, однакожъ, не отторгаетъ его отъ связи съ другими людьми; напротивъ, думаетъ, что жизнь человѣка возможна только въ человѣческомъ обществѣ, котораго самая высшая форма есть дружба. Правда, что основаніе дружбы Эпикуръ объясняетъ слишкомъ внѣшнимъ, — сознаніемъ ея пользы и особенно потребностію безопасности; но не смотря на эвдемонистическое объясненіе дружбы, онъ приписываетъ ей далѣе такія черты, которыми она возвышается до самой безкорыстной любви, къ готовности жертвовать жизнію за друга, и совѣтуетъ избирать другомъ самаго достойнаго и мудраго мужа, чтобы индивидуумъ находилъ нравственную опору въ чужой личности. Такимъ образомъ Эпикуръ, какъ ни изолировалъ теоретически индивидуумы, но самую индивидуальность расширилъ до всеобщности, потому что высочайшею цѣлію дружбы признаетъ не безопасность только внѣшняго бытія, о которомъ говоритъ прежде всего, но преимущественно безопасность образованнаго сознанія; а безопасности образованія требуетъ человѣкъ только тогда, когда отъ частныхъ состояній и ощущеній восходитъ по всеобщей сущности вещей и къ своему собственному, всеобщему существу.

Чтобы лучше понять значеніе Эпикуреизма, мы должны еще взглянуть на него въ связи съ Стоицизмомъ. Ихъ противоположность явна сама-по-себѣ; но при всей ихъ противоположности въ нихъ выражается такъ много сроднаго, что они представляются только соотносительными членами одного цѣлаго, и ихъ разности нельзя не признать противоположностію одного и того же главнаго направленія. Они сходятся между собою уже въ общемъ характерѣ философствованія: у

Digitized by Google

обоихъ преобладаетъ практическій интересъ надъ теоретическимъ, оба излагаютъ Физику и Логику, какъ простыя вспомогательныя средства Этики, но при этомъ оба даютъ Физикѣ гораздо высшее значеніе, чѣмъ Логикѣ; и если Эпикуръ пренебрегалъ логической техникой, тогда какъ Стоики усердно занимались ея обработкой, то обѣ школы опять сходятся въ томъ, что только въ изслѣдованіи о критеріи истины выразили больше самостоятельности. Самый этотъ критерій Стоиками и Эпикурейцами понятъ сенсуалистически и у обоихъ было одинаковое основаніе тому; ихъ сенсуализмъ есть слѣдствіе ихъ односторонняго практическаго воззрѣнія. Оттого и Скептицизмъ у обоихъ одинаково былъ опровергаемъ практическимъ постулятомъ, что знаніе возможно потому, что иначе не надежно было бы и дѣйствованіе. И въ томъ сходятся Эпикуреизмъ и Стоицизмъ, что они не остановились на чувственномъ явленіи, хотя Эпикуръ столь же мало согласенъ съ стоическимъ взглядомъ на преимущество познанія изъ понятій надъ познаніемъ чувственнымъ, какъ и съ логическимъ анализомъ формъ мышленія. Въ обѣихъ системахъ не только сенсуализмъ, — что весьма естественно, — соединенъ съ рѣшительнымъ матеріализмомъ, но и этотъ матеріализмъ утверждается также на одинаковомъ опредѣленіи тѣла вообще. Въ ближайшемъ изъясненіи и изложеніи своего матеріалистическаго воззрѣнія обѣ школы, конечно, расходятся еще болѣе, чѣмъ два древніе мыслителя, которыми они здѣсь руководствовались; и именно, въ противоположности между стоическою телеологіею и механическою физикою Эпикура, между фаталистическимъ пантеизмомъ съ одной стороны, и деистическимъ атомизмомъ и индетерминизмомъ съ другой, между умозрительною ортодоксіею Стоиковъ и не религіознымъ просвѣщеніемъ Эпикурейцевъ обнаруживается

все различіе двухъ этихъ школъ. Но за то, онѣ опять сходятся между собой въ той части Физики, которая для Этики наиболѣе важна, именно въ Антропологіи, сходятся въ томъ, что обѣ считаютъ душу огнеподобною и воздухообразною субстанціею, и даже въ доказательство тому обѣ ссылаются на взаимодѣйствіе между душою и тѣломъ, равнымъ образомъ, обѣ различаютъ высшія и низшія составныя части души, и даже Эпикурейцы вводятъ въ Психологію, подъ этой формой, представленіе о превосходствѣ разума надъ чувственностію. Поприще самаго жаркаго состязанія между обѣими школами есть Этика; но и здѣсь онѣ гораздо ближе одна къ другой, чѣмъ можно бы подумать съ перваго взгляда. Сначала кажется, конечно, что нѣтъ болѣе рѣзкой противоположности, какъ эпикурейское начало удовольствія и стоическое — добродѣтели; и это совершенно справедливо; оба эти начала діаметрально противоположны одно другому. Тѣмъ не менѣе, не только вообще у обоихъ идетъ дѣло объ одномъ и томъ же предметѣ, о счастіи субъекта; но и условіе счастія у обѣихъ опредѣляется въ сходномъ духѣ. По ученію Зенона добродѣтель есть высочайшее и единственное благо, а по мнѣнію Эпикура — это есть удовольствіе; но когда первый ищетъ добродѣтели въ удаленіи отъ чувственности, или въ апатіи, а послѣдній ищетъ удовольствія въ спокойствіи духа, или беззаботности, то оба сходятся въ томъ, что человѣкъ только тогда находитъ полное и постоянное удовлетвореніе, когда своимъ знаніемъ достигаетъ до невозмутимости въ себѣ покоющагося самосознанія и до независимости отъ всѣхъ внѣшнихъ возбужденій и случайностей. Въ основаніи обѣихъ системъ предполагается одинаковая безконечность субъективности, опирающейся на самой-себѣ и на отвлеченной всеобщности сознанія, и обѣ выразили эту мысль подъ одинаковою

Digitized by Google

формой въ идеалѣ мудреца и, большею частію, одинаковыми чертами; потому что и эпикурейскій мудрецъ, — какъ мы видѣли, — возвышается надъ чувствомъ боли и потребностями, и онъ радуется своему превосходству, которое не утрачивается съ теченіемъ времени, и онъ по своему разумѣнію и счастію похожъ на бога среди людей. Даже различіе въ оцѣнкѣ удовольствія и добродѣтели уравнивается потомъ, хотя отчасти, тѣмъ, что ни Стоики не отдѣляютъ счастія отъ добродѣтели, ни Эпикуръ добродѣтели отъ счастія. Если, наконецъ, у Стоиковъ прямѣй признана естественная потребность общежитія, положительнѣе выражено отношеніе къ государству и семейству и обстоятельно высказанъ космополитизмъ, а у Эпикурейцевъ виднѣй расположеніе къ дружбѣ и человѣколюбивая кротость морали: то и при этихъ особенностяхъ есть между ними то общее, что тѣ и другіе отвергаютъ политическій характеръ древней нравственности и уклоняются отъ общественной жизни, чтобы за то въ частномъ отношеніи человѣка къ человѣку пріобрѣсть основаніе для нравственнаго универсализма. Общее значеніе всѣхъ этихъ родственныхъ чертъ достаточно подтверждаетъ, что Стоицизмъ и Эпикуреизмъ, не смотря на ихъ глубокую противоположность, стоятъ на одной и той же почвѣ, и что самая противоположность ихъ только потому такъ рѣзка, что у нихъ одно и тоже начало, которое они раздѣляютъ между собой съ двухъ различныхъ сторонъ. Для обоихъ самое высшее есть отвлеченная субъективность, самосознаніе образованное до всеобщности; не только чувственныя состоянія, но и научное познаніе предмета и воплощеніе нравственной идеи въ общежитіи, въ виду этого самосознанія, имѣютъ только подчиненное значеніе; въ этомъ самосознаніи состоитъ счастіе; произвесть въ чело-



Digitized by Google

внѣ это счастіе есть цѣль Философіи, и только по мѣрѣ содѣйствія этой цѣли объективное знаніе получаетъ свое достоинство. То, чѣмъ раздѣляются обѣ школы, есть только взглядъ на условія, при которыхъ достигается это значеніе самосознанія: тогда какъ Стоики надѣются достигнуть его безусловнымъ подчиненіемъ частнаго подъ законъ цѣлаго, Эпикурейцы думаютъ, наоборотъ, что человѣкъ только тогда можетъ быть удовлетворенъ въ себѣ – самомъ, когда онъ не ограниченъ ничѣмъ, положеннымъ внѣ его, что освобожденіе индивидуальной жизни отъ всякой зависимости и стѣсненія есть первое условіе счастія; и потому, первые признаютъ высочайшимъ благомъ добродѣтель, а послѣдніе — индивидуальное благосостояніе, или удовольствіе. Но такъ-какъ самое удовольствіе Эпикуръ понималъ только отрицательно, какъ отсутствіе печали, и относилъ къ цѣлой человѣческой жизни; то оно существенно условливается умѣреніемъ желаній, равнодушіемъ къ внѣшнему злу и чувственнымъ состояніямъ, благоразуміемъ съ соотвѣтственнымъ ему образомъ дѣйствованія, однимъ словомъ, мудростію и добродѣтелію, и такимъ образомъ, окольнымъ путемъ онъ приходитъ, наконецъ, къ тому же результату, что и Стоики,— къ убѣжденію, что счастливъ только тотъ, кто совершенно независимъ отъ всего внѣшняго и вполнѣ согласенъ съ самимъ собою.

Такъ – какъ у Стоицизма и Эпикуреизма одно и тоже начало, принятое только съ двухъ различныхъ сторонъ, то они не только противоположны и вмѣстѣ сходны между собой, но послѣдній служитъ еще дополненіемъ первому. И въ самомъ дѣлѣ, Стоики въ своей Діалектикѣ критерій истины предоставили субъективному убѣжденію разсудка, но пренебрегая противоположнымъ полюсомъ субъективнаго же мышле-

Digitized by Google

нія, — ощущеніемъ: надлежало, поэтому, возстановить его права, потому, что ощущеніемъ начинается у насъ всякое мышленіе и дѣйствованіе; это и сдѣлалъ Эпикуръ, признавъ критеріемъ теоретической и практической истины ощущеніе, какъ первый исходный пунктъ всей нашей душевной дѣятельности. Въ Физикѣ Стоики пожертвовали единству и субстанціальности Бога множественностію и самостоятельностію бытія міроваго, слившъ его съ бытіемъ божественнымъ, — и въ жертву неизмѣнной необходимости божественнаго міроразвитія принесли всякій произволъ существъ конечныхъ: надлежало возстановить права конечнаго бытія, и это сдѣлалъ Эпикуръ, на мѣсто субстанціальнаго единства Бога поставившій субстанціальную множественность атомовъ, на мѣсто необходимости — случай и произволъ. Наконецъ, въ Этикѣ Стоики перенесли цѣль человѣческой жизни по-ту-сторону ея, за предѣлы времени; весь образъ дѣйствованія ограничили духовною стороною человѣка и всю добродѣтель устранили отъ живыхъ, временныхъ его интересовъ: надлежало возстановить то, что было пренебрежено и отвергнуто Стоицизмомъ, и это сдѣлалъ Эпикуръ, указавши цѣль временной жизни въ ней самой, опредѣливши образъ дѣйствованія по сознанію чувствамъ доступныхъ потребностей и внесши самую добродѣтель въ кругъ чувственныхъ, житейскихъ интересовъ человѣка. Правда, что Эпикуреизмъ, дополняющій ученіе Стоиковъ, и въ то же время отвергающій его, есть такая же односторонность, какъ и Стоицизмъ; эта односторонность, какъ антитезъ, въ своей исключительности столько же неправа, какъ и ея тезисъ; и даже односторонность и ограниченность Эпикуреизма тѣмъ очевиднѣе, что онъ объявилъ себя защитникомъ низшей стороны бытія, чувственной и временной. И однакожъ, оба эти ученія, при всей своей односторонности,

Digitized by Google

имѣютъ и свою истину, составляющую ихъ жизненность. И замѣчательно, какъ могуча эта ихъ жизненность, когда тамъ побѣдоносно овладѣла она духомъ своего и послѣдующаго времени, перешла въ образъ мышленія и дѣйствованія образованнаго римскаго міра, и въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій давала направленіе общественной нравственности то строго нравственнымъ требованіемъ Стоицизма, то гуманнымъ и дружелюбнымъ духомъ эпикурейской Этики [103]; и притомъ, это вліяніе производила она тогда, когда уже были развиты великія умозрительныя ученія Платона и Аристотеля, которыя сохранялись только въ ученыхъ изслѣдованіяхъ, или жили въ немногихъ, уединенно стоящихъ индивидумахъ. Эта истинность и жизненность Стоицизма и Эпикуреизма заключается въ томъ, что какъ тотъ, такъ и другой опираются на двухъ основныхъ элементахъ человѣческаго существа. Оба ученія поставляли вполнѣ удовлетворительное существованіе человѣка въ его самодовольствѣ; оба признавали это самоудовлетвореніе и самодовольство въ опредѣленномъ самосознаніи человѣка, и это самосознаніе было у Эпикуреизма *чувствующимъ*, у Стоицизма — *мыслящимъ*; а мысль и чувствованіе — и суть два, хотя несогласные, но тѣмъ не менѣе реальные элементы человѣческой сущности. Оба ученія выразили въ себѣ не просто предметное сознаніе, противопоставляющее человѣку природу и Бога, но зрѣлое самосознаніе, въ которомъ чело-

---

[103]) О вліяніи Эпикуреизма на общественную нравственность, Цицеронъ, открытый противникъ теоретическаго ученія Эпикура, говоритъ слѣдующее: et ipse (Epicurus) bonus vir fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt, et in amicitiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate sed officio consilia moderantes (Fin. II, 25. 81).

Digitized by Google

вѣкъ узналъ себя не въ предметномъ только отношеніи себя къ природѣ и Богу, но призналъ Бога и природу своею собственною сущностію, призналъ себя истиною всей природы и дѣйствительностію божественной идеи; но съ тѣмъ различіемъ, что въ Эпикуреизмѣ человѣкъ созналъ себя существомъ *природы* и стоитъ за свою естественность, а въ Стоицизмѣ — созналъ себя проявленіемъ *Бога* и отстаиваетъ свою духовность. Такая истинность и вмѣстѣ односторонность Стоицизма и Эпикуреизма требовали, безъ сомнѣнія, примиренія ихъ въ высшемъ ихъ единствѣ; но это единство не доступно было ни стоическому, ни эпикурейскому воззрѣнію, потому что вообще оно выходило за предѣлы древняго міровоззрѣнія. Философскому сознанію этого времени, уже истощившему развитіе философскаго содержанія съ свойственной ему точки зрѣнія, оставалось только отрицательно примирить ихъ, т. е. показать неудовлетворительность того и другаго ученія, и за тѣмъ, — недостовѣрность и сомнительность всякаго человѣческаго познанія и дѣйствованія. Такъ и сдѣлалъ *Скептицизмъ*.

## В. ТРЕТЬЕ НАПРАВЛЕНІЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ ВТОРАГО ОТДѢЛА:

### СКЕПТИЦИЗМЪ, — ВЪ ТЕОРЕТИЧЕСКОМЪ ОТНОШЕНІИ ОТВЕРГАЮЩІЙ ГОДНОСТЬ КРИТЕРІЯ СТОИКОВЪ И ЭПИКУРЕЙЦЕВЪ И ВООБЩЕ ДОСТОВѢРНОСТЬ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ЗНАНІЯ, А ВЪ ПРАКТИЧЕСКОМЪ — ВЪ СОЗНАНІИ САМАГО НЕЗНАНІЯ ИЩУЩІЙ НЕВОЗМУТИМАГО ПОКОЯ ДУХА, КАКЪ ВЫСОЧАЙШАГО СЧАСТІЯ.

(330 до Р. Хр. — 250 п. Р. Хр.).

Въ познаніи истины есть двѣ стороны, — внѣшняя, пред-

Digitized by Google

мѣтная и внутренняя, субъективная; потому что истина есть согласіе внутренняго съ внѣшнимъ, мысли съ мыслимымъ. Поэтому и Скептицизмъ, какъ сомнѣніе въ дѣйствительности познанія нами истины, можетъ касаться этой дѣйствительности съ разныхъ сторонъ, а потому и самъ являться на разныхъ ступеняхъ развитія. Въ началѣ Скептицизмъ есть только колебаніе духа между субъективнымъ и объективнымъ полюсомъ познаванія, — недоумѣніе, соотвѣтствуютъ ли, или не соотвѣтствуютъ наши понятія о вещахъ предметамъ пониманія, и въ практической сферѣ — довольство лишь правдоподобіемъ; за тѣмъ Скептицизмъ можетъ отвергать соотвѣтствіе нашихъ представленій съ предметами, слѣдовательно отвергать предлежательную годность познанія, оставляя еще, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи, субъективную, логическую вѣроятность; наконецъ, можетъ отвергнуть не только предлежательную годность познанія, но и эту субъективную вѣроятность его, и слѣдовательно остаться при сознаніи невозможности знать истину и при равнодушіи къ образу дѣйствованія. Три эти возможныя ступени Скептицизма дѣйствительно развились въ греческой Философіи втораго отдѣла.

а) **Первая ступень:** недоумѣніе въ познаніи истины, нерѣшительность сужденій, правдоподобіе. Таковъ Скептицизмъ такъ называемой средней Академіи, основанной *Аркезилаемъ*.

б) **Вторая ступень:** отрицаніе предлежательной достовѣрности познанія, годность познанія и дѣйствованія лишь субъективнаго, или вѣроятіе. Это Скептицизмъ новой Академіи, основанной *Карнеадомъ*.

в) **Третья ступень:** отрицаніе какъ предлежательной, такъ и подлежательной стороны истины; невозможность

Digitized by Google

достовѣрности, равнодушіе въ образѣ дѣйствованія. Таковъ Скептицизмъ *Пиррона* и его позднѣйшихъ послѣдователей.

### а) ПЕРВАЯ СТУПЕНЬ СКЕПТИЦИЗМА:
### Нерѣшительность сужденій; правдоподобіе: Скептицизмъ Аркезилая.
### (ок. 270 до Р. Хр.)[104].

Напрасно догматики излагаютъ свое ученіе въ тонѣ окончательнаго рѣшенія дѣла: настоящій способъ изслѣдованія вещей состоитъ въ томъ, что каждый предметъ можно разсматривать съ двухъ противоположныхъ сторонъ и можно приводить доказательства *за* и *противъ*. А если такъ, то нѣтъ возможности узнать, гдѣ заключается истина, и слѣдовательно догматическій тонъ изложенія не умѣстенъ[105]. Правда, что Стоики указываютъ критерій, которымъ должно отличать истину отъ лжи; такимъ критеріемъ они признаютъ *φαντασίαν καταληπτικήν*, — представленіе убѣдительное, или, что тоже, соединенное съ убѣжденіемъ въ его истинности; но этотъ критерій не имѣетъ предполагаемаго Стоиками достоинства. *Φαντασία καταληπτική* у Стоиковъ есть нѣчто среднее между мнѣніемъ и наукою; она больше мнѣнія, потому что соединена съ убѣжденіемъ, котораго недостаетъ у мнѣнія, и меньше науки, къ которой она только ведетъ мышленіе; но между мнѣніемъ и наукой, собственно говоря, нѣтъ ничего средняго; а потому *φαντασία κατα-*

---

[104] Аркезилай р. въ 116 Ол. (316 или 318 г. до Р. Хр.), ум. въ 134 Ол. 74 лѣтъ. (За 242 или 244 г. до Р. Хр.).

[105] Cic. acad. II. 24. Incubuit autem (Arcesilas) in eas disputationes, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non ejusmodi etiam a falso possit esse.

Digitized by Google

λητικὴ есть только пустое слово. — Какъ нѣчто среднее между мнѣніемъ и наукой, по ученію Стоиковъ, она есть родъ убѣжденія общій и глупымъ и мудрымъ; но этого допустить нельзя, потому что убѣжденіе мудраго всегда есть знаніе, а убѣжденіе глупаго всегда есть только мнѣніе. — Представленія мудрыхъ и глупыхъ должны быть различны; но если φαντασία καταληπτικὴ равно принадлежитъ тѣмъ и другимъ, какъ общій для всѣхъ критерій истины, то поэтому самому она была бы столько же заблужденіемъ, какъ и истиною; потому что тамъ нельзя отличать истины отъ лжи, гдѣ истинное есть тоже, что и ложное[106]). — Убѣдительное представленіе, по ученію Стоиковъ, должно быть критеріемъ истины, нормою, по которой можно бы отличать мнѣніе отъ знанія; между тѣмъ φαντασία καταληπτικὴ, какъ среднее между мнѣніемъ и знаніемъ, обще тому и другому, и потому, въ слѣдствіе понятія самихъ Стоиковъ, не можетъ служить основаніемъ къ различенію мнѣнія и знанія, не можетъ быть критеріемъ истины. — Если Стоики отличительнымъ признакомъ истинныхъ представленій признаютъ сопровождающую ихъ силу убѣжденія, καταληπτικόν, которая приличествуетъ будто только имъ, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ представленій, то надо сказать, что убѣжденіе въ справедливости можетъ сопутствовать и ложнымъ представленіямъ, потому что нѣтъ истинныхъ представленій такого рода, чтобы не могли быть такими же и ложныя. Наконецъ, нельзя и представить, откуда бы нашимъ представленіямъ давался отличительный признакъ истины, когда и предметъ познанія не можетъ быть основаніемъ и причиною знанія, такъ-какъ

---

[106]) Cic. ibid. IV. 24. neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale vel falsum.

Digitized by Google

въ противномъ случаѣ, и невѣжество, по своему понимающее предметы, было бы основаніемъ и причиною знанія [107]. — Итакъ, если съ одной стороны, относительно каждаго предмета можно приводить доказательства *за* и *противъ*, а съ другой — нѣтъ вѣрнаго критерія, на основаніи котораго можно бы узнать, гдѣ заключается истина, то мы не можемъ дойти до убѣжденія въ истинѣ; а безъ убѣжденія въ ней все должно оставаться для насъ нерѣшеннымъ [108]. Слѣдовательно мудрый не долженъ рѣшительно судить о предметахъ, но долженъ удерживать, *ἐπέχειν*, свое сужденіе, свой приговоръ объ нихъ. Если бы мудрый захотѣлъ судить о чемъ-либо рѣшительно, то во всякомъ случаѣ это сужденіе было бы лишь мнѣніемъ, а мнѣніе не прилично мудрому [109]. Впрочемъ, воздерживаясь отъ рѣшительныхъ сужденій, мы не уничтожаемъ практическаго правила дѣйствованія; думаемъ только, что для практической жизни достаточно *правдоподобія*, *τὸ ἔυλογον*, probabile. Правдоподобіе, конечно, не есть знаніе истины; но для того, чтобы воля приведена была въ движеніе и дѣйствованіе, вовсе нѣтъ необходимости въ твердомъ убѣжденіи въ истинѣ; представленіе непосредственно приводитъ волю въ движеніе даже тогда, когда вопросъ объ его истинности мы оставляемъ вовсе не рѣшеннымъ. Нѣтъ нужды въ знаніи, чтобы дѣйствовать разумно; разумно дѣйствовать можетъ и тотъ, кто сознавая недостовѣрность всякаго знанія, доволь-

---

[107]) Plut. fr. VII. 1. *ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.*

[108]) Sex. Emp. Math. VII. 155. *μὴ ὕυσης καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται· μὴ ὕυσης δὲ καταλήψεως πάντα ἔσται ἀκατάληπτα.*

[109]) Cic. acad. II. 21. Si ulli rei sapiens assentietur unquam, aliquando etiam opinabitur; nunquam autem opinabitur, nulli igitur rei assentietur.

Digitized by Google

ствуется правдоподобіемъ, т. е. тѣмъ, что имѣетъ на своей сторонѣ хорошія основанія. Это-то правдоподобіе есть высочайшая норма практической жизни. Кто ей слѣдуетъ, тотъ благоразуменъ; благоразуміе, *φρόνησις*, выражается справедливыми поступками (*τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι*) и ведетъ къ счастію. — Итакъ, кто въ своей жизни руководствуется правдоподобіемъ, тотъ и поступаетъ справедливо и наслаждается счастіемъ[110].

---

Платонова школа, послѣ Ксенократа, все болѣе и болѣе уклонялась отъ умозрительныхъ изслѣдованій и ограничивалась Этикой. Такого же направленія держался и Аркезилай, основатель средней Академіи, съ тѣмъ только различіемъ, что вмѣсто прежняго невниманія къ теоретической наукѣ, онъ началъ оспаривать ее, чтобы чрезъ самое отреченіе отъ знанія пріобрѣсть спокойствіе и счастіе жизни. Такому направленію особенно содѣйствовало стоическое ученіе, вызывая своимъ рѣшительнымъ догматизмомъ противорѣчіе и сомнѣніе. Аркезилай недоумѣвалъ въ годности познанія вообще; изъ разныхъ сочиненій прежнихъ философовъ онъ извлекалъ все то, что можно было сказать противъ достовѣрности познанія какъ умственнаго, такъ и чувственнаго[111]; но особенно нападалъ на стоическое ученіе о *φαντασία καταληπτική*, какъ опору стоическаго догматизма, и кажется, что стоическій

---

[110]) Sex. Emp. Math. VII. 158. *ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.*

[111]) Cic. de Orat. III. 18. 67. Arcesilas primum.... ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit.

Digitized by Google

сенсуализмъ онъ считалъ самою главною догматическою теоріею познанія, такъ что съ опроверженіемъ ея долженъ былъ пасть, самъ-собою, и эпикурейскій сенсуалистическій догматизмъ. Такъ – какъ Аркезилай недоумѣвалъ въ возможности познанія, то, естественно, и не составилъ какого-либо положительнаго воззрѣнія на содержаніе Философіи; онъ только оспаривалъ и опровергалъ ученія чужія; и самыхъ опроверженій и недоумѣній своихъ онъ не излагалъ письменно; только у другихъ писателей, особенно приверженцевъ Стоицизма, сохранились его скептическія мысли, которыя почти безъ перемѣны усвоены были и его учениками, но которыя, спустя уже столѣтіе, полнѣе были развиты основателемъ новой Академіи, Карнеадомъ.

### 6) ВТОРАЯ СТУПЕНЬ СКЕПТИЦИЗМА:

**Отрицаніе предлежательной достовѣрности познанія; годность познанія и дѣйствованія лишь субъективнаго, или вѣроятіе: Скептицизмъ Карнеада. (около 180 до Р. Хр.)[112].**

Догматизмъ ни въ формальномъ, ни въ матеріальномъ отношеніи не представляетъ намъ той достовѣрности познанія, на которую имѣетъ притязаніе.

Достоинство нашего познанія *въ формальномъ отношеніи*, зависитъ, какъ полагаютъ догматики, отъ его предметной годности, т. е. отъ его согласія съ предметами познаваемыми. Но что же можетъ ручаться намъ за соотвѣтствіе нашихъ понятій съ ихъ предметами? Удовлетворительнаго ручательства, или критерія истины, Философія еще не пред-

---

[112]) Карнеадъ, по вѣроятному исчисленію, род. за 214 и ум. за 129 л. до Р. Хр.

Digitized by Google

ставила намъ, да и представить не можетъ. Намъ указываютъ критерій истины или въ ощущеніи, *αἴσθησις*, и непосредственно происходящихъ отсюда общихъ представленіяхъ, *προλήψεις*, — какъ въ Философіи эпикурейской, или въ тѣхъ убѣдительныхъ представленіяхъ, *φαντασία καταληπτική*, на которыя даетъ свое согласіе разсудокъ, — какъ въ ученіи Стоиковъ; а говоря вообще, указываютъ критерій истины въ представленіяхъ извѣстнаго рода; но всѣ эти ручательства въ истинности нашего познанія сами не представляютъ намъ въ себѣ достаточной истины. — Наши представленія вообще состоятъ только въ измѣненіи, какое производитъ въ душѣ внѣшнее впечатлѣніе, а потому, чтобы доставить намъ истинное знаніе, они должны бы въ надлежащемъ видѣ открывать намъ и самый предметъ, производящій это измѣненіе. Но это бываетъ не всегда; потому что многія представленія, какъ извѣстно, передаютъ намъ предметъ ложно. Слѣдовательно, признакъ истины могъ бы заключаться не во всякомъ представленіи, но только въ представленіи истинномъ. Но на вѣрное отличить истинное представленіе отъ ложнаго нѣтъ возможности. Не говоря уже о снахъ, видѣніяхъ, представленіяхъ сумасшедшихъ, вообще о всѣхъ пустыхъ мечтахъ, имѣющихъ видъ истины, не можемъ отрицать, что многія ложныя представленія до безразличія похожи на истинныя, и что переходъ отъ истиннаго къ ложному совершается такъ нечувствительно, разстояніе между тѣми и другими наполнено такимъ безчисленнымъ множествомъ посредствующихъ членовъ, такими незамѣтными различіями, что они вполнѣ теряются другъ въ другѣ и рѣшительно нельзя узнать границы, раздѣляющей двѣ эти области. Это надобно сказать не только о чувственныхъ наблюденіяхъ и происходящихъ отсюда общихъ представленіяхъ, но и о понятіяхъ разсудка; а

Digitized by Google

именно: нельзя не согласиться, что мы не различаемъ такихъ предметовъ, которые схожи между собой, какъ наприм. два яйца, что раскрашенная поверхность, на извѣстномъ разстояніи, кажется вынуклымъ тѣломъ, четвероугольная башня — круглою, весло въ водѣ — сломаннымъ, что шея голубя съ отливами представляется на солнцѣ разноцвѣтною, что плывущему по рѣкѣ кажется, будто движутся берега и предметы на нихъ находящіеся и т. д.; и во всѣхъ этихъ случаяхъ ложныя представленія сопровождаются такою же силою впечатлѣнія и крѣпостію убѣжденія, какъ и истинныя. Таково же свойство и понятій разсудка, потому что наприм. между много и мало, и вообще между всѣми количественными представленіями нельзя провести опредѣленной границы; притомъ, признака для отличія истины отъ заблужденія нельзя искать въ понятіяхъ разсудка потому, что его понятія, — какъ учатъ сами догматики, — образуются уже изъ данныхъ чувственныхъ представленій, и слѣдовательно, подобно имъ, могутъ быть столько же ложны, какъ и истинны; убѣжденіе, *καταληπτικόν*, которымъ Стоики отличаютъ истинныя представленія отъ ложныхъ, не надежно и само, потому что нѣтъ такого рода убѣжденія, которое иной разъ не обманывало бы насъ; слѣдовательно и оно не можетъ служить намъ ручательствомъ истины; наконецъ, разсудокъ, *λόγος*, знаетъ что-либо только тогда, когда имѣетъ уже свое воззрѣніе; но въ то время, когда ему предстоитъ еще дать свое согласіе, *συγκατάθεσις*, на извѣстное представленіе, онъ еще не имѣетъ знанія: какое же довѣріе можетъ имѣть сужденіе разсудка, не имѣющаго знанія о томъ, о чемъ долженъ онъ дать свой приговоръ? Итакъ, вовсе нѣтъ критерія истины: ни чувственное наблюденіе и представленіе Эпикурейцевъ, ни убѣдительное представленіе и согласіе разсудка, какъ желаютъ

Digitized by Google

Стоики, ни чтобы – то ни было другое не можетъ служить ручательствомъ въ достовѣрности нашего знанія, въ его согласіи съ своимъ предметомъ, такъ – какъ все это вмѣстѣ легко вводитъ насъ въ заблужденіе [113].

Если догматизмъ такъ непроченъ въ формальномъ отношеніи, то поэтому уже самому не можетъ хвалиться достовѣрностію познанія и въ отношеніи *матеріальномъ*. Чтобъ видѣть это, довольно взглянуть на телеологію, теологію и нравственныя понятія Стоиковъ. Стоики, для доказательства бытія боговъ, ссылаются на согласіе всѣхъ народовъ (consensus gentium); но это согласіе не доказано и не существуетъ на самомъ дѣлѣ; да и въ никакомъ случаѣ представленіями невѣжественной массы нельзя рѣшать чего бы–то ни было. Вѣру въ боговъ Стоики утверждаютъ на ученіи о томъ, что въ мірѣ все сообразно съ цѣлями и состоитъ подъ управленіемъ божественнаго Промысла, и что самый міръ одушевленъ и разуменъ. Но гдѣ же выражается въ мірѣ сообразность его съ цѣлями? Откуда всѣ вредныя и разрушительныя вещи, если справедливо, что Богъ устроилъ міръ для человѣка? Если разумъ есть самый высшій даръ боговъ, то отъ чего большая часть людей употребляетъ его только на то, чтобъ быть хуже самыхъ звѣрей? Если въ этомъ злоупотребленіи виновны сами люди, то для чего Богъ далъ имъ такой разумъ, который можетъ быть употребляемъ во зло? Сами Стоики сознаются, что мудреца нѣтъ нигдѣ и что глупость есть величайшее несчастіе. какъ же, послѣ этого, утверждать имъ, что Богъ надлежащимъ образомъ позаботился о людяхъ,

---

[113] Sext. adv. Math. VII. 159. *οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον, — οὐ λόγος οὐκ αἴσθησις οὐ φαντασία οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.*

Digitized by Google

когда они всѣ вообще и порознь погружены въ величайшее бѣдствіе? Положимъ, что боги не всѣхъ могли надѣлить добродѣтелію и мудростію; но крайней мѣрѣ они позаботились бы о счастіи добродѣтельныхъ; а между тѣмъ добродѣтельные большею частію страждутъ, тогда какъ порочные спокойно наслаждаются плодами своихъ злодѣяній: гдѣ же тутъ божественный Промыслъ? Если мы согласимся, что въ мірѣ есть сообразность съ цѣлями, что міръ есть прекрасное и наилучшее цѣлое, то почему не допустить, что природа и безъ Бога, по физическимъ законамъ, произвела этотъ міръ? Кто похвалится такимъ знаніемъ природы и ея силъ, чтобы могъ доказать невозможность этого? Разумное, — думаетъ Зенонъ, — лучше неразумнаго, а міръ есть самое лучшее, слѣдовательно міръ разуменъ. Человѣкъ, — говоритъ Сократъ, — получилъ свою душу отъ міра, слѣдовательно міръ воодушевленъ. Но по чемъ знать, что разумъ и для міра есть самое лучшее, какъ онъ есть нѣчто наилучшее для насъ, и что природа должна быть одушевлена, чтобы произвесть душу? Какъ домъ предназначенъ для жилища, — разсуждаютъ Стоики, — такъ и міръ долженъ быть жилищемъ боговъ: мы согласились бы съ этимъ, если бы міръ былъ домомъ; но точно ли міръ есть домъ, устроенъ ли онъ для опредѣленной цѣли, или просто есть произведеніе природы, не имѣющее цѣли, — это еще вопросъ. — Самое понятіе Стоиковъ о Богѣ исполнено противорѣчій: съ одной стороны признаютъ Бога безграничнымъ существомъ, а съ другой — разсматриваютъ Его какъ существо особое, съ свойствами самостоятельной живой личности; но два эти возрѣнія несовмѣстимы, потому что нельзя прилагать къ Богу условій конкретнаго бытія, не ограничивая его безконечности. Да и какъ понимать природу Божества? Нельзя мыслить Бога безграничнымъ, потому что безграничное, не



Digitized by Google

имѣя мѣста, недвижимо; но Онъ не можетъ быть и ограниченнымъ, потому что ограниченное не совершенно. Божество не можетъ быть безтѣлеснымъ, потому что безтѣлесное, какъ учатъ сами Стоики, не имѣетъ ни души, ни ощущенія, ни дѣятельности, есть нѣчто не существующее; но Оно не можетъ быть и тѣломъ, потому что сложныя тѣла измѣняемы и преходящи, а простыя (огонь, вода и т. п.) не имѣютъ ни жизни, ни разума. — Стоики защищаютъ народный политеизмъ, но онъ не представляетъ намъ никакого признака, по которому можно бы различать божественное отъ не божественнаго: если Зевсъ есть Богъ, то долженъ быть Богомъ и братъ его Посейдонъ; если такъ, то должны быть богами и рѣки и источники; если Иліосъ есть богъ, то должно быть богомъ и явленіе его на землѣ — день; а за тѣмъ — и луна и годъ и утро и полдень и вечеръ и т. д. Напрасно также Стоики приписываютъ особенное значеніе предзнаменованіямъ: предзнаменованіе случайныхъ событій невозможно, а необходимыхъ и неотразимыхъ безполезно; нѣтъ причинной связи между предзнаменованіями и событіями; а примѣры удачныхъ предзнаменованій, приводимые Стоиками, относятся къ вымысламъ. — И нравственныя понятія догматиковъ шатки и неопредѣленны. Стоики думаютъ, что какъ искусство стремится къ выполненію извѣстнаго дѣла, такъ и естественная склонность человѣка стремится къ осуществленію дѣла, сообразнаго съ его природою. Но совершенно неизвѣстно, въ чемъ состоитъ это дѣло. Есть три различныя мнѣнія объ этомъ: что цѣль жизни есть или удовольствіе, или освобожденіе отъ печали, или удовлетвореніе первыхъ нуждъ природы, которое заключаетъ въ себѣ зародышъ добродѣтели. Но явно, какъ недостаточны эти мнѣнія: первое изъ нихъ слишкомъ унижаетъ человѣка, второе слишкомъ возвышаетъ его, а послѣд-

Digitized by Google

нее ни мало не удовлетворяетъ. Ложны понятія философовъ и о такъ-называемомъ естественномъ правѣ; такого права вовсе нѣтъ, а есть только законы положительные; если бы существовало право естественное, то оно необходимо было бы одинаково у всѣхъ; но извѣстно, что законы различны по различію государствъ, и даже въ одномъ и томъ же государствѣ — по различію времени и людей. Поэтому и правду нельзя назвать добродѣтелію; еслибъ она была добродѣтелію, то всегда была бы одинакова; притомъ добродѣтель благоразумія всегда находится въ столкновеніи съ правдою: часто случается, что слѣдовать правдѣ было бы величайшимъ неблагоразуміемъ для цѣлыхъ государствъ или частныхъ лицъ. Основаніе правды не заключается ни въ природѣ, ни въ разумной волѣ, но только въ человѣческой слабости; мы можемъ или дѣлать зло, ни мало не страдая отъ того, — или дѣлать зло и страдать изъ-за него, или не дѣлать зла и не страдать; но какъ для перваго выбора не достаточно силъ индивидума, а второй есть самый неблагопріятный для насъ, то обращаются обыкновенно къ послѣднему, покоряясь законамъ и защищаясь ими. Такимъ образомъ всѣ законы суть гражданскія учрежденія для защиты и выгоды слабѣйшихъ.

Изъ всей критики догматизма въ формальномъ и матеріальномъ отношеніи оказывается, что предлежательная истина для насъ недоступна, и мы не можемъ предлежательно убѣдиться даже въ невозможности твердаго убѣжденія. Но какъ бы мы ни отрицали познанія истины, во всякомъ случаѣ для насъ необходимо основаніе для дѣйствованія, необходимы извѣстныя предположенія, отъ которыхъ должно исходить наше стремленіе къ счастію. И потому надо предоставить нашимъ представленіямъ столько силы, чтобъ можно было опредѣлять ими нашу дѣятельность; не надо только признавать ихъ, на



Digitized by Google

этомъ основаніи, за нѣчто *истинное*, за нѣчто извѣстное и понятое; не должно забывать, что и истинныя для насъ представленія таковы, что такими же могутъ быть и ложныя, что ихъ истины нельзя знать навѣрное, и слѣдовательно мы должны удерживать наше согласіе относительно ихъ и признавать въ нихъ не то, что истину, а только *видъ истины*, *ἀληθῆ φαίνεσθαι*, *вѣроятіе*, *ἔμφασις*, *πιθανότης*, probabile visum (Cic.). И въ самомъ дѣлѣ, каждое представленіе имѣетъ двоякое отношеніе, *σχέσις*, — во-первыхъ — къ предмету представляемому, во-вторыхъ къ лицу представляющему; въ первомъ отношеніи представленіе истинно, или ложно, судя потому, соотвѣтствуетъ ли оно своему предмету, или нѣтъ; а во второмъ — оно *кажется* намъ истиннымъ, или ложнымъ. Но первая сторона познанія, именно предметная, — какъ мы уже видѣли, — недоступна для насъ; напротивъ того, вторая, подлежательная, т. е. отношеніе представленій къ намъ самимъ, или вѣроятіе входитъ въ область нашего сознанія. Пока представленіе, кажущееся истиннымъ, или вѣроятное, бываетъ такъ темно и нераздѣльно, какъ наблюденіе отдаленныхъ предметовъ, до тѣхъ поръ оно не вызываетъ въ насъ никакого согласія на него; напротивъ, когда вѣроятность истины бываетъ достаточно сильна, тогда производитъ въ насъ своего рода убѣжденіе. Но это убѣжденіе, какъ и самое вѣроятіе, имѣетъ различныя степени. Низшая степень вѣроятія бываетъ тогда, когда представленіе, хотя само-по-себѣ производитъ рѣшительное впечатлѣніе истины, но не находится въ связи съ другими представленіями; тогда оно называется просто вѣроятнымъ, *πιθανὴ φαντασία*. На второй степени вѣроятія находится представленіе тогда, когда впечатлѣніе истины, имъ производимое, не оспаривается другими представленіями, находящимися съ нимъ въ связи; на

этой степени представленіе называется вѣроятнымъ и не встрѣчающимъ препятствія къ принятію его, *πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος* (Цицеронъ называетъ его: visionem probabilem et quæ non impediatur. Acad. 31, 32). Третья и самая высшая степень вѣроятія происходитъ тогда, когда представленіе, будучи тщательно изслѣдовано и въ самомъ себѣ и въ отношеніи къ другимъ, во всѣхъ этихъ обстоятельствахъ находитъ подтвержденіе себѣ; такое представленіе называется вѣроятнымъ, не имѣющимъ препятствія къ его принятію и подробно изслѣдованнымъ. *πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη* (или *περιωδευμένη*). Судя по большей, или меньшей практической важности вопроса, по возможности болѣе или менѣе точнаго изслѣдованія его, мы можемъ находиться на той или другой степени вѣроятія; но, хотя ни одна изъ нихъ не исключаетъ возможности заблужденія, однако это обстоятельство не помѣшаетъ намъ дѣйствовать спокойно, какъ скоро мы однажды убѣдились, что наши практическія предположенія не могутъ имѣть безусловной достовѣрности; а равно, мы не усомнимся и теоретически утверждать или отрицать что-либо тѣмъ условнымъ образомъ, который единственно остается для насъ: ни на одно представленіе мы не согласимся въ томъ смыслѣ, будто мы принимаемъ его за истинное; но согласимся на многія изъ нихъ въ другомъ смыслѣ, именно въ томъ, что мы считаемъ ихъ въ высшей степени вѣроятными. — Понимаемое такимъ образомъ вѣроятіе можетъ служить достаточнымъ *правиломъ* жизни и вести насъ къ счастію.

---

Въ ученіи Карнеада встрѣчаемъ тѣ же главныя черты, что и въ теоріи Аркезилая, но первое полнѣе развито и обстоятельнѣе высказано. Тогда какъ Аркезилай недоумѣвалъ

только въ годности человѣческаго познанія вообще, Карнеадъ, пріобрѣвшій въ древнемъ мірѣ громкую извѣстность своими талантами, особенно своимъ зоркимъ умомъ, отличилъ въ познаніи вообще сторону субъективную и объективную, и гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ Аркезилай, опровергалъ послѣднюю какъ въ формальномъ, такъ и въ матеріальномъ отношеніи. Ратуя противъ догматизма, онъ обнаружилъ неудовлетворительность критерія истины Стоиковъ и Эпикурейцевъ и пришелъ къ заключенію о невозможности какого бы-то ни было удовлетворительнаго критерія предметной истины. Въ матеріальномъ отношеніи онъ преимущественно опровергалъ догматизмъ Стоиковъ; онъ ревностно изучалъ ихъ Философію, особенно многочисленныя сочиненія Хризиппа, которыя представляли обильную пищу неумолимой его критикѣ; отчего онъ часто говаривалъ самъ о себѣ: »если бы не было Хризиппа, не было бы и меня[114].« Но не надо терять изъ виду, что Карнеадъ, опровергая популярную и философскую теологію Стоиковъ, не желалъ отрицать бытіе Божіе, дѣйствительность Промысла и т. п.; онъ старался только показать, что основанія, на которыхъ Стоицизмъ утверждаетъ свое ученіе объ этихъ предметахъ, не удовлетворительны. Такъ понималъ критическій Скептицизмъ Карнеада и Цицеронъ: hæc Carneades ajebat,— говоритъ онъ, — non ut Deos tolleret, quid enim Philosopho minus conveniens? sed ut Stoicos nihil de Diis explicare convinceret[115]. Въ этомъ отношеніи онъ поступалъ, какъ истый Скептикъ: теоретически онъ не рѣшался остановиться на какомъ-либо понятіи о Богѣ, но практически принималъ вѣру въ боговъ, какъ болѣе, или менѣе вѣроятное и полезное мнѣ-

---

[114]) Diog. Laërt. IV. 62. *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ.*

[115]) De nat. deor. III. 17. 44.

Digitized by Google

ніе, и руководствовался имъ въ своей жизни: *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν*, говоритъ Секстъ Эмпирикъ отъ лица Академиковъ[116]. Тоже надо сказать и объ опроверженіи Карнеадомъ нравственныхъ понятій; противъ нихъ особенно была направлена его критика; но какъ онъ не оставилъ по себѣ сочиненій, то эта часть спора съ догматиками не дошла до насъ въ полномъ видѣ; извѣстно, однакожъ, что какъ ни усиливался Карнеадъ обнаружить неудовлетворительность нравственныхъ понятій догматиковъ, но уважалъ эти понятія въ практической жизни и заслужилъ у современниковъ имя честнаго человѣка[117]. Наконецъ, Карнеадъ не только занимался отрицательной стороной скептическаго взгляда, — критикой догматизма, но первый точнѣе изслѣдовалъ и сторону положительную, — ученіе о вѣроятіи, и установилъ его условія и степени. Послѣ этого Скептицизму, для полнаго сомнѣнія, оставалось только отвергнуть и вѣроятіе, какъ субъектную сторону познанія: это и сдѣлано Пирономъ и его позднѣйшими послѣдователями.

### в) ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ СКЕПТИЦИЗМА:

### Отрицаніе какъ предлежательной, такъ и подлежательной стороны истины; невозможность достовѣрности; равнодушіе въ способѣ дѣйствованія: Пирронъ и его позднѣйшіе послѣдователи.

Виновникъ полнаго Скептицизма, Пирронъ, жилъ гораздо раньше Аркезилая и Карнеада; онъ современникъ Александра македонскаго и участвовалъ въ его походѣ въ Индію, гдѣ познакомившись съ Гимнософистами и Магами, отъ нихъ

---

[116]) Pyrrh. III. 2. — [117]) Quint. Instit. XII. 1. 4. 1.

Digitized by Google

заимствовалъ отчасти основаніе своего ученія — рѣшительное сомнѣніе въ познаніи вещей и равнодушіе ко всему внѣшнему[118]. Но какъ онъ не оставилъ по себѣ никакихъ сочиненій, то его ученіе дошло до насъ только въ немногихъ, общихъ чертахъ. Нѣсколько полнѣе передалъ намъ его мысли ученикъ его Тимонъ, силлографъ (сатирическій писатель), котораго еще древніе признавали истолкователемъ ученія пирронова[119]. Хотя Пирронъ и Тимонъ предшествовали основателямъ средней и новой Академіи, однако мы считаемъ справедливымъ помѣстить ихъ въ нашемъ обзорѣ послѣ Карнеада, потому что ихъ ученіе, отчасти занесенное извнѣ, осталось въ свое время безъ послѣдствій; брошенное ими сѣмя Скептицизма взошло гораздо позже основанія новой Академіи, именно около времени Р. Хр. въ ученіи Энезидема и его ученика Агриппы, и окончательно развилось въ ученіи Секста Эмпирика, жившаго въ концѣ 2-го, или даже въ первой половинѣ 3-го вѣка послѣ Р. Хр. Разсмотримъ порознь три эти момента развитія Пирронизма.

### аа) Пирронъ и ученикъ его Тимонъ. (ок. 320 до Р. Хр.)

Немногія извѣстныя намъ черты *пирронова* ученія заключаются въ слѣдующемъ: »мы вовсе не можемъ знать свойствъ вещей; а потому *удержаніе*, ἐποχή, всякаго сужденія есть единственно правильное отношеніе къ предметамъ; а изъ него всегда и необходимо вытекаетъ состояніе равнодушія и спокойствія духа, ἀταραξία.«

---

[118]) Diog. Laërt. IX. 61.

[119]) Sext. Emp. Math. I. 53. ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων.

Digitized by Google

Эти же черты Скептицизма явственнѣе выражены у *Тимона:*

Кто хочетъ жить счастливо, долженъ обращать вниманіе на слѣдующія три обстоятельства: а) на свойства вещей, б) на наше отношеніе къ нимъ и в) на ощутительныя слѣдствія этого отношенія[120].

Но а) вещи рѣшительно недоступны нашему знанію; какое свойство мы ни приписали бы вещи, во всякомъ случаѣ можемъ съ равнымъ основаніемъ приписать ей и нѣчто противоположное; ни одно не имѣетъ преимущества предъ другимъ[121]; относительно познанія всѣ вещи для насъ безразличны, *ἀδιάφορα*, т. е. равно неизвѣстны, *ἀστάθμητα*, и равно не подлежатъ нашему сужденію, *καὶ ἀνεπίκριτα.* Да и какъ намъ знать вещи, когда ни чувственное наблюденіе, ни мышленіе не даетъ намъ вѣрнаго познанія (*μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν*): первое потому, что показываетъ намъ вещи не сами въ себѣ, а только такъ, какъ онѣ намъ являются, *τὸ φαινόμενον*; послѣднее потому, что даже тамъ, гдѣ наиболѣе готовы довѣрять ему, т. е. въ области нравственной, оно опирается не на дѣйствительномъ знаніи, а только на обычаѣ и привычкѣ[122], и потому, всякому сужденію можно съ равнымъ правомъ противопоставить сужденіе противоположное; а слѣдовательно и мышле-

---

[120]) Aristokl. ap. Euseb. præpar. evang. XIV. 18. *ὁ δὲ μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὲ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δὲ τί περιέσεσθαι τοῖς οὕτως ἔχουσιν.*

[121]) Diog. Laërt. IX. 61. *οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.*

[122]) Ibid. IX. 61. *μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοῖς ἀνθρώποις πράττειν.*

Digitized by Google

ніемъ нельзя рѣшить ничего[123]. А какъ скоро ни наблюденіе, ни мышленіе, каждое порознь, не даетъ намъ истины, то и оба вмѣстѣ не могутъ насъ вести къ ней.

Если же такъ, то б) отношеніе наше къ вещамъ можетъ быть лишь скептическое. Такъ-какъ мы рѣшительно не можемъ знать свойствъ вещей, то ничего не можемъ и утверждать, ὁρίζειν, о нихъ; ни объ одной вещи не можемъ сказать, что она есть, или не есть[124]; напротивъ, мы должны удерживать всякое наше сужденіе[125], видя, что относительно всего, что кажется намъ истиннымъ, столько же можетъ быть истиннымъ и нѣчто противоположное. Поэтому, всѣ наши слова выражаютъ только наше субъективное представленіе, а не предметную дѣйствительность: нельзя, конечно, отрицать, что нѣчто *является* намъ *такъ*, или *иначе*, но мы не можемъ сказать, что это *такъ*[126]; даже это выраженіе, что вещи являются намъ такъ, или иначе, надо принимать не за утвердительное сужденіе, а только за объявленіе, какое индивидумъ, какъ человѣкъ, а не какъ философъ, дѣлаетъ о своемъ состояніи духа[127]; равно и это общее выраженіе, что »мы ничего не рѣшаемъ« не есть какое-либо положительное утвержденіе, но есть только простое объявленіе, и притомъ, вы-

---

[123]) Ibid. 106. *οὐδὲν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

[124]) Aristokl. ap. Euseb. præp. ev. XIV. 18. 3. *οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν.*

[125]) Diog. Laërt. IX. 76. *τὸ μηδὲν ὁρίζειν, ἀλλὰ ἀπροσθετεῖν.*

[126]) Ibid. 106. *οὐδὲν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥώνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.*

[127]) Ibid. 103. *περὶ μὲν ἂν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν ὁμολογούμεν.... περὶ δὲ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ φάμενοι κατειλῆφθαι ἐπέχομεν περὶ τούτων ὡς ἀδήλων.*

Digitized by Google

сказанное только проблематически [128]. Это отрицаніе всякаго твердаго убѣжденія можемъ назвать непостиженіемъ, *ἀκαταληψία*, удержаніемъ нашего согласія, *ἐποχή*, ничего невысказываніемъ, *ἀφασία*.

Изъ этого удержанія сужденія в) необходимо развивается непоколебимость духа, или равнодушіе и спокойствіе его, *ἀταραξία*, которое одно можетъ вести насъ къ истинному счастію [129]. Мнѣнія и предразсудки тревожатъ духъ людей и влекутъ его къ страстнымъ движеніямъ, *πάθος*; но кто, какъ Скептикъ, отрекся отъ всѣхъ мнѣній, тотъ одинъ въ состояніи смотрѣть на вещи съ совершеннымъ спокойствіемъ духа, не возмущаясь какою бы-то ни было страстію, или пожеланіемъ. Онъ знаетъ, что все внѣшнее безразлично-ничтожно [130], что напротивъ, только настроеніе духа, или добродѣтель имѣетъ свою цѣну [131]; а отвлекаясь такимъ образомъ отъ всего внѣшняго въ себя – самого, онъ достигаетъ счастія, которое составляетъ цѣль всякой Философіи. Но какъ совершенное бездѣйствіе невозможно, то онъ, хотя слѣдуетъ правдоподобію, а потому и обычаю (*μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν*), однако сознаетъ, что это положеніе его не основано на твердомъ убѣжденіи. Къ этой лишь области невѣрнаго мнѣнія относятся всѣ мнимо-положительныя сужденія

---

[128]) Ibid. 104. *περὶ δὲ τῆς „οὐδὲν ὁρίζω“ φωνῆς, καὶ τῶν ὁμοίων, λέγομεν ὡς οὐ δογμάτων.*

[129]) Ibid. 107. *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία.*

[130]) Cic. Fin. II. 13. 43. quæ (все внѣшнее) omnino visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus diceret interesse.

[131]) Ibid. IV. 16. 43. qui (Pyrrho) virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat.

Digitized by Google

его о добрѣ и злѣ, и только въ этомъ условномъ смыслѣ можно назвать благое и божественное правиломъ жизни[132].

### бб) Энезидемъ и ученикъ его Агриппа. (ок. Р. Хр.).

Энезидемъ, возстановитель Пирронизма, желая утвердить главную его мысль »о невозможности познанія,« привелъ для этого 10 основаній подъ именемъ троповъ, *τρόποι*, или общихъ мѣстъ, *τόποι*; но какъ эти тропы направлены были преимущественно противъ возможности чувственнаго познанія и не имѣли строгаго порядка, то ученикъ его Агриппа, обобщивъ ихъ, сократилъ число ихъ на половину, далъ имъ лучшій порядокъ и направилъ противъ догматизма вообще, именно не только противъ чувственнаго, но и противъ умственнаго познанія съ его учеными доводами. Изложимъ отдѣльно тѣ и другіе тропы.

---

Справедливо училъ Пиррон, что мы вовсе не можемъ знать свойствъ вещей; къ такому заключенію приводятъ насъ слѣдующія соображенія, заимствованныя отъ разныхъ обстоятельствъ нашего познанія:

1) *Отъ различія живыхъ существъ: ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῶων ἑξαλλαγὴν* (*τρόπος*). Живыя существа такъ различны между собой по происхожденію, питанію, тѣлесному устройству и организаціи чувственныхъ органовъ, что нельзя не признать различія и въ самомъ образѣ ихъ ощущенія и

---

[132]) Sext. Emp. ad. Math. XI. 20. *κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον τοίνυν ἕκαστον ἔχομεν ἔθος ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον προσαγορεύειν.*

Digitized by Google

наблюденія; однѣ и тѣ же вещи предетавляются имъ различно и съ различными признаками. Но чей образъ воззрѣнія правильнѣе, нѣтъ возможности рѣшить. Слѣдовательно намъ остается только удерживать свое сужденіе о предметахъ и каждый изъ насъ можетъ только высказывать, какъ ему являются вещи, но не опредѣлять, каковы онѣ.

2) *Отъ различія людей: ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν.* Самые люди различаются между собою своими тѣлесными и духовными свойствами. Отсюда происходятъ у нихъ совершенно различные взгляды и представленія вещей; но который изъ этихъ взглядовъ предпочтительнѣе, рѣшить мы не въ состояніи.

3) *Отъ различнаго устройства чувственныхъ органовъ: ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς.* И каждый порознь человѣкъ не всегда согласенъ съ самимъ-собою въ своемъ воззрѣніи на вещи, потому что различныя чувства показываютъ ему въ нихъ нѣчто различное и не рѣдко даже противоположное; наприм. вкусу часто кажется непріятнымъ то, что для глаза пріятно, и что для осязанія кажется ровнымъ, то глазу представляется волнообразнымъ; притомъ, неизвѣстно, не скрываются ли въ вещахъ еще и такія свойства, которыя недоступны опредѣленному числу нашихъ чувственныхъ органовъ.

4) *Отъ обстоятельствъ, въ какихъ мы наблюдаемъ предметы: ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις.* Тѣлесныя и духовныя состоянія, — состояніе здоровья и болѣзни, бодрствованіе и сонъ, юность и старость, покой и движеніе, любовь и ненависть, страхъ и надежда и т. п. производятъ рѣшительное вліяніе на образъ нашего пониманія вещей. Но почемъ знать, находимся ли мы въ такомъ состояніи, которое дѣлаетъ возможнымъ правильное пониманіе вещей? Какой бы

Digitized by Google

признакъ для этого мы ни установили, онъ и самъ всегда будетъ требовать доказательства.

5) *Отъ положеній, разстояній и мѣстъ: ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.* Предметы представляются намъ различными по различію разстояній, чрезъ которыя они дѣйствуютъ на наши чувства; по различію мѣста, на которомъ находятся и отчасти по различію ихъ положенія.

6) *Отъ смѣшеній: ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας.* Ни одинъ внѣшній предметъ не достигаетъ до нашихъ чувствъ чистымъ и неизмѣннымъ; но частію онъ проходитъ чуждую для него среду (напр. воздухъ), отъ которой онъ измѣняется, а частію въ нашихъ чувственныхъ органахъ находятся влаги, которыми возмущается чистота нашего наблюденія.

7) *Отъ количества и образованія тѣлъ: ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων.* Такъ кусокъ серебра бѣлъ, а рогъ козы теменъ; но отшлифованныя частицы серебра темны, а частицы рога бѣлы. Пища и лекарство, принятыя въ разной мѣрѣ, производятъ дѣйствія различныя.

8) *Отъ взаимныхъ отношеній вещей: ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι.* Всякая вещь только въ отношеніи къ другой есть то, чѣмъ она кажется; а что она сама въ себѣ, этого мы знать не можемъ.

9) *Отъ частыхъ, или рѣдкихъ встрѣчъ: ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις.* Что часто и обыкновенно является намъ, дѣлаетъ на насъ совершенно другое впечатлѣніе, чѣмъ то, что намъ представляется рѣдко.

10) *Отъ вліянія образа жизни, нравовъ, законовъ, миѳологическихъ представленій и догматическихъ мнѣній: ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους*

Digitized by Google

*καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις*. Законы, нравы и мнѣнія у разныхъ народовъ различны; но каждый судитъ по обычаямъ, мнѣніямъ и законамъ, въ какихъ онъ воспитанъ, или какія онъ избралъ себѣ; и потому нѣтъ такой всеобщей точки зрѣнія, съ которой бы можно было однообразно судить объ истинномъ, добромъ и сообразномъ съ природою.

Впрочемъ эти 10 троповъ могутъ быть частію сокращены, частію дополнены, и въ такомъ случаѣ — сведены къ слѣдующимъ пяти (Агриппа):

1) Первый тропъ заимствуется *отъ разногласія мнѣній*. Человѣческія мнѣнія не только о предметахъ философскихъ, но и самыхъ обыкновенныхъ противоположны другъ другу; но ни одно изъ нихъ не можетъ имѣть бо́льшаго права на общегодность, чѣмъ другое, ему противоположное; слѣдовательно ни одного нельзя принять за истинное.

2) *Отъ продолженія доказательствъ въ безконечность*. Никогда нельзя дойти до послѣдняго начала, на которомъ можно бы остановиться; напротивъ, истинность одного положенія всегда утверждается на другомъ, и такъ въ безконечность; слѣдовательно ничего нельзя принять за окончательно доказанное.

3) *Отъ относительнаго свойства нашихъ представленій и ихъ предметовъ*. Вещи по различію субъектовъ и среды, въ которой бываютъ наблюдаемы, представляются различно; а по причинѣ такой относительности мы не можемъ знать ихъ въ самихъ себѣ.

4) *Отъ неизбѣжности недоказанныхъ предположеній*. Кто представляетъ догматическія положенія, тотъ, если не хочетъ въ безконечность продолжать рядъ доказательствъ, долженъ остановиться на такомъ началѣ, которое

Digitized by Google

само не имѣетъ дальнѣйшаго основанія; а въ такомъ случаѣ все его знаніе будетъ основываться на томъ, что само не имѣетъ никакого основанія. Наконецъ,

5) *Отъ такъ называемаго круга въ доказательствахъ*. Часто въ ряду доказательствъ, которые употребляютъ догматики, справедливость доводовъ подтверждается тѣмъ, что они хотятъ еще доказать; и именно, истинность мышленія доказываютъ изъ чувственнаго наблюденія, а истинность чувственнаго наблюденія — изъ мышленія. Но круговращаясь такимъ образомъ въ доказательствахъ, не доказываютъ собственно ничего.

### вв) Секстъ Эмпирикъ.
(195—245 послѣ Р. Хр.)

Догматики противопоставляютъ свое ученіе Скептицизму; но оно не имѣетъ никакой твердости ни *въ формальномъ*, ни *въ матеріальномъ* отношеніи; а эта зыбкость догматизма по необходимости ведетъ насъ къ *результату* скептическому.

Съ *формальной* стороны прежде всего представляется намъ въ догматизмѣ вопросъ о *критеріѣ истины*. Но какъ самый критерій подлежитъ еще вопросу, то чтобъ отыскать его, предварительно нуженъ еще другой критерій, а для этого опять иной и такъ въ безконечность. Притомъ, для отысканія критерія необходимы три момента: мыслящій субъектъ, дѣятельность, посредствомъ которой, и норма, по которой слѣдовало бы судить объ искомомъ критеріѣ (*κριτήριον ὑφ᾽ οὗ, δι᾽ οὗ, καθ᾽ ὅ*); но ни одинъ изъ этихъ моментовъ не приводитъ насъ къ цѣли. Субъектомъ, изрекающимъ сужденіе о критеріѣ, долженъ бы быть человѣкъ; но философы не рѣшили еще, что такое человѣкъ? Ихъ опредѣленія чело-

Digitized by Google

дѣла не дають намъ ничего о немъ понятія; ни сущность тѣла, ни сущность души намъ неизвѣстна; самое увѣреніе, что судить объ истинѣ критерія принадлежитъ человѣку, есть ничѣмъ не доказанное предположеніе; наконецъ, спрашивается, какому человѣку предоставить сужденіе объ этомъ, — одному, или многимъ? Но въ первомъ случаѣ, какъ найти этого одного человѣка? А въ послѣднемъ, — какъ достигнуть согласнаго рѣшенія многихъ? Но если мы и предоставимъ человѣку право судить объ истинности критерія, то какою способностію души долженъ онъ обсуживать ее? Чувства не могутъ судить объ этомъ; потому что, какъ скоро подлежитъ еще спору истинность ихъ показаній, то уже для этого самаго нужно бы предварительно имѣть критерій; притомъ, въ различныя времена, у различныхъ субъектовъ, и даже у одного и того же субъекта чувства, въ сравненіи одного съ другимъ, выражаютъ нѣчто различное объ одномъ и томъ же предметѣ; наконецъ, вообще нельзя предоставить чувствамъ рѣшенія о качествахъ предметовъ, потому что они всегда извѣщаютъ насъ только о субъективномъ впечатлѣніи; но и разсудокъ не можетъ быть судьею въ признаніи критерія; потому что разсудокъ не знаетъ ничего опредѣленнаго ни о своей собственной сущности, ни о свойствахъ вещей; да и какимъ образомъ разсудокъ, находясь въ человѣкѣ, можетъ обсуживать внѣшнее? — Наконецъ, если мѣрою для различенія истиннаго отъ ложнаго, — какъ желаютъ Стоики, — должно быть представленіе, *φαντασία*, то вопервыхъ, сущность представленія неизвѣстна самимъ этимъ философамъ; вовторыхъ, представленіе зависитъ отъ наблюденія, а наблюденіе открываетъ намъ не предметъ, а только субъективныя впечатлѣнія; и наконецъ, въ третьихъ, такъ-какъ всѣмъ представленіямъ нельзя быть истинными, то опять необходимъ



Digitized by Google

былъ бы критерій для различенія истиннаго представленія отъ ложнаго, а для этого критерія другой и такъ далѣе въ безконечность.

Еслибъ и былъ критерій истины, то онъ остался бы для насъ рѣшительно безполезнымъ, когда мы не можемъ утвердительно сказать, что существуетъ *истина*. Какъ намъ знать, существуетъ ли истина, когда всякое доказательство ея бытія потребовало бы доказательства дальнѣйшаго? Притомъ, если бы существовала истина, то ее слѣдовало бы искать или въ явленіи, *φαινόμενον*, или въ томъ, что сокрыто въ явленіи, *ἄδηλον*, или частію въ томъ, частію въ другомъ; но первое невозможно, потому что нельзя признать истинными ни всѣхъ явленій, такъ-какъ они противорѣчатъ другъ другу, ни какой-либо одной ихъ части, такъ-какъ нѣтъ признака для отличія истинныхъ явленій отъ ложныхъ; невозможно и второе, потому что истина всего сокрытаго въ явленіяхъ такъ же не можетъ быть принята безъ противорѣчій, какъ показываетъ опытъ; а для узнанія истины среди этихъ противорѣчій, нѣтъ критерія; за тѣмъ, невозможность третьяго случая очевидна сама-по-себѣ. — Наконецъ, истина не можетъ быть ни чѣмъ-либо безусловнымъ, *τὸ κατὰ διαφοράν*, и отъ природы даннымъ, ни чѣмъ-либо чисто-относительнымъ, *τὸ πρός τι*, потому что въ первомъ случаѣ она являлась бы всѣмъ одинаково, а въ послѣднемъ — она была бы только дѣломъ субъективнаго представленія, а не объективнаго. — Съ другой стороны, какъ нѣтъ истины непосредственной, такъ нѣтъ и посредственной, которую хотятъ найти помощію доказательствъ. Сила доказательства основывается на истинѣ его посылокъ; потому что, когда посылки не оправданы, то слабо и все доказательство. Но какъ нельзя найти такихъ посылокъ, которыя сами не требовали бы доводовъ, то доказательство должно или простираться въ без-

Digitized by Google

конечность, или остановиться на положеніяхъ не доказанныхъ; но первое невозможно, а послѣднее обнаруживаетъ всю безосновательность и слабость доказательствъ. Доказательство есть нѣчто относительное, и слѣдовательно можетъ быть мыслимо только вмѣстѣ съ тѣмъ, что должно доказать; а между тѣмъ, оно должно бы предшествовать доказываемому положенію, какъ его основаніе. Наконецъ, чтобы заключенія доказательствъ признать истинными, надо отличать ихъ отъ ложныхъ, а чтобы видѣть ложность заключеній, надо отличить ихъ отъ истинныхъ; слѣдовательно, признаку истинныхъ заключеній долженъ предшествовать признакъ ложныхъ, а признаку ложныхъ — признакъ истинныхъ. — Отъ такой неудовлетворительности, или лучше сказать, невозможности доказательствъ происходитъ, что догматики, ожидающіе отъ нихъ истины, впадаютъ лишь въ противорѣчія и съ другими и съ самими собою.

Если догматизмъ такъ слабъ въ формальномъ отношеніи, то столько же онъ слабъ и въ отношеніи *матеріальномъ*. Одно изъ самыхъ главныхъ понятій у догматиковъ есть понятіе о *причинѣ* вообще, и въ частности о причинѣ какъ *дѣйствующей*, такъ и *матеріальной*. Но можно ли вообще мыслить отношеніе причины и дѣйствія? Опытъ, по видимому, свидѣтельствуетъ въ пользу этого; мы не можемъ мыслить явленій, или ряда ихъ, безъ причины, и даже, если бы мы не хотѣли принимать никакой причины, то принуждены были бы спросить, почему невозможна никакая причина? Но съ другой стороны, мы не можемъ мыслить причины и дѣйствія, потому что — какъ ихъ мыслить, — тѣлесными, или безтѣлесными? Тѣлесное не можетъ производить безтѣлеснаго, ни безтѣлесное тѣлеснаго, потому что они не однородны; но тѣлесное не можетъ произвесть и тѣлеснаго, какъ



Digitized by Google

безтѣлесное — безтѣлеснаго, потому что то, что должно произойти изъ дѣйствующей субстанціи, должно уже въ ней заключаться, а слѣдовательно не есть происшедшее. По тѣмъ же основаніямъ ни покоющееся не можетъ быть причиною движимаго, ни наоборотъ; а равно — покоющееся не можетъ быть причиною покоющагося, и движимое — движимаго. Далѣе — если бы причина дѣйствовала только сама-по-себѣ, то она должна бы на все производить одинаковое дѣйствіе; и съ другой стороны, если бы ея дѣйствіе условливалось свойствомъ того, на что она дѣйствуетъ, то и это подлежащее дѣйствію столько же было бы причиною, какъ и дѣйствующее. Но какъ вообще одна вещь можетъ дѣйствовать на другую: издали или сблизи, одна или вмѣстѣ съ другою, чрезъ простое прикосновеніе, или посредствомъ совершеннаго проникновенія? Отдаленное не можетъ дѣйствовать; что дѣйствуетъ вмѣстѣ съ другимъ, столько же есть страждущее, какъ и дѣйствующее, и наоборотъ; чрезъ простое прикосновеніе невозможно дѣйствіе, потому что соприкасаются только безтѣлесныя поверхности; а безтѣлесное, какъ учатъ сами Стоики, не можетъ ни дѣйствовать, ни страдать; нельзя представить и проникновенія многихъ тѣлъ, которое не сводилось бы наконецъ къ простому внѣположенію ихъ частей, къ простому соприкосновенію. Не меньше затрудненій представляетъ и понятіе страданія, или измѣненія; потому что страдать можетъ только то, что *есть;* но пока что-либо *есть*, до тѣхъ поръ оно не измѣняется, такъ-какъ измѣненіе въ томъ именно состоитъ, что вещь дѣлается тѣмъ, чѣмъ она не есть. Тоже надо сказать и о понятіяхъ увеличенія, уменьшенія и преобразованія. Уменьшать что-либо значитъ отнимать часть отъ цѣлаго; но какъ скоро это происходитъ, то это цѣлое перестаетъ существовать; а слѣдовательно оно не есть лишь умень-

Digitized by Google

шенное; тоже надо сказать и объ увеличеніи; но съ уменьшеніемъ и увеличеніемъ совпадаетъ перемѣщеніе частей, а съ нимъ и всякая перемѣна; стало быть, мы столь же мало можемъ представить страданіе, какъ и дѣйствованіе.

Не меньше затрудненій встрѣчается и въ понятіи *дѣйствующей* причины, или Божества. Такъ-какъ въ строгомъ смыслѣ доказательство вообще невозможно, то нельзя доказать и бытія Бога. Самое понятіе о Богѣ исполнено противорѣчій. Будемъ ли мыслить Бога безконечнымъ и безтѣлеснымъ? Но въ такомъ случаѣ онъ не имѣлъ бы движенія и слѣдовательно— жизни; а существо безжизненное не есть высочайшее и совершеннѣйшее. Станемъ ли мыслить Бога конечнымъ и тѣлеснымъ? Въ такомъ случаѣ, конечно, мы можемъ представлять его живымъ, но потому же самому мы должны мыслить Его измѣняющимся и смертнымъ, — что вовсе не свойственно высочайшему Началу всѣхъ вещей.

Обратимся, наконецъ, къ понятію причины *матеріальной*, или тѣла. Стоики говорятъ, что тѣло есть то, что можетъ дѣйствовать, или страдать; но такое понятіе о тѣлѣ разрушается уже тѣмъ, что мы сказали о понятіяхъ дѣйствія и страданія. Не лучше стоическаго понятія и математическое понятіе тѣла. Тѣло, говорятъ математики, есть то, что имѣетъ протяженіе въ длину, широту и глубину; слѣдовательно три эти момента вмѣстѣ должны составлять тѣло. Но какъ ни длина, ни широта, ни глубина, взятыя порознь, не суть тѣло, то какъ можетъ произойти тѣло изъ ихъ сложенія? Далѣе, какъ представлять намъ длину, и тому подобное, въ себѣ самой и въ ея отношеніи къ тѣлу? Протяженіе въ длину, или линія, должна происходить отъ движенія точки; но какъ точка не имѣетъ никакого протяженія, то и ничего протяженнаго не можетъ произойти изъ нея; и даже повтореніе точки про-

Digitized by Google

извело бы развѣ множество отдѣльныхъ точекъ, но не линію. Тоже надо сказать о происхожденіи поверхности изъ линіи: такъ-какъ линія не имѣетъ широты, то чрезъ движеніе, или повтореніе линіи невозможно составить поверхности; но мы вообще не можемъ мыслить длины безъ ширины, потому что такой длины нѣтъ въ опытѣ и нельзя заключать объ ней по какой-либо аналогіи; притомъ, если линія не имѣетъ широты, то при наложеніи двухъ плоскостей одной на другую, изъ линій ее ограничивающихъ была бы одна линія, а слѣдовательно и изъ плоскостей — одна плоскость, и изъ тѣлъ, ими ограниченныхъ, одно тѣло. — И другія математическія понятія о тѣлахъ, — какъ единство, цѣлое и части, пространство, — таковы, что наблюденіе и мышленіе относительно ихъ находятся въ совершенномъ противорѣчіи. Мыслимая единица въ своей простотѣ недоступна наблюденію и есть просто ничто; между тѣмъ чувственно-наблюдаемое единое всегда для мышленія есть многое. Наблюденіе ясно различаетъ цѣлое и его части; а мышленіе не можетъ этого сдѣлать; если, съ одной стороны, и оно различаетъ цѣлое и его части, и утверждаетъ, что части не суть цѣлое; то съ другой — оно тотчасъ признаетъ, что части суть цѣлое, потому что онѣ-то и составляютъ цѣлое; такимъ образомъ, цѣлое и части для мышленія суть одно и тоже, и вмѣстѣ не суть одно и тоже, — а это противорѣчіе. И представленіе пространства исполнено противорѣчій. Мышленіе прежде всего отличаетъ его, какъ пустоту, отъ наполняющихъ его тѣлъ; но въ такомъ случаѣ оно есть и вмѣстѣ не есть; именно, какъ пустота, оно исчезаетъ тотчасъ, какъ скоро наполнено; но въ то же время оно и не исчезаетъ, потому что самыя тѣла суть наполненное пространство, и такимъ образомъ, пустота остается, будучи даже наполнена, т. е. она остается и въ то же время не

Digitized by Google

остается. Для устраненія этого противорѣчія, мышленіе можетъ признать пространство просто небытіемъ въ противоположность тѣлесному бытію; но въ такомъ случаѣ наблюденіе замѣчаетъ его, какъ бытіе, потому что пространство наблюдается, какъ нѣчто принадлежащее вещамъ; а какъ вещи существуютъ, то и пространство есть нѣчто существующее. Если же мышленіе, на томъ основаніи, что пространство принадлежитъ тѣлесной природѣ, станетъ представлять его существующимъ, именно протяженіемъ по тремъ измѣреніямъ, или математическимъ тѣломъ, то для наблюденія оно тотчасъ оказывается ничѣмъ, потому что для наблюденія только ощущаемое матеріальное тѣло есть нѣчто, а математическое, какъ неощущаемое и, такъ сказать, безтѣлесное тѣло, есть безсодержательное ничто. Такъ зыбки и недостовѣрны коренныя понятія Математики! Таковы же и понятія Физики о движеніи По чувственному наблюденію вселенная движется какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ; но мышленіе принуждено признать движеніе чѣмъ-то совершенно нелѣпымъ и потому невозможнымъ. И въ самомъ дѣлѣ, движимое мы должны мыслить въ одно и тоже время въ двухъ мѣстахъ, и въ тоже время не должны мыслить его ни въ одномъ, ни въ другомъ мѣстѣ, слѣдовательно ни въ какомъ; а такое требованіе очевидно неисполнимо. Равнымъ образомъ, на основаніи чувственнаго наблюденія мы представляемъ, что чѣмъ больше пунктовъ должно пройти равномѣрно движущееся тѣло, тѣмъ больше требуетъ времени для движенія; но въ то же время мысль сознаетъ, что движущееся, для перехода отъ одного пункта къ другому, должно уже пройти безконечный рядъ пунктовъ; но это есть совершенная нелѣпость, что движущееся требуетъ кратчайшаго времени для перехода чрезъ безконечное число пунктовъ, а для перехода чрезъ конечное

Digitized by Google

чтобы имъ требуется гораздо большее времени. Такимъ образомъ мышленіе не можетъ движенію приписать дѣйствительность, между тѣмъ какъ наблюденіе находитъ его дѣйствительно существующимъ. Очевидно, что при такомъ противорѣчіи всякое познаніе природы должно быть зыбко и невѣрно, какъ это и на самомъ дѣлѣ открывается въ непримиримо противорѣчащихъ мнѣніяхъ философовъ о природѣ.

Общій *результатъ* всѣхъ скептическихъ изслѣдованій заключается въ ἰσοσθένεια τῶν λόγων, т. е. въ томъ, что каждому положенію можно противопоставить другое, и каждому основанію — другое, равносильное основаніе. Отсюда Скептикъ ничего не станетъ утверждать догматически, т. е. онъ не будетъ выражать убѣжденія, что извѣстная вещь такова именно; а равно ничего не будетъ и отрицать положительно; не будетъ положительно утверждать даже того, что мы не можемъ познавать вещей, но, не вдаваясь въ изслѣдованія, будетъ удерживать свое сужденіе о всѣхъ вопросахъ; или иначе, — то, къ чему сводятся всѣ скептическіе доводы, есть относительность всѣхъ нашихъ представленій; ἀνάγονται ἐις τὸ πρός τι; мы не можемъ знать, какови вещи сами въ себѣ; мы знаемъ только, какъ онѣ намъ являются; критерій скептицизма есть явленіе. И собственные доводы Скептика не могутъ, поэтому, имѣть притязанія на истинность и общеобязательность; онъ не утверждаетъ, а хочетъ только исторически высказать, какъ въ настоящій моментъ представляется ему вещь[133]; и даже, когда свое сомнѣніе онъ выражаетъ въ формѣ всеобщихъ положеній, то мы и ихъ должны включить въ кругъ недостовѣрнаго познанія; когда

---

[133]) Sex. Emp. Pyrrh. hypot. I. 4. ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἀποριτικῶς διαγγέλλομεν περὶ ἑκάστου.

Digitized by Google

онъ говоритъ, — »я ничего не рѣшаю,« то мы должны при этомъ думать, — »не рѣшаю даже и того, что я ничего не рѣшаю.«

Какъ ни сомнительно человѣческое знаніе и какъ ни справедливо, поэтому, воздержаніе, ἐποχή, отъ всякаго сужденія, но практическое дѣйствованіе и необходимая для того мѣра убѣжденія возможна и безъ дѣйствительнаго знанія. И Скептикъ соглашается, что то или другое является ему такъ, или иначе, что онъ находитъ въ себѣ такое или иное состояніе духа; и какъ это есть фактъ, не зависящій отъ нашего размышленія, то и онъ дѣйствуетъ сообразно съ тѣмъ, какъ являются ему вещи; онъ только не принимаетъ явленія въ доказательство бытія и опредѣленія свойства вещей. Возможно даже изъ продолжительнаго наблюденія почерпать извѣстныя правила жизни; потому что хотя и нельзя заключать отъ явленія къ сущности, однакожъ можно наблюдать представляющуюся въ опытѣ связь, или послѣдовательность извѣстныхъ явленій; и потому можно отъ существованія одной вещи ожидать появленія другой. Слѣдовательно возможно продолжительнымъ наблюденіемъ изучать обыкновенный ходъ вещей и относительно явленій составить себѣ извѣстнаго рода общія положенія. Съ этой точки зрѣнія не для чего отрицать практически-полезныя искусства, τέχναι, вообще, и въ частности медицину; сомнѣнію подлежатъ только догматическія теоріи, какъ знаніе, выступающее за кругъ явленій; за то теряютъ всю свою цѣну и практическія искусства, какъ скоро выступая изъ области непосредственно полезнаго, вдаются въ ученыя тонкости. Не меньшаго уваженія заслуживаютъ привычка и обычай, которые заступаютъ мѣсто искусства въ тѣхъ случаяхъ, о которыхъ искусство не можетъ дать сужденія; поэтому можно довольствоваться и принятою вѣрою

Digitized by Google

въ боговъ и богопочитаніемъ, ради обычая. Если мы возьмемъ при этомъ во вниманіе различныя стороны непосредственнаго сознанія, то для нашей дѣятельности представляются слѣдующія четыре общія нормы: непосредственное наблюденіе и размышленіе, естественная потребность, законъ и обычай, искусство и опытъ[134].

И Философія есть практическое искусство. Цѣль скепсиса есть та пирронова атараксія (спокойствіе духа, равнодушіе, беззаботность), которой достигаетъ человѣкъ, убѣдившись въ невозможности знанія. Пока мы признаемъ что-либо добромъ, или зломъ, до тѣхъ поръ не можемъ быть свободны отъ тревогъ стремленія къ добру и уклоненія отъ зла, отъ опасенія потери и жажды обладанія добромъ; пока мы заботимся объ отысканіи истины, до тѣхъ поръ не наслаждаемся покоемъ; онъ возможенъ только для тѣхъ, которые отказались отъ такого покушенія. Побужденіе къ сомнѣнію есть желаніе душевнаго спокойствія; и самый скепсисъ, — который, поэтому, лучше назвать направленіемъ, чѣмъ ученіемъ (ἀγωγή, а не αἵρεσις), — есть не иное что, какъ искусство — сперва удерживать свое сужденіе, а за тѣмъ достигать атараксіи. Конечно, нельзя человѣку совершенно освободиться отъ всего, чѣмъ нарушается его покой; однако, и самое неизбѣжное онъ будетъ переносить гораздо легче, когда при состояніи, въ какомъ онъ находится фактически, не будетъ еще тревожить его мнѣніе, что это состояніе есть зло; и въ этихъ случаяхъ Скептикъ избавится, по крайней мѣрѣ, отъ сильныхъ движе-

---

[134]) Sex. Emp. Pyrr. hypot. I. 237. *ὁ βίος ὁ κοινὸς ᾧ καὶ ὁ σκεπτικὸς χρῆται τετραμερής ἐστιν, τὸ μέν τι ἔχων ἐν ὑφηγήσει φύσεως (καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἐσμεν) τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν.*

Digitized by Google

ній духа. Такимъ образомъ, плодъ его Философіи есть атараксія, равнодушіе относительно всего лишь воображаемаго, и μετριοπάθεια, умѣреніе душевныхъ движеній относительно всего неизбѣжнаго[185].

---

Существенныя черты полнаго Скептицизма выражены уже въ тѣхъ немногихъ положеніяхъ, которыя дошли до насъ отъ самого Пиррона. Ученикъ его Тимонъ только полнѣе развилъ тѣ же положенія. Энезидемъ и Агриппа привели только доказательства для подтвержденія одного изъ главныхъ положеній Скептицизма, — противъ возможности познанія; а Секстъ, прозванный Эмпирикомъ (потому что принадлежалъ къ числу врачей – эмпириковъ) собралъ всѣ тѣ возраженія, какія уже были дѣлаемы противъ догматиковъ въ формальномъ и матеріальномъ отношеніяхъ и отчасти дополнилъ ихъ съ своей стороны. Но вдаваясь въ излишнія подробности въ своихъ возраженіяхъ, онъ не пренебрегаетъ ни слабыми доводами, ни даже софистическими изворотами; по всему видно, что въ это время и Скептицизмъ уже утратилъ свою свѣжесть, и потому, подобно Эклектизму того же времени, вмѣсто дальнѣйшаго, самобытнаго развитія, и онъ полагалъ наибольшую важность въ возможно полномъ собраніи и обзорѣ преданій своей школы. Замѣчательно, что въ критикѣ причинной связи Секстъ Эмпирикъ вовсе не касается того пункта, на который въ новой Философіи преимущественно обращено вниманіе, не касается именно вопроса, какъ возникаетъ въ насъ понятіе причинной связи, и какъ приходимъ мы къ тому, что въ опытно

---

[185] Ibid. I. 29. *Φαμὲν δὲ ἀρχὴν νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν, καὶ ἐν τοῖς ἀναγναίοις μετριοπάθειαν.*

Digitized by Google

представляющуюся последовательность явлений вносить эту причинную связь? Видно, что и въ это время, сколько ни склонялся философскій интересъ на субъективную сторону сознанія, все же мышленіе несравненно больше занималось содержаніемъ понятія, чѣмъ психологическимъ его происхожденіемъ; наблюденіе и анализъ душевныхъ отправленій, которые сдѣлались столь важными для новой Философіи, не могли еще имѣть такого же значенія для предметнаго мышленія Грековъ, даже въ этомъ послѣднемъ періодѣ его развитія.

---

И Скептицизмъ участвуетъ въ общей характеристикѣ Философіи втораго отдѣла. И въ немъ, прежде всего, выражается перевѣсъ практическаго интереса надъ теоретическимъ: вообще, онъ слѣдуетъ тому же направленію, котораго держались и современныя ему догматическія системы, именно смотритъ на задачу Философіи по преимуществу съ практической точки зрѣнія и оцѣниваетъ значеніе теоретическихъ изслѣдованій по ихъ вліянію на жизнь и счастіе субъекта; и въ частности, онъ сходится съ ними въ нравственномъ взглядѣ на жизнь, потому что цѣль, къ которой онъ хочетъ вести людей, есть та же, къ которой стремились Стоики и Эпикурейцы,— спокойствіе духа, беззаботность, равнодушіе, ἀταραξία. Во-вторыхъ, и Скептицизмъ слѣдуетъ общему въ его время направленію философствованія — субъективному: обращая вниманіе на критерій истины, онъ опровергаетъ его со стороны субъекта, его дѣятельности и нормы ея, не касаясь стороны объективной; притомъ, вмѣстѣ съ Стоицизмомъ и Эпикуреизмомъ, и онъ полагаетъ счастіе человѣка въ субъективномъ его состояніи, — въ возвышеніи сознанія надъ всѣмъ внѣшнимъ, въ обращеніи человѣка къ его мыслящему самосозна-

Digitized by Google

нію. Различіе между ними только то, что Стоики и Эпикурейцы правильное настроеніе субъекта считали возможнымъ подъ условіемъ познанія міра и его законовъ, а Скептики думали, что это настроеніе самымъ надежнымъ образомъ можно утвердить въ субъектѣ отреченіемъ отъ всякаго знанія; и въ слѣдствіе этого, самое настроеніе нравственное у первыхъ держится на положительномъ убѣжденіи относительно верховнаго блага, а у послѣднихъ — только на равнодушіи ко всему, что кажется человѣку благомъ. Какъ ни важно это различіе само-по-себѣ, но все же нельзя не видѣть, что Скептицизмъ въ обоихъ отношеніяхъ, т. е. и въ преобладаніи нравственнаго интереса и въ субъективности направленія, только дальше продолжаетъ тотъ же путь, на который вступили Стоики и Эпикурейцы, что скептическое отрицаніе всякаго познанія и всякаго участія въ вещахъ есть только крайность того обращенія субъекта на самого-себя, которое составляетъ общую основную черту обѣихъ этихъ системъ. Поэтому три эти направленія мышленія не только принадлежатъ одному времени, но и внутренно такъ сродны между собой, что составляютъ три отрасли одного и того же корня. Наконецъ, общее между ними сходство выразилось и въ томъ, что и Скептицизмъ не отличается особенною самостоятельностію, какъ и современныя ему, ученія догматическія. То, что въ Скептицизмѣ есть наиболѣе самобытнаго, такъ сказать, зерно его, есть ученіе Пиррона, раскрытое Тимономъ; все прочее есть или только отрицаніе догматизма, или частное дополненіе скептическихъ доводовъ, или общій обзоръ преданій школы. Но и Скептицизмъ Пиррона частію заимствованъ имъ въ Индіи, а частію подготовленъ и въ Греціи: съ одной стороны, мегарская діалектика и киническое ученіе о понятіяхъ и положеніяхъ приняли такое направленіе, которое вело къ уничтоженію всякаго

Digitized by Google

сочетанія понятій и всякаго знанія; съ другой стороны, послѣдователи демокритова ученія, около времени появленія Пиррона, видимо склонялись къ Скептицизму; Демокритъ отрицалъ истинность только чувственнаго наблюденія; но позднѣйшій послѣдователь его, Метродоръ изъ Хіоса выражался о познаніи вообще уже какъ полный Скептикъ, — какъ видно изъ слѣдующихъ словъ его, которыми онъ началъ свое сочиненіе, не дошедшее до насъ: *οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴσαμεν ἢ οὐκ οἴσαμεν*[136].

Уже эта внѣшняя связь Скептицизма съ прежними философскими ученіями показываетъ, что онъ не есть явленіе изолированное и случайное; а внутреннее его отношеніе къ современнымъ ему догматическимъ системамъ еще яснѣе обнаруживаетъ, что онъ есть слѣдствіе сознанной недостаточности ученія Стоиковъ и Эпикурейцевъ и вообще Философіи древней. Это внутреннее отношеніе его состоитъ въ отрицаніи догматизма, въ обнаженіи сознанія отъ всякаго положительнаго, всеобщаго содержанія. Такъ-какъ догматизмъ, при всемъ притязаніи на обладаніе истины, не рѣшилъ вопроса ни о критеріѣ истины, ни о счастіи человѣка, то Скептицизмъ пришелъ къ заключенію, что человѣкъ долженъ принимать вещи, какъ онѣ ему являются, не признавая своего пониманія истиннымъ, — что въ кругу своего конечнаго бытія онъ долженъ устроять свое чувственное благосостояніе, какъ оно дается, не заботясь объ опредѣленіи образа своего дѣйствованія высшими идеями, — что онъ долженъ жить въ обществѣ сообразно съ принятыми законами, но не потому, чтобы считалъ ихъ истинными, а потому, что они приняты, какъ законъ, — что по склонности и обстоятельствамъ онъ можетъ

---

[136]) Aristocl. ap. Euseb. præp. ev. XIV. 19, 9.

Digitized by Google

принимать ближайшее участіе въ какомъ-либо предметѣ, не приписывая ему, однакожъ, существеннаго значенія, кромѣ развѣ того, что это, быть можетъ, будетъ содѣйствовать временному его благосостоянію. Короче: спокойствіе духа, основанное не на какомъ-либо положительномъ взглядѣ на міръ, но на равнодушіи ко всѣмъ возможнымъ взглядамъ, должно быть единственнымъ благомъ, предоставленнымъ человѣку въ удѣлъ. А всѣмъ усиліямъ философскаго мышленія надо приписать только отрицательную заслугу, что Философія довела до очевидности необходимость этого равнодушія, потому что ея усиліе — открыть человѣку истину и путемъ мудрости привесть его къ счастію, оказалось совершенно тщетнымъ. Такъ Скептицизмъ внутренно примыкаетъ къ прежнимъ ученіямъ, какъ ихъ отрицаніе! При всемъ томъ, отвергая идеалы мудраго и счастливаго, какъ мечту, онъ и съ своей стороны предлагаетъ идеалъ, хотя только отрицательный и столько же неосуществимый, какъ идеалъ Стоиковъ, или Эпикурейцевъ. Скептикъ не могъ въ дѣйствительности достигнуть того равнодушія ко всѣмъ идеямъ, того самоупраздненія сознанія, котораго онъ домагался; скептическій покой, какъ и стоическое безстрастіе, есть цѣль, теряющаяся въ безконечности. Сознаніе Скептика, по самой природѣ своей, живетъ только дѣйствительнымъ разрушеніемъ всякаго конкретнаго духовнаго содержанія; стало быть, это содержаніе оно должно постоянно воспринимать въ себя, чтобъ имѣть предметъ для своего разрушительнаго дѣйствія; и стало быть, оно живетъ во внутреннемъ противорѣчіи съ самимъ собою, отказываясь отъ всякаго положительнаго содержанія, и въ то же время наполняясь всякимъ возможнымъ содержаніемъ. Оттого древніе Скептики въ самомъ дѣлѣ знакомы были со всѣми областями знанія и особенно изучали греческую Философію во всѣхъ

Digitized by Google

видахъ ея развитія, съ тѣмъ, конечно, чтобы обличить ее въ противорѣчіяхъ и опровергнуть ее; но при такомъ занятіи, вмѣсто покоя, какого ожидали отъ Скептицизма, они достоянно должны были испытывать безпрестанно возраждающуюся тревогу духа. Впрочемъ, историческаго значенія Скептицизма надобно искать не столько въ отрицательномъ его ученіи, въ его отрицательномъ идеалѣ счастливаго мудреца, сколько въ самомъ отрицаніи значенія всей древней Философіи. И въ самомъ дѣлѣ, греческая Философія совершила полный кругъ своего развитія и на этомъ пути человѣческому разуму нельзя было итти далѣе; надлежало выступить изъ круга прежнихъ понятій и проложить путь новый. Но духъ человѣка всѣми своими воспоминаніями тѣсно былъ теперь связанъ съ прошедшимъ, — съ этимъ счастливѣйшимъ развитіемъ умственной жизни въ греческомъ народѣ; и самыя формы греческой Философіи, свободнымъ сознаніемъ разнообразно развитыя, такъ прекрасны, что человѣческому духу легко можно было на нихъ успокоиться. Надлежало разсѣчь узы, связывавшія человѣчество съ прошедшимъ; надлежало разрушить прежнія формы философскаго сознанія, какъ бы онѣ прекрасны ни были, чтобы вѣчно живую мысль вывести изъ этого уже окрѣпшаго тѣла и дать ей возможность начать новый, высшій кругъ развитія. Эту-то великую услугу оказалъ философствующему сознанію Скептицизмъ, хотя непосредственно и не имѣлъ въ виду этой цѣли. Онъ безжалостно сокрушилъ все прошедшее, чтобы успокоиться на его развалинахъ, а между тѣмъ открылъ только поприще для новыхъ и высшихъ трудовъ философскаго сознанія. Отвергая дѣйствительность познанія истины съ точки зрѣнія, на которой стояло философское сознаніе въ Греціи, и не достигая покоя, котораго домагался, онъ непосредственно лишь пробудилъ стремленіе въ человѣческомъ духѣ — осво-

Digitized by Google

бодиться отъ скептическаго безпокойства. Но такого освобожденія можно было достигнуть только посредствомъ положительнаго содержанія истины. Оттого, изъ самаго Скептицизма, изъ его равнодушія къ истинѣ, родилось самое пламенное желаніе высшей, откровенной истины, или такого содержанія, которое, находясь внѣ человѣка, недоступно было бы возраженіямъ Скептицизма и безусловно удовлетворяло бы наше разумѣніе. Это томительное желаніе безусловно-истиннаго сдѣлалось главнымъ возбужденіемъ духа въ направленіи и развитіи Философіи въ новомъ, третьемъ ея періодѣ. Изъ этого источника произошелъ въ теченіи третьяго столѣтія послѣ Р. Хр. Неоплатонизмъ, котораго предшественники явились, впрочемъ, еще прежде, — около Рождества Христова.

---

## III. Общій взглядъ на характеръ греческой Философіи.

а) Первою отличительною чертою греческой Философіи мы признали ея самостоятельное развитіе, ея независимость отъ религіозныхъ убѣжденій и вѣрованій. И греческая Философія дѣйствительно не подлежала въ своемъ развитіи прямому вліянію ни религіи народной, ни мистерій. Причина такой независимости греческой Философіи скрывается въ самой религіи Грековъ, — въ ея происхожденіи, внѣшнемъ устройствѣ и самой сущности. — Восточныя религіи, начиная съ китайскаго міросозерцанія, возводили свое начало къ божественному авторитету, и тѣмъ самымъ, болѣе или менѣе связывали свободу мышленія, опредѣляя кругъ пониманія и способъ воззрѣнія на вещи; напротивъ того греческая религія



Digitized by Google

не только непосредственно вышла изъ народнаго сознанія, но и прямо относила къ нему свое начало, получивъ свои представленія о богахъ скорѣй отъ поэтовъ, чѣмъ отъ жрецовъ; а потому не имѣла того божественнаго авторитета, которымъ бы связывала философствующее сознаніе.—Къ томужъ, греческая религія не имѣла ни вліятельной іерархіи, ни неприкосновенной догматики. Богослужебныя дѣйствія не были у Грековъ исключительною принадлежностію одного сословія; жрецы не были единственными посредниками между людьми и Божествомъ; каждый индивидумъ и каждая община сами по-себѣ имѣли право приносить жертвы и совершать молитвы; у Гомера жертвы приносятъ цари и вожди за своихъ подчиненныхъ; домовладыки за семейство, каждый индивидумъ за самого-себя, безъ содѣйствія жрецовъ; даже тогда, когда возрастаніе храмоваго культа доставило имъ больше значенія, они ограничивались только извѣстными жертвоприношеніями и богослужебными дѣйствіями въ ихъ мѣстномъ кругу, но и при этомъ постоянно оставались въ употребленіи нежреческія жертвоприношенія и молитвы и весь чинъ богослужебныхъ дѣйствій предоставленъ былъ государственнымъ сановникамъ, назначаемымъ по выбору или жребію, а частію индивидумамъ и главамъ семействъ вмѣстѣ съ общинными и государственными сановниками. Оттого жрецы не могли здѣсь пріобрѣсть вліянія, которое бы хотя сколько-нибудь подходило къ ихъ положенію у народовъ восточныхъ; и какъ ни велико было значеніе, достигнутое жрецами нѣкоторыхъ храмовъ, гдѣ были оракулы, вообще жречество несравненно больше пользовалось почетомъ, чѣмъ силою; это была политическая почетная должность, въ которой, поэтому, больше обращали вниманіе на представительность и внѣшнія преимущества, чѣмъ на особенную духовную способность; оттого и Платонъ (Polit.

Digitized by Google

290. С.), совершенно согласно съ духомъ греческихъ понятій, считаетъ жрецовъ, при всемъ ихъ достоинствѣ, только служителями общины. Но гдѣ нѣтъ іерархіи, тамъ не возможна и догматика, какъ общій уставъ вѣры, потому что тамъ нѣтъ органовъ для его составленія и храненія. — Но и по самой сущности греческой религіи, опредѣленная и замкнутая въ себѣ догматика не могла въ ней выработаться. Эта религія не развивалась изъ одного начала въ опредѣленную систему, но воззрѣнія и преданія отдѣльныхъ общинъ и родовъ, принесенныя ими изъ ихъ первоначальныхъ жилищъ, въ разныхъ мѣстностяхъ, при различныхъ внѣшнихъ вліяніяхъ, сложились въ необыкновенное разнообразіе мѣстныхъ сагъ и обрядовъ; и отсюда обще-гелленское вѣрованіе развилось только мало-по-малу, не посредствомъ ѳеологической систематики, но на пути свободнаго соглашенія, котораго главнѣйшими посредниками были, — кромѣ личнаго сближенія и обрядовъ національныхъ праздниковъ, — искусство и больше всего поэзія. Оттого въ Греціи собственно не было общепризнаннаго религіознаго ученія, а всегда была только миѳологія, и понятіе ορθοδοξίας было здѣсь неизвѣстно. Почитаніе государственныхъ боговъ, конечно, требовалось отъ каждаго гражданина, и противъ тѣхъ, которые уличены были въ несоблюденіи обычнаго имъ поклоненія, или судимы за отрицаніе государственной религіи, нерѣдко направляемы были самыя суровыя наказанія; но какъ ни строго поражаема была за это самая Философія въ лицѣ нѣкоторыхъ ея послѣдователей, однакожъ вообще отношеніе индивидумовъ къ общественной вѣрѣ было несравненно свободнѣе, чѣмъ у тѣхъ народовъ, которые имѣли религіозное ученіе опредѣленно-высказанное и оберегаемое могущественною кастою жрецовъ. Строгость противъ религіозныхъ нововведеній относилась у



Digitized by Google

Грековъ не непосредственно къ ученію, но ближайшимъ образомъ къ культу, а къ ученію только тогда, когда оно грозило опасностію общественному богопоклоненію; что же касается ѳеологическихъ мнѣній въ собственномъ смыслѣ, то вѣрованіе Грековъ, безъ ѳеологической системы и древнѣйшихъ письменныхъ памятниковъ, въ храмовыхъ сагахъ, въ описаніяхъ поэтовъ и представленіяхъ народа имѣло слишкомъ неопредѣленную и зыбкую форму; и почти каждое преданіе, встрѣчая противорѣчіе себѣ въ другихъ, совершенно несходныхъ съ нимъ извѣстіяхъ, по необходимости должно было на столько терять уваженіе въ общемъ мнѣніи, что не могло уже внутренно властвовать надъ мышленіемъ и внѣшно ограничивать его въ такой мѣрѣ, какъ это было на Востокѣ. — Больше вліянія на греческую Философію предполагали нѣкоторые со стороны мистерій, потому будто, что въ нихъ сообщалась посвященнымъ болѣе чистая, или болѣе спекулятивная Ѳеологія. Но и это положеніе далеко не оправдывается новѣйшими изслѣдованіями по этому предмету. Мистеріи первоначально были богослужебными праздниками, которые по своему религіозному содержанію и характеру ничѣмъ не отличались отъ общественнаго богослуженія и только потому сдѣлались тайными, что — или были принадлежностію извѣстныхъ общинъ, родовъ и сословій, какъ наприм. мистеріи идейскаго (лѣснаго, на горѣ Идѣ въ Троадѣ) Зевса и аргивской Геры, или потому, что природа божествъ, которымъ онѣ были посвящены, требовала такой формы культа, — что надобно сказать о таинствахъ элевсинскихъ и вообще о тайномъ поклоненіи хѳоническимъ божествамъ. Въ извѣстную противоположность общественной религіи стали мистеріи только отъ того, что частію въ нихъ удержались древнѣйшіе культы и ихъ формы, исчезнувшіе изъ первой, частію потому, что иностранныя богослу-

Digitized by Google

женія, наприм. оракійскаго Діониса и фригійской Кибелы, какъ частные культы, приняли форму мистерій и со временемъ болѣе или менѣе слились съ древнѣйшими таинственными служеніями. Но ни въ какомъ случаѣ не заключалось въ нихъ философскихъ положеній, или ученія болѣе чистой Θеологіи, существенно возвышавшейся надъ вѣрованіемъ народнымъ. Съ мистеріями не соединялось и какое-либо наученіе и преподаваніе; это не было въ обычаѣ древности; »въ складѣ и ходѣ мистагогическихъ обрядовъ, — какъ справедливо высказалъ у насъ г. Катковъ[137], — безъ сомнѣнія выражался смыслъ, но этотъ смыслъ не былъ вложенъ сюда изъ какой-либо доктрины, существовавшей предварительно въ формѣ понятій; напротивъ, онъ implicite заключался въ самыхъ представленіяхъ, открывавшихся предъ эпоптами, и въ повѣствовательныхъ сказаніяхъ, соединенныхъ съ этими представленіями; и всякъ, по мѣрѣ своего разумѣнія, могъ самъ толковать мистагогическія драмы, какъ умѣлъ.« Словесныя сообщенія, соединенныя съ священными дѣйствіями, ограничивались только краткими литургическими формулами, указаніями на установленіе священныхъ обрядовъ и священными преданіями (ἱεροὶ λόγοι) такого же рода, какъ и при другихъ, опредѣленныхъ богослуженіяхъ, — повѣствованіями объ установленіи культа и его мѣстности, объ именахъ, происхожденіи и исторіи божествъ, которымъ посвящены были мистеріи, однимъ словомъ, — миѳологическими объясненіями культа, которыя сообщаемы были любознательными жрецами, или и сторонними лицами. Мистеріямъ, конечно, нельзя отказать въ нѣкоторомъ значеніи для Философіи, но только ихъ значеніе и

---

[137]) Очерки древнѣйшаго періода греческой Философіи. Москва. 1853. стр. 5.

Digitized by Google

вліяніе не такъ велико, какъ это часто предполагали. Смыслъ греческихъ мистерій могъ быть уже близокъ къ Философіи; но при всемъ томъ, какъ замѣтилъ Лобекъ [138], онѣ только приготовляли запасъ для философскаго мышленія, а сами не имѣли никакого притязанія на имя Философіи; онѣ представляли у Грековъ только переходъ къ Философіи. Если воззрѣнія первыхъ греческихъ мыслителей мы поставили въ соотношеніе съ такъ-называемою орфическою мудростію, то не въ томъ смыслѣ, будто они продолжали развитіе ея содержанія, и слѣдовательоо находились подъ непосредственнымъ ея вліяніемъ, но только потому, что греческая Философія, съ первыхъ ея представителей, развивалась въ томъ же направленіи, какъ погруженіе духа въ природу и въ самого-себя.

Съ другой стороны, независимость греческой Философіи отъ народной религіи оправдывается и фактами самой Философіи. Уже съ перваго своего шагу она отдѣлилась отъ народной религіи и стала въ свободномъ къ ней отношеніи. Уже древне-іонійскіе мыслители началомъ всѣхъ вещей признали одну постоянно-пребывающую субстанцію, — воду, безпредѣльное, безпредѣльный воздухъ, а все прочее — лишь измѣненіемъ котораго-либо изъ этихъ первоначалъ; но такой взглядъ на совокупность бытія прямо противорѣчилъ греческому политеизму, гдѣ каждое божественное существо имѣло полную самостоятельность. Правда, что Ѳалесъ заимствовалъ у Египтянъ религіозныя ихъ представленія и нѣкоторыми изъ нихъ воспользовался для объясненія природы и передалъ эти представленія ближайшимъ къ нему по времени и мѣсту мыслителямъ, — Анаксимандру и Анаксимену; но эти представленія не только совершенно отличались отъ народной греческой

---

[138]) De mysteriorum argumentis. Pt. III. p. 4.

Digitized by Google

религіи Ѳалесова времени, но, если и были сродны съ первоначальными орфическими таинствами Діониса, то и въ нихъ давно уже пришли въ забвеніе у самихъ жрецовъ; а потому Ѳалесомъ и другими древне-іонійскими физіологами приняты не какъ религіозныя понятія, а просто, какъ свободное воззрѣніе на природу, и оттого видоизмѣнены и преобразованы ими самостоятельно. До этого рода понятій объ общихъ началахъ и условіяхъ бытія, какія они положили въ основаніе своего ученія, они могли дойти и путемъ своихъ собственныхъ соображеній; потому что первовещество, жизненная его сила, пространство и время суть такія стороны бытія, которыя и сами собою представляются мыслителю при углубленіи въ природу; такъ по крайней мѣрѣ думалъ о Ѳалесѣ и Аристотель, который съ одной стороны сближалъ его ученіе съ представленіями древнѣйшихъ Ѳеологовъ, признававшихъ Океанъ и Тѳѳиду *τῆς γενέσεως πατέρας*, — виновниками происхожденія вещей, а съ другой — допускалъ, что Ѳалесъ могъ прійти къ этой мысли чрезъ непосредственное наблюденіе явленій природы[139]. Гораздо важнѣе, что Пиѳагоръ принесъ въ Грецію полный кругъ египетскихъ религіозныхъ представленій въ написанной имъ »священной орфической сагѣ;« но и Пиѳагоръ, хотя оставилъ за этой сагой религіозное значеніе, соединивъ ее съ древне-орфическимъ, тріетическимъ культомъ Діониса, принятымъ въ его школѣ, однако въ своемъ философствованіи онъ не стѣснялся авторитетомъ этого священнаго преданія; не теряя его изъ виду, онъ свободно видоизмѣнялъ его и дополнялъ: представленія объ египетскихъ

---

[139]) Met. I. 3. 8—10: *λαβῶν (Θαλῆς) ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν* и пр.

Digitized by Google

божествахъ онъ перевелъ на понятія о коренныхъ субстанціяхъ съ главнѣйшими ихъ произведеніями, и дополнилъ частію индійскимъ, частію чисто греческимъ, именно дорическимъ элементомъ. Еще большему преобразованію подверглись тѣ же представленія у Пиѳагорейцевъ изъ школы Гипаза, особенно у Филолая, гдѣ вмѣсто чувственно наблюдаемыхъ египетскихъ божествъ встрѣчаемъ лишь умопостижимыя числа, или субстанціально-существующія понятія, — которыя въ сущности суть то же, что платоновы идеи, хотя и не получили еще соотвѣтственной себѣ формы выраженія, остановившись на математическомъ схематизмѣ и не возвысившись до формы чистыхъ понятій. — Очень можетъ статься, что такое, или иное философское ученіе проникнуто общерелигіознымъ духомъ, — живымъ сознаніемъ божественнаго и полнымъ благоговѣніемъ къ Нему, сознаніемъ зависимости всего конечнаго отъ безусловнаго божественнаго Начала и глубокимъ чувствомъ необходимости нравственнаго уподобленія Ему, или просто должнымъ уваженіемъ къ данной религіи и ея постановленіямъ; но и при такомъ религіозномъ настроеніи остается вполнѣ самостоятельнымъ и независимымъ отъ народной религіи, потому что источникомъ религіознаго настроенія помысловъ можетъ быть и собственное чувствованіе мыслителя. Таково было ученіе Пиѳагорейцевъ и Гераклита, такова Философія Сократа и Платона. Въ ученіи пиѳагорейскомъ нельзя отрицать религіозности мыслей; въ немъ выражается сознаніе присущія божественной Единицы во всей вселенной, — въ красотѣ физической и особенно нравственной, и требованіе — посредствомъ внутренней гармоніи души возвышаться къ Божественному и уподобляться Ему; но самое ученіе Пиѳагорейцевъ не только не заимствовано изъ народной религіи, но даже противоположно его политеизму въ основномъ своемъ понятіи

Digitized by Google

о верховной Единицѣ. Духъ Пиѳагореизма не только отличенъ, но даже противоположенъ духу египетско-орфической религіи, не смотря на ихъ сродство: въ этой послѣдней боги суть видимыя части вселенной, и слѣдовательно поклоненіе божественному есть поклоненіе чувственной природѣ; напротивъ того у Пиѳагорейцевъ божественное выражается только въ числахъ, опредѣляющихъ неопредѣленное, въ божественныхъ силахъ, преобразующихъ нестройную матерію въ гармоническое цѣлое; слѣдовательно поклоненіе божественному есть возвышеніе надъ чувственной природой къ ея внутреннему дѣятелю; тамъ божество низводится до природы, здѣсь природа возвышается до божественной гармоніи. Есть своего рода религіозность и въ ученіи Гераклита, — въ его понятіи о строгой зависимости всего частнаго отъ общаго, въ рѣшительномъ подчиненіи перваго послѣднему, особенно въ нравственномъ отношеніи, и въ сознаніи тѣснѣйшей связи человѣческаго разума съ Разумомъ божественнымъ, отъ приближенія къ которому онъ заимствуетъ свою разумность, какъ угасшіе угли воспламеняются отъ приближенія къ огню. Но съ другой стороны, слишкомъ извѣстна самостоятельность и оригинальность ефесскаго мыслителя, чтобы можно было рѣшиться поставить его міросозерцаніе въ зависимости отъ данной религіи. Напротивъ, положительно извѣстно, что на народную религію онъ смотрѣлъ неуважительно; такъ наприм. онъ говорилъ: »молиться къ изваяніямъ тоже, что разговаривать съ домомъ[140];« и какъ народная религія преимущественно опиралась на твореніяхъ Гомера, то и объ немъ онъ выражался: »надо бы этого Гомера (т. е. пѣвцовъ и рапсодистовъ, передавав-

[140]) Clem. Alex. Cohort. p. 33. *ἀγάλμασι τοιούτοις ἔχονται, ὁποῖόν τι τις δόμοις λεσχηνεύοιτο.*

шихъ его стихотворенія) прочь изгонять изъ народныхъ сборищъ и драть розгами, чтобъ не заражалъ народа грубыми понятіями[141].« — Животворящимъ началомъ ученія и жизни Сократа была религіозность. Понятіе о Богѣ, какъ Добрѣ, отражающемся въ мірѣ и человѣкѣ, твердая вѣра въ божественный Промыслъ и въ будущую жизнь, отождествленіе добродѣтели не только съ знаніемъ, но и съ благочестіемъ,— это самыя видныя черты религіозности въ его ученіи; но еще болѣе обнаруживается она въ его жизни; сознавая единство Бога, онъ не вооружался противъ политеистическихъ представленій своего народа; напротивъ вмѣстѣ съ нимъ онъ приносилъ жертвы божествамъ домашнимъ и государственнымъ и совѣтовалъ дѣлать тоже и другимъ; подобно своимъ соотечественникамъ вѣрилъ въ предзнаменованія духовъ и съ уваженіемъ смотрѣлъ на мантику, какъ восполненіе нашего незнанія о будущихъ и неизвѣстныхъ вещахъ; обращался къ дельфійскому оракулу и совѣтовалъ Ксенофонту тамъ же искать наставленія для своего предпріятія. И однакожъ жизнь философа, согласная съ предписаніями извѣстной религіи, не можетъ еще служить доказательствомъ, что и самая Философія его почерпнута изъ нея; Сократъ въ практической жизни выполнялъ предписанія народной религіи въ томъ разумномъ убѣжденіи, что воспитанный въ преданіяхъ своего народа, долженъ держаться ихъ твердо, пока не найдетъ чего-либо лучшаго въ замѣнъ ихъ; но то, что нашелъ онъ лучшаго, онъ почерпнулъ не изъ народной религіи, а изъ глубины себя – самого, изъ полнаго самопознанія, которое было первымъ шагомъ къ анализирующему испытанію всего получен-

---

[141]) Diog. Laërt. IX. 1. *τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν (Ἡράκλειτος) ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι.*

Digitized by Google

наго по преданію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ отрицанію его.— Ученіе Платона есть въ высшей степени религіозное воззрѣніе на все сущее: сознаніе Божества, какъ безусловнаго Добра, которое и не существующему сообщаетъ бытіе и по своей благости позволяетъ ему участвовать въ вѣчномъ Добрѣ по мѣрѣ участія въ божественныхъ идеяхъ; гармоническое раскрытіе божественныхъ идей во вселенной, отраженіе этой всемірной гармоніи и въ человѣкѣ, долгъ и потребность созданнаго духа возвышаться изъ міра чувственности въ міръ идеальный, томленіе мудраго среди чувственныхъ, преходящихъ явленій и порывъ души, самую-себя воспитывающей, къ ея вѣчному, небесному отечеству, — это такія высокія черты религіозности, что и христіанскіе учители справедливо удивлялись имъ въ языческомъ мудрецѣ. Но этотъ духъ религіозности, вѣющій въ твореніяхъ Платона, не заимствованъ изъ религіи греческой: она сама чужда была такой выспренности и духовности помысловъ. — Можетъ статься, что то, или иное философское ученіе даетъ у себя мѣсто какой-либо мысли, принадлежащей религіи, или объясняетъ и защищаетъ ея содержаніе; но и при этомъ оно можетъ оставаться самостоятельнымъ и независимымъ отъ религіи, слѣдуя въ своемъ пониманіи своимъ собственнымъ условіямъ и требованіямъ. Таково было ученіе Эмпедокла и Стоиковъ. У Эмпедокла мы встрѣчаемъ жреческія понятія о жизни и ученіе о переселеніи душъ; да и во всемъ его ученіи отражается характеръ іератическій; онъ открывается преимущественно въ противоположности между безусловно-блаженною жизнію Сфероса и жалкою жизнію людей и вещей въ здѣшнемъ мірѣ, въ объясненіи этого состоянія жизни древнимъ преступленіемъ, которое должно быть изглажено, въ религіозныхъ предписаніяхъ для очищеній, *κάθαρμοι*, и наконецъ въ мнѣніи

Digitized by Google

о самомъ тѣсномъ единеніи души съ Богомъ, какого можетъ достигнуть человѣкъ. Но эти понятія и этотъ характеръ, если и заимствованы изъ религіи, то не прямо, а чрезъ посредство Пиѳагореизма, и, что главное, не составляютъ существенной стороны въ ученіи Эмпедокла, и не только не имѣютъ съ нимъ внутренней связи, но даже находятся съ нимъ въ противорѣчіи; собственно философское содержаніе эмпедокловой системы есть сочетаніе элементовъ ученія элейскаго и геражлитова. При упадкѣ народной религіи Стоики усиливались поддержать ее, — хотѣли аллегорическимъ толкованіемъ спасти древнюю миѳологію съ ея повѣствованіями. Они защищали историческое значеніе религіозныхъ миѳовъ, допускали многихъ второстепенныхъ боговъ, какъ живыя силы, или проявленія верховнаго Бога, относили народныхъ боговъ то къ небеснымъ тѣламъ, — солнцу, лунѣ, звѣздамъ, то къ стихіямъ, временамъ года и другимъ физическимъ явленіямъ, даже къ людямъ обезсмертившимъ свое имя, къ добродѣтелямъ и полезнымъ искусствамъ; защищали истинность оракуловъ, предзнаменованій, снотолкованій; оправдывали, наконецъ, вѣрованія въ добрыхъ и злыхъ духовъ. Но при всѣхъ своихъ усиліяхъ Стоики не могли уже возстановить разъ навсегда утраченную древнюю простоту непосредственнаго религіознаго убѣжденія; и нельзя сказать, что они въ свою Философію ввели содержаніе народной религіи; напротивъ, съ точки зрѣнія своей Философіи, или частнѣе Физики, они лишь защищали народную религію; между тѣмъ и эта религія и ея защищеніе остались внѣ круга собственно философскихъ понятій Стоиковъ. — Если же ни религіозное настроеніе нѣкоторыхъ ученій греческой Философіи, ни побочное отношеніе ихъ къ содержанію народной религіи не лишаетъ ихъ самостоятельности и независимости отъ религіи, то тѣмъ больше

Digitized by Google

надобно сказать это о всѣхъ прочихъ философскихъ ученіяхъ Греціи: одни изъ греческихъ философовъ не вдавались въ разсужденія о сверхчувственномъ, которымъ занимается религія,— какъ наприм. Демокритъ; другіе оставались равнодушными ко всѣмъ религіознымъ понятіямъ, какъ Киренцы и Скептики; одни своимъ ученіемъ ненамѣренно становились въ противорѣчіе съ религіей, какъ Анаксагоръ; другіе съ сознаніемъ отрицали ее по причинѣ несогласія ея съ собственнымъ ихъ воззрѣніемъ на вещи, какъ Эпикуръ и Академики; одни изобличали въ религіи грубый антропоморфизмъ, какъ Ксенофанъ и Киники, другіе всякую религію считали изобрѣтеніемъ политики, какъ большая часть Софистовъ.

Впрочемъ, когда мы утверждаемъ, что греческая Философія, въ отличіе отъ восточной, развивалась независимо отъ религіи, то этимъ не хотимъ сказать, что Философія и религія въ Греціи не имѣли между собою никакого отношенія. Думаемъ напротивъ, что Философія и положительная религія народа, какъ бы ни расходились въ своемъ развитіи, все же въ самомъ основаніи своемъ сохраняютъ внутреннѣйшую между собою связь; такъ-какъ неизмѣнное основаніе и знанія есть то же внутреннее чувство, изъ котораго истекаетъ и естественная религія, то и стремленіе знанія въ сущности можетъ быть только религіозное и цѣль его можетъ состоять лишь въ томъ, чтобы религіозное сознаніе возвести къ новой, болѣе глубокой формѣ. Такое отношеніе философскаго знанія и положительной религіи находимъ и въ исторіи греческой Философіи. Какъ въ искусствѣ творящая фантазія Грека перенесла свои идеалы боговъ въ міръ чувственный и воплотила ихъ въ пластически-прекрасныхъ образахъ, такъ и въ греческой религіи, еще прежде, греческій народъ свои собственныя представленія изнесъ въ міръ внѣшній, олицетво-

Digitized by Google

рилъ ихъ, какъ живые члены собственной личности, размѣстилъ ихъ по явленіямъ природы, какъ живую ихъ сущность и въ самой ихъ личности призналъ божественное. Но и греческая Фикософія перваго отдѣла, на высшей степени своего развитія у Платона и Аристотеля, воспроизвела тотъ же взглядъ, только иначе и по другому, противоположному направленію. Погружаясь въ природу и изучая ея сущность, философствующій духъ Платона и Аристотеля понялъ эту сущность, какъ свои собственныя, видовыя и родовыя понятія, и внося такимъ образомъ эту сущность природы въ самого-себя, вмѣстѣ съ нею привнесъ къ своимъ понятіямъ и субстанціальное бытіе и силу сущностей; оттого понятія о существахъ природы у Платона суть всеобщія, видовыя и родовыя понятія, субстанціально существующія, или идеи, и у Аристотеля — тѣ же понятія суть живыя силы, движущія явленіями, или ихъ формы; и какъ субстанціальное бытіе есть принадлежность Божества, то идеи и формы всего сущаго божественны по самому своему происхожденію: идеи Платона и формы Аристотеля, если угодно, суть тѣ же божества, въ иной только формѣ, которыя греческій народъ очами вѣры видѣлъ во всей природѣ и въ произведеніяхъ пластическаго искусства. По религіозному воззрѣнію греческаго народа, всѣмъ явленіямъ природы присущи божественныя существа, какъ производительныя и дѣйствующія ихъ силы; все теченіе природы есть игра ихъ субъективности, и хотя частныя вещи и ихъ явленія проходятъ, самые субъекты божественные пребываютъ постоянно. Такъ и въ Философіи Платона и Аристотеля идеи и формы суть не только субстанціально-существующія понятія, но и сущности вещей, возбудительныя силы ихъ и цѣли; все, что существуетъ и происходитъ во вселенной, существуетъ и происходитъ только въ такой мѣрѣ,

Digitized by Google

въ какой участвуетъ въ идеяхъ; дѣйствительность и раскрытіе каждой вещи есть произведеніе внутренней ея формы; все частное въ мірѣ измѣняется и проходитъ, но идеи и формы неизмѣнны и вѣчны. По религіозному воззрѣнію, есть боги первоначальные и есть цѣлыя поколѣнія боговъ происходящихъ, такъ что есть боги высшіе и низшіе, старѣйшіе и младшіе, могущественнѣйшіе и слабѣйшіе. Тотъ же распорядокъ находимъ и въ царствѣ идей и формъ. Начиная отъ верховной Идеи, какъ божественной причины всего, идутъ идеи въ нисходящемъ порядкѣ по родовымъ отношеніямъ, какъ идеи родовыя, видовыя, частныя; и формы, наоборотъ, представляютъ рядъ постепенныхъ восхожденій по цѣлесообразнымъ отношеніямъ: низшія формы, будучи цѣлью сами для себя, служатъ средствами для высшихъ формъ, или цѣлей, эти послѣднія — еще для высшихъ и такъ далѣе, пока рядъ этотъ не завершится чистою формою, которая, ни въ какомъ отношеніи не будучи средствомъ другой формы, есть безусловная цѣль всѣхъ прочихъ. Греческіе боги, какъ соединеніе идеальныхъ представленій человѣческой природы съ соотвѣтственными имъ чувственными формами, предстояли сознанію греческаго народа въ идеально-прекрасныхъ образахъ, и какъ греческая религія не доходила еще до раздѣленія духа отъ природы, то и самая эта религія была религіей красоты и вся природа, населенная ея богами, представлялась сознанію народа преимущественно стороной красоты же, какъ живой органъ духа. Тоже находимъ и въ Философіи Платона и Аристотеля: идеи, хотя существуютъ и отдѣльно въ мірѣ сверхчувственномъ (какъ кругъ избранныхъ боговъ олимпійскихъ), но переходя въ міръ чувственный воплощаются въ явленія, какъ въ образы болѣе или менѣе имъ соотвѣтственные; и каждая форма, какъ первообразъ вещи, овладѣвая ма-

Digitized by Google

теріей, вырабатываетъ въ ней и отпечатлѣваетъ свой типъ; оттого, каждое явленіе во вселенной, какъ воплощенная идея и чувственно раскрывающаяся форма, соединяя въ себѣ духовный и чувственный элементъ, есть явленіе прекрасное. И цѣлая вселенная, какъ совокупность такого рода явленій, есть по преимуществу красота, κόσμος, есть гармоническое раскрытіе соподчиненныхъ идей и цѣлесообразныхъ формъ.— Но при такомъ соотношеніи греческой религіи и Философіи, Философія стала выше этой религіи, возвела ее къ высшей, болѣе глубокой формѣ и переселила ее. Что въ греческой религіи было дѣломъ творческой фантазіи, то въ Философіи пересоздано созерцательнымъ разумомъ; что въ религіи было безотчетнымъ и смутнымъ представленіемъ, то въ Философіи переведено на отчетливый языкъ научнаго знанія; что въ религіи было только намекомъ еще дѣтскаго религіознаго чувства, повсюду чающаго присутствія божества, то въ Философіи передумано энергическимъ юношескимъ мышленіемъ, очищено отъ вымысловъ анализирующимъ разсудкомъ и возведено въ полную и строгую науку о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку. Философіей Платона и Аристотеля заключился кругъ идеально-прекрасныхъ созерцаній греческаго народа, составлявшихъ существенную принадлежность его духовной жизни, въ религіи, искусствѣ и мышленіи. Греческой религіи надлежало миноваться, потому что выражавшаяся въ ней личность божественнаго была личностію конечною, ея боги были боги миѳологическіе, произведенія фантазіи, образы представленія. И въ ней начался внутренній упадокъ довольно рано: духъ греческаго народа въ религіи, искусствѣ и дѣйствительной жизни государства созерцалъ свою собственную сущность и свою опредѣленную личность въ ея пластически-предметныхъ образахъ; но съ развитіемъ мышленія надлежало

Digitized by Google

вдуматься въ эти образы, на которыхъ до сихъ поръ останавливался взоръ съ безотчетнымъ услажденіемъ; а съ рефлективнымъ мышленіемъ начался скепсисъ, какъ точка поворота въ эллиновомъ сознаніи, съ которой оно отъ непосредственной достовѣрности самого-себя перешло къ сомнѣнію въ соотвѣтственность тѣхъ формъ, подъ которыми до сихъ поръ являлось ему божественное. Это рефлективное размышленіе принесла съ собою Философія; и мы знаемъ, какъ рано начала она процессъ разложенія народной религіи: уже Ксенофанъ обнаружилъ всю несообразность и неудовлетворительность антропоморфическихъ представленій ея; и это разложеніе проникало въ ея составъ все глубже и глубже, по мѣрѣ развитія и разширенія Философіи; во время Платона и Аристотеля народная религія уже утратила свою жизненность, какъ и вся эллинская національность: Философія Платона и Аристотеля развилась, можно сказать, на развалинахъ непосредственныхъ религіозныхъ убѣжденій греческаго народа.

Какъ ни высоко прекрасна была Философія Платона и Аристотеля, — этихъ двухъ величайшихъ представителей греческаго мышленія, но и она, при непрестанномъ шествіи человѣчества къ дальнѣйшему развитію, должна была оказаться неудовлетворительною. И въ самомъ дѣлѣ, какъ греческая религія была религіей красоты, такъ и завершившая ее греческая Философія перваго отдѣла была по преимуществу эстетическимъ міросозерцаніемъ: вся вселенная, по ея воззрѣнію, есть гармоническое раскрытіе божественныхъ идей и формъ; эстетико-теоретическое пониманіе всего сущаго составляло главный тонъ въ Философіи Платона и Аристотеля; оттого, практическая часть ея занимала въ ней подчиненное, второстепенное мѣсто, какъ результатъ того пониманія; и самое понятіе о добродѣтели запечатлѣно тѣмъ же эстетическимъ



Digitized by Google

характеромъ: добродѣтель есть гармонія душевныхъ силъ, правильная середина между возможностію двухъ противоположныхъ способовъ дѣйствованія. Между тѣмъ, въ ряду психическихъ развитій человѣка и человѣчества, выше эстетическаго чувства, услаждающагося прекраснымъ, стоитъ воля, обращенная къ добру; выше прекраснаго субъекта, радостно наслаждающагося жизнію, — субъектъ, дѣйствующій по нравственнымъ цѣлямъ; выше эстетически – теоретическаго міросозерцанія — сознаніе долга и цѣлесообразное дѣйствіе. Это преимущество психическаго развитія выразила въ себѣ религія Римлянъ. Какъ религія личности, она принадлежитъ къ одному кругу религій съ религіей греческой; но она выше и греческой религіи и завершающей ее греческой Философіи перваго отдѣла не богатствомъ, конечно, своего развитія, а своимъ внутреннимъ значеніемъ, тою нравственною стороною, которой она была представительницею въ ряду естественныхъ религій. — Какъ греческая религія и Философія были выраженіемъ духовной сущности греческаго народа, такъ и римская религія существенно была самымъ живымъ выраженіемъ характера римскаго народа. Чуждый творческой фантазіи и глубокаго эстетическаго чувства, которыми такъ щедро надѣлены были отъ природы Греки, преданный практическимъ интересамъ и цѣлямъ, сообразно съ этимъ направленіемъ своего характера онъ образовалъ и свою религію. Боги утратили здѣсь чувственно-прекрасное облаченіе, въ которое одѣла ихъ греческая фантазія, утратили свою игривость и радостное настроеніе духа, которыми украсило ихъ эстетическое чувство; римскіе боги — это боги не піитическіе, а прозаическіе, не теоретическіе, а практическіе, не игривые и веселые, а степенные и серьёзные, какъ Римляне и ихъ практическія потребности и цѣли. Религія Римлянъ есть религія не красоты,

Digitized by Google

а практической цѣлесообразности. Но практическія цѣли римскаго народа, какъ мы видѣли, двигались въ двухъ различныхъ кругахъ: съ одной стороны мы видимъ въ немъ тенденцію къ цѣли всеобщей, государственной, которой приносятся въ жертву всѣ частныя цѣли; это стремленіе ко всемірному владычеству, какъ общественному благосостоянію. Представителемъ этой высшей государственной цѣли былъ въ римской религіи Юпитеръ капитолійскій, которому всѣ прочіе боги подчинены, какъ средства его всемірной цѣли. Но съ другой стороны, владычество и общественное благо есть цѣль гражданина; а понятіемъ гражданина не исчерпываются всѣ стороны индивидуальной личности; она имѣетъ еще свои частныя потребности и цѣли. Эти частныя потребности и цѣли олицетворены въ римской религіи тоже, какъ боги; содержаніе и характеръ этихъ боговъ есть практическая полезность; это — силы, содѣйствующія частнымъ пользамъ. Отсюда множество подчиненныхъ божествъ по разнообразію житейскихъ потребъ: боги земледѣлія, скотоводства, торговли, домашняго быта и т. д. И какъ цѣли общественныя и частныя, находятся въ противорѣчіи между собой, то это противорѣчіе отразилось и въ религіи Римлянъ, какъ и во всей ихъ жизни. Какъ представительница практическихъ интересовъ человѣка, религія римская не имѣла теоретическаго ученія и сама выражалась только практически въ многосложныхъ обрядахъ. Но въ прогрессивномъ ходѣ развитія человѣчества надлежало выяснить и практическую сторону индивидуальности, составлявшую сущность римской религіи; надлежало развить въ отчетливое знаніе то, что тамъ было предметомъ безотчетнаго вѣрованія и установленнаго имъ дѣйствованія. Между тѣмъ римскій народъ, подъ преобладающимъ вліяніемъ практическихъ цѣлей, не способенъ былъ



Digitized by Google

къ философскому умозрѣнію, къ отвлеченному постиженію своей собственной сущности; оставалось греческому генію философски понять и выразить духъ и римской религіи; и это дѣйствительно сдѣлано греческою Философіею втораго отдѣла, — Философіею стоическою и эпикурейскою, принадлежащею періоду римскаго владычества. Но возводя къ знанію сущность римской религіи, или, что тоже, практической стороны личности человѣческой, Стоицизмъ и Эпикуреизмъ вмѣстѣ съ этимъ сталъ выше безотчетныхъ представленій этой религіи. Съ одной стороны, Стоицизмъ и Эпикуреизмъ выражаютъ только сущность римской религіи, какъ Платонъ и Аристотель выразили сущность религіи греческой. Какъ римская религія, такъ и греческая Философія 2-го отдѣла по преимуществу была практическая; кромѣ того, — мы видѣли въ римской религіи два рода практическихъ цѣлей: цѣли всеобщія, которымъ все частное имѣло подчиняться, какъ средство, и цѣли частныя, направленныя къ потребностямъ индивидуальнымъ; первая изъ этихъ сторонъ развита Стоицизмомъ, вторая — Эпикуреизмомъ. Представленіе о Юпитерѣ капитолійскомъ, какъ міродержавной Силѣ, которой все должно подчиняться безусловно, и Виновникѣ общественнаго блага, которому должно быть приносимо въ жертву всякое благо частное, воспроизведено Стоиками въ ихъ ученіи, физическомъ и нравственномъ, — въ ученіи физическомъ о Божествѣ, которое царитъ во вселенной, какъ законъ и судьба, подчиняя все частное всеобщему, неизмѣнному ходу вещей, и въ ученіи нравственномъ о долгѣ, который требуетъ рѣшительнаго подчиненія индивидуальныхъ стремленій всеобщей разумной природѣ, поставляя все счастіе человѣка въ этомъ лишь подчиненіи его, или добродѣтели. Представленія о множествѣ народныхъ боговъ, изъ которыхъ каждый въ своемъ

Digitized by Google

кругу дѣйствуетъ независимо отъ какого-либо общаго плана міроправленія, а заботится о частныхъ житейскихъ интересахъ человѣка, независимо отъ общественнаго блага, — повторились въ физическомъ ученіи Эпикура объ атомахъ, какъ отдѣльныхъ бытіяхъ, все производящихъ случайно, безъ общаго, разумнаго плана, и въ ученіи нравственномъ о самостоятельности индивидума и его потребностей, въ удовлетвореніи которыхъ единственно состоитъ счастіе человѣка. — Но съ другой стороны, развивая то, что было содержаніемъ римской религіи, Стоицизмъ и Эпикуреизмъ далеко раздвинули горизонтъ ея представленій, разрушивъ предѣлы мѣстнаго и національнаго ихъ значенія. Божество Стоиковъ не есть Божество капитолійское, но присутствующее и дѣйствующее во всей вселенной; цѣль его міроправленія — не разширеніе владычества Римлянъ, но подчиненіе всѣхъ частныхъ явленій одному общему, цѣлесообразному ходу вещей; благо, которому надо жертвовать всѣми частными стремленіями, не есть политическое благосостояніе Рима, но нравственное счастіе человѣка, состоящее въ подчиненіи индивидуальной воли его закону всеобщаго Разума; узы, связующія гражданское общество, не есть гражданство римское, но космополитизмъ, всемірное гражданство всего человѣческаго рода. И Эпикуреизмъ — прихоть благосклонности, или неблагосклонности къ человѣку отдѣльныхъ римскихъ божествъ перенесъ ко всеобщему привлеченію и оттолкновенію атомовъ, движимыхъ случайностію, — частные, житейскіе интересы каждаго порознь семейства и индивидума свелъ къ одному общему требованію индивидуальной человѣческой природы, — къ удовольствію, какъ единственному счастію всякаго существа, одареннаго ощущеніемъ, и достиженіе этого счастія поставилъ въ зависимости не отъ внѣшняго сонма божествъ, но отъ соб-

Digitized by Google

ственной разумности человѣка и сообразной съ нею дѣятельности, или добродѣтели. Возвысившись надъ представленіями римской религіи, Стоицизмъ и Эпикуреизмъ, естественно, должны были отвергнуть самыя эти представленія въ ихъ грубой непосредственной формѣ. Правда, что Стоики (особенно Хризиппъ) защищали представленія греческой религіи, и эта защита съ одинаковой силой могла прилагаться и къ религіи римской, но самая же эта защита доказываетъ, что Стоики уже не удовлетворялись религіозными представленіями греческими и римскими, потому что понимали и объясняли ихъ съ своей собственной точки зрѣнія, совершенно въ иномъ значеніи, въ смыслѣ лишь аллегорическомъ; а Эпикуръ еще яснѣе и рѣшительнѣе отвергнулъ всѣхъ народныхъ боговъ, изгнавъ ихъ изъ Олимпа и Капитоліума въ пустые промежутки міровъ. Но какъ образованный римскій міръ, утративъ вѣру въ народныхъ боговъ, не могъ, однакожъ, оставаться безъ всякихъ убѣжденій, то Стоицизмъ и Эпикуреизмъ, воспроизведшіе въ себѣ духъ римской религіи, сами замѣнили для него эти убѣжденія, сами сдѣлались, какъ мы уже видѣли, двумя *исповѣданіями*, изъ которыхъ тому или другому каждый образованный Римлянинъ слѣдовалъ по крайней мѣрѣ въ жизни практической. Правда, что Академики и Скептики поразили, наконецъ, и убѣжденія стоическія и эпикурейскія, но результатъ этого разрушенія отразился уже въ дальнѣйшемъ періодѣ развитія человѣческаго духа, въ религіозномъ и философскомъ синкретизмѣ александрійскаго періода.

б) Вторая отличительная черта греческой Философіи состоитъ, какъ мы видѣли, въ томъ, что въ ней единство мысли и бытія, духа и природы непосредственно сознается и высказывается, но какъ предположеніе, которое не заботились

Digitized by Google

оправдать и доказать. Непосредственное единство мысли и бытія, духа и природы есть общій характеръ древняго міра. Здѣсь природа не есть еще что-либо отличное отъ духа, субъектъ не есть еще сама-по-себѣ существующая особь, не есть что-либо высшее чисто-предметнаго бытія; духъ знаетъ себя только въ своемъ естественномъ проявленіи, сознаетъ себя только въ своемъ отношеніи къ конкретному предмету. Въ Греціи господство духа надъ природою достигло, конечно, гораздо высшей степени, чѣмъ на востокѣ: высшее достоинство греческаго образованія, въ сравненіи съ прежнимъ, состоитъ въ томъ, что во свѣтѣ гелленскаго сознанія разрѣшается не только неясность первоначальной жизни природы, но и то фантастическое смѣшеніе нравственнаго съ физическимъ, которое почти повсюду встрѣчаемъ на востокѣ. Когда Гелленъ въ свободномъ, духовно-нравственномъ творчествѣ расторгаетъ свою зависимость отъ силъ природы, когда возвышаясь надъ простыми цѣлями природы низводитъ чувственное до орудія и знаменія духа, то тѣмъ самымъ обѣ эти области различаются у него; и какъ древніе боги природы вытѣснены Олимпійцами, такъ его собственное природное состояніе замѣнено высшимъ нравственно-свободнымъ, человѣчески-прекраснымъ образованіемъ. Но это различіе не доходитъ здѣсь до коренной противоположности и противорѣчія, до совершеннаго разрыва духа съ природою; духъ становится выше природы, но и самое это преимущество духа запечатлѣно еще хатактеромъ непосредственности; оно не добыто внутреннею борьбою, но дано прямо. Это-то первоначальное, спокойное проникновеніе и просвѣтлѣніе естественной жизни духомъ, эта внутренняя необходимость — все духовное непосредственно выражать въ соотвѣтственной формѣ, это натуральное сліяніе обѣихъ сторонъ есть то, на чемъ

Digitized by Google

основывается пластическая красота греческой жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ. Посмотримъ ли на нравственную жизнь Грековъ? Въ ней нравственный и политическій элементъ, общечеловѣческое и народное представляются въ неразрывномъ единствѣ; нравственный долгъ ограниченъ обязанностію гражданина, человѣческое право — правомъ гражданскимъ. Обратимъ ли вниманіе на религію? Здѣсь открывается міръ боговъ, которые, съ одной стороны, суть представители силъ нравственныхъ и духовныхъ, но съ другой — духовное непосредственно имѣетъ опять значеніе естественное (Зевсъ есть эѳиръ, Аполлонъ — солнце и т. д.); и оттого міръ этотъ раздѣляется на множество особыхъ божествъ и имѣетъ предъ собою всесвободную силу природы, какъ вѣчный хаосъ, а надъ собой — неумолимую судьбу. — Подумаемъ ли о греческомъ искусствѣ? И въ немъ, — въ этомъ роскошномъ цвѣтѣ классическаго міра, встрѣчаемъ тотъ же недостатокъ, что духъ только въ такой мѣрѣ входитъ въ явленія искусства, въ какой онъ можетъ *непосредственно* выражаться въ чувственной формѣ; всѣ отношенія простой и неиспаженной человѣческой жизни греческое искусство выразило въ идеальномъ совершенствѣ, но во внутреннія глубины духа оно не проникало; оттого изъ искусствъ отдѣльныхъ доведены до совершенства только тѣ, въ которыхъ идея, какъ душа внѣшняго явленія, непосредственно представляется воззрѣнію: больше всего пластика и архитектура, эпосъ и драма; въ меньшей мѣрѣ — поэзія лирическая, еще менѣе — живопись, а наименѣе — музыка.

Тотъ же характеръ выражается и въ Философіи греческой. Она начинается умозрѣніемъ о природѣ, въ которомъ мысль и бытіе слиты въ непосредственномъ единствѣ. Іонійская школа ищетъ начала всѣмъ вещей въ веществѣ; но это

Digitized by Google

вещество есть живая сила, изъ которой происходитъ все, что мы называемъ и вещественнымъ и душевнымъ. Пивагорейская единица такъ же есть идеально-реальное зерно всего: она не только раскрывается вселенною, но строитъ все по мысли, — по мѣрѣ и числу. Элейское единое, ἕν, есть вмѣстѣ и все; πᾶν, и Парменидъ не только предполагаетъ единство мысли и бытія, но и высказываетъ это единство. Атомы Левкиппа и Демокрита вещественны и служатъ основаніемъ міра вещественнаго; но круглые и огненные суть началу жизни и мышленія. Тонкое испареніе (ἀναθυμίασις) Гераклита, въ своемъ движеніи вверхъ и внизъ преобразующееся во всѣ явленія міра, есть вмѣстѣ судьба разумная. Воздухообразное бытіе Діогена аполлонійскаго все проникаетъ, какъ жизнь и разумъ. По Эмпедоклу, все сущее исполнено ума. И анаксагоровъ разумъ, νοῦς, не есть что-либо совершенно противоположное матеріи; онъ есть пластическая сила природы. Только у Софистовъ, человѣкъ съ своею мыслію становится выше предметнаго бытія, какъ мѣра всѣхъ вещей. Но греческій духъ не устоялъ въ этой чистой субъективности. Уже у Сократа онъ опять обращается къ изслѣдованію само-по-себѣ сущаго, предметно-истинныхъ понятій. И у Мегариковъ идея и бытіе есть одно и тоже; это есть одно, или добро. У Платона предметно-истинныя понятія развиты въ міръ идеальныхъ предметовъ; его идеи суть и мысль и бытіе. Аристотель эту идеальную предметность указалъ и въ чувственно-данныхъ предметахъ, какъ истинность ихъ и дѣйствительность. Послѣ Аристотеля началось въ греческой Философіи отвлеченіе мысли отъ предметнаго бытія; но все же не дошло еще до распаденія между ними. Богъ Стоиковъ все еще есть идеально-реальное, есть бытіе и вмѣстѣ мысль. — У Эпикура, какъ у Левкиппа и Демокрита,

Digitized by Google

атомы сутъ начала и бытія и мысли. Если греческій скептицизмъ усомнился въ единствѣ мысли и бытія, то по крайней мѣрѣ въ самомъ сомнѣніи своемъ онъ чуждъ былъ той тревоги духа, которая даже Юма побудила отъ сомнѣнія снова обратиться къ вѣрѣ; въ греческомъ Скептицизмѣ сознаніе, оставаясь при незнаніи, въ немъ самомъ нашло для себя полное успокоеніе.

И въ частности, въ Діалектикѣ и ученіи о познаніи повторяется общій характеръ греческой Философіи. Замѣчательно, что вопросъ объ истинѣ и достовѣрности познанія не скоро обратилъ на себя вниманіе греческихъ мыслителей. Въ первомъ періодѣ греческой Философіи, до Софистовъ, вопросъ этотъ не былъ явно предлагаемъ; только нѣкоторые философы, какъ Элейцы и Гераклитъ, въ отрывочныхъ и случайныхъ изреченіяхъ выразили недовѣрчивость къ свидѣтельству чувствъ, не изслѣдывая притомъ понятія и признаковъ истиннаго знанія. У Софистовъ эта недовѣрчивость дошла до отрицанія предметнаго познанія, но и они не вдавались въ положительное изслѣдованіе познавательной способности. Сократъ высоко цѣнилъ идею знанія, но и онъ не предложилъ теоріи познанія. Платонъ и Аристотель первые начертали эту теорію; но и они понимали ее не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ ее нынѣ. У Платона изслѣдованіе объ истинѣ чувственнаго наблюденія совпадаетъ съ дѣйствительностію чувственнаго предмета, а истина мышленія — съ дѣйствительностію идей. Аристотель обширно разсматриваетъ и утверждаетъ свой верховный логическій законъ, — законъ противорѣчія, но и у него предметная истина мышленія при этомъ предполагается; логическій вопросъ — »можетъ ли одно и тоже въ одно и тоже время быть *мыслимо* сущимъ и несущимъ,« совершенно еще отождествляется съ предлежатель-

Digitized by Google

нымъ вопросомъ — »можетъ ли одно и тоже вмѣстѣ *быть и не быть*.« Только послѣ Аристотеля начинаютъ различать въ Философіи мышленіе и предметъ мыслимый и спрашиваютъ о критеріѣ ихъ согласія; но какъ этотъ вопросъ по своему значенію превышалъ древнее начало, то Философія здѣсь и не представила на него отвѣта. Стоики и Эпикурейцы, признавая источникомъ истины то наблюденіе, то разсудокъ, тѣмъ самымъ уже предполагали то непосредственное единство познанія и его предмета, которое приводили въ сомнѣніе вопросомъ о критеріѣ. Если, наконецъ, Скептики указали недостаточность такого предположенія, то они и сами нашли себѣ успокоеніе въ своей скептической беззаботливости, *ἀταραξία*.

Въ Физикѣ главную проблему составляетъ вопросъ объ отношеніи духа къ матеріи. Какъ же рѣшаемъ былъ этотъ вопросъ? Греческое умозрѣніе выступаетъ отъ неразвитаго единства духа и матеріи, хотя у позднѣйшихъ философовъ это единство уже поколебалось и стало склонятся къ дуализму. Во веемъ первомъ періодѣ греческой Философіи духъ и матерія поставляются, какъ одно начало; духъ лишь предчувствуется въ матеріальной силѣ. Анаксагоръ признаетъ невозможнымъ объяснить движеніе матеріальнымъ началомъ, и оттого противопоставляетъ ему разумъ, какъ движущую силу; но эта сила сама прежде всего есть начало матеріальнаго бытія. Глубже различаетъ Платонъ міръ чувственный и міръ духа, или идей. Но и у Платона міръ идей находитъ свое воплощеніе непосредственно въ самомъ себѣ; его идеи, по удачному замѣчанію Аристотеля, суть *αἰσθηταὶ ἀΐδια*, суть конкретная цѣлость, которая не требуетъ матеріи для своей полноты; качественное различіе обоихъ началъ еще не выяснено; духъ опредѣляется еще матеріальнымъ образомъ, какъ

Digitized by Google

поющаяся субстанція, и дѣйствительная матерія, поэтому, можетъ быть только повтореніемъ, отраженіемъ духовной субстанціи, или идей. И если, съ другой стороны, духъ поставленъ здѣсь выше матеріи, признанъ даже единственною дѣйствительностію, то за то матерію оставалось назвать безусловно – недѣйствительнымъ, не сущимъ, μὴ ὄν. Впрочемъ, на самомъ дѣлѣ, дуализмъ этимъ только прикрытъ, но не побѣжденъ; это недѣйствительное, или матерія все же имѣетъ силу низводить идеи въ множественность и измѣняемость чувственнаго бытія; и слѣдовательно оно уже не есть не-сущее; оно есть бытіе, которое и противоположная ему сила идей превозмогла лишь отчасти. Для избѣжанія этого скрытнаго дуализма Аристотель поставляетъ духъ и матерію въ существеннѣйшее соотношеніе: духъ есть форма, матерія — вещество, духъ — дѣйствительность, матерія — возможность; стало быть это есть одно бытіе, выражающееся двояко. Тѣмъ не менѣе и у Аристотеля дуализмъ не побѣжденъ вполнѣ: безусловный, божественный Духъ существуетъ внѣ міра и недвижимъ, — такъ что и своею дѣятельностію не входитъ въ міровую жизнь, и даже къ человѣческому духу дѣятельный, или божественный разумъ привходитъ извнѣ и пребываетъ въ немъ, не смѣшиваясь съ чувственною жизнію, не принимая въ ней участія. — Въ частной Физикѣ особенно замѣчательно ученіе греческихъ философовъ о звѣздахъ; въ немъ ясно выражается отношеніе духа человѣка къ природѣ по взгляду древнихъ. Не только философы перваго періода, ближе стоявшіе къ греческой религіи природы, но даже Платонъ и Аристотель думали, что звѣзды суть самостоятельныя, божественныя и блаженныя существа, гораздо высшія людей, и что правильное теченіе звѣздъ есть самое чистое выраженіе божественнаго; а это показываетъ, что по убѣжденію древнихъ,

Digitized by Google

духъ, дѣйствующій въ жизни природы, имѣетъ больше значенія, чѣмъ самостоятельный человѣческій духъ: субъектъ здѣсь еще не понялъ себя въ своей безконечности, въ противоположность природѣ.

Такое же значеніе имѣетъ субъектъ и въ Этикѣ. У представителей самаго цвѣтущаго состоянія греческой Философіи, — у Платона и Аристотеля еще смѣшиваются нравственный и политическій элементы. Аристотель признаетъ гражданскую добродѣтель естественнымъ назначеніемъ человѣка и самого человѣка опредѣляетъ, какъ *ζῶον πολιτικόν*. Платонъ личную свободу и семейную жизнь приноситъ въ жертву государству; и если Аристотель противорѣчитъ ему въ этомъ, то, по крайней мѣрѣ, въ чисто-греческомъ духѣ, вмѣстѣ съ Платономъ, защищаетъ рабство варваровъ; общечеловѣческое еще не выдѣлилось изъ границъ національности. Стоики и Эпикурейцы Политику отдѣлили отъ Этики, — но и здѣсь во многихъ, и притомъ существенныхъ пунктахъ, остается вліяніе древняго способа воззрѣнія. Общее обѣимъ системамъ правило: »слѣдуй природѣ« вполнѣ соотвѣтствуетъ воззрѣнію греческой Философіи, по которому жизнь, сообразная съ природою, а слѣдовательно и естественная жизнь духа, есть высочайшая норма дѣйствованія; и если нравственный элементъ, какъ всеобщее требованіе, отдѣленъ отъ политическаго, то этотъ же нравственный элементъ тотчасъ принимаетъ здѣсь опять натуральную форму непосредственнаго существованія; нравственное назначеніе изображается въ идеалѣ мудраго, какъ конкретное, индивидуальное существованіе, и сторона всеобщности, характеръ *долга* опять имъ закрывается.

Изъ сказаннаго здѣсь можно видѣть, что греческая Философія, запечатлѣнная характеромъ единства мысли и бытія, духа и природы, выражаетъ, однакожъ, этотъ характеръ не

Digitized by Google

одинаково въ теченіи всего своего развитія. Составляя живой, посредствующій членъ между Философіею древне-восточною и египетско-александрійскою, она крайними пунктами больше сближается съ двумя противоположными ей періодами Философіи; а потому въ своемъ движеніи отъ природы къ духовной субъективности представляетъ три отличія своего общаго характера. Исходный ея пунктъ есть еще восточное единство духа съ природою: это Философія природы. Середина и вмѣстѣ самое высшее развитіе греческой Философіи до Аристотеля включительно есть преобразованіе природы въ духѣ, — при чемъ духъ, хотя сознанъ самъ по себѣ, но такъ, что природа есть живой его органъ; наконецъ, второй отдѣлъ греческой Философіи есть начало отвлеченія субъекта къ самому себѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ начало разрыва между мыслію и бытіемъ, духомъ и природою.

в) Третья и четвертая отличительныя черты греческой Философіи состоятъ въ томъ, что главнымъ органомъ философскаго сознанія становится здѣсь разсудокъ, а преобладающимъ пріемомъ философствованія — пріемъ аналитическій. Съ устраненіемъ религіозныхъ представленій изъ области Философіи, въ Греціи устранено вліяніе на нее фантазіи, которому подвергалось міросозерцаніе на Востокѣ; вмѣсто піитическаго мышленія, свойственнаго фантазіи, въ греческой Философіи мы видимъ мышленіе серьёзное, мышленіе разсудка, который содержаніе свое почерпаетъ не изъ міра мечтательнаго, но или изъ непосредственныхъ наблюденій чувственныхъ, или изъ внушеній разума; и вмѣсто блистательнаго, но зыбкаго восточнаго синтетизма, опирающагося только на религіозныхъ представленіяхъ, или на мнимомъ воспоминаніи прежняго, довременнаго знанія, въ Греціи пытливый разсудокъ допрашиваетъ и, сколько это возможно было въ древнемъ мірѣ, ана-

Digitized by Google

лизируетъ предметъ своего изученія и лишь отъ частнаго идетъ къ общему. — Греческіе философы перваго періода, конечно, и сами еще не сознавали того хода мыслей, котораго держались въ своихъ изслѣдованіяхъ; но и въ этомъ безотчетномъ, относительно метода, мышленіи ихъ виденъ уже общій характеръ греческаго генія въ области Философіи, болѣе склоннаго къ пытливости и анализу, чѣмъ къ синтетическимъ построеніямъ. Уже самые древніе греческіе мыслители, — Ѳалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ, — сколько можно судить по отрывочнымъ мыслямъ ихъ, до насъ дошедшимъ, — опираются на непосредственныхъ чувственныхъ наблюденіяхъ и отъ нихъ восходятъ къ заключенію объ основномъ началѣ всѣхъ вещей; стало быть и пріемъ ихъ философствованія есть анализъ, хотя поверхностный и скорый, или лучше сказать, наведеніе, ἐπαγωγὴ, хотя употребляемое еще безъ сознанія его законности. И въ самомъ дѣлѣ, Ѳалесъ, хотя и заимствованную изъ Египта, свою главную мысль о происхожденіи всего изъ воды основываетъ на наблюденіи разнообразныхъ ея измѣненій и превращеній; Анаксимандръ призналъ началомъ всѣхъ вещей безконечное, или безпредѣльное, — въ слѣдствіе предварительныхъ наблюденій, что частные предметы выдѣляются изъ общей массы, что разнообразное раскрывается изъ безразличнаго, какъ изъ своего сѣмени; основная мысль его есть только обобщеніе частныхъ случаевъ; Анаксименъ на мѣсто неопредѣленнаго поставилъ началомъ вещей воздухъ потому, что сперва подмѣтилъ въ немъ способность сжатія и разширенія, а сжатіе и разширеніе, судя по нѣкоторымъ даннымъ, призналъ достаточнымъ для объясненія матеріальныхъ различій въ веществѣ. Съ иной точки зрѣнія смотрятъ на вселенную Пиѳагорейцы; они главнымъ образомъ руководствуются математическимъ воззрѣніемъ,

Digitized by Google

которое, однакожъ, принадлежитъ тоже области разсудка; въ ходѣ ихъ мыслей есть построеніе, но построеніе математическое; сперва они устанавливаютъ теорію числъ, которая держится на предварительномъ ихъ анализѣ, а потомъ — эту численную теорію лишь прилагаютъ къ міросозерцанію въ полномъ убѣжденіи, что вещи суть только подражаніе, μίμησις, числамъ; слѣдовательно относительно философскаго содержанія они пользуются пріемомъ аналогическимъ. Школа элейская все погрузила въ единство, но это единое бытіе есть не умосозерцаемое, а только логическое, разсудочное; а потому она не полагаетъ его непосредственно, какъ начало дальнѣйшаго построенія, но доходитъ до него путемъ логическаго отвлеченія отъ видимыхъ явленій: »взглянувъ на совокупность неба, — говоритъ Аристотель (Met. I. 1. 5), — Ксенофанъ воскликнулъ, — единое есть Богъ!« Слѣдовательно, это единое есть совокупность чувственнаго бытія, лишь отвлеченно понятое разсудкомъ; отвлеченіе производится посредствомъ наведенія. Какъ Элейцы руководствовались разсудкомъ для достиженія логическаго единаго, такъ Левкиппъ и Демокритъ анализомъ того же разсудка раздробили единую вселенную на безконечное множество атомовъ; какъ единое бытіе Элейцевъ есть высочайшее логическое понятіе, достигнутое отвлеченіемъ, такъ атомы Левкиппа и Демокрита суть послѣднія, безконечно-многія представленія, добытыя мысленнымъ разложеніемъ предметовъ; и если восхожденіе къ элейскому единству началось отъ созерцанія внѣшней вселенной, то тѣмъ болѣе атомизмъ долженъ былъ выступить отъ опыта, и дѣйствительно выступилъ отъ наглядnаго признанія множественности вещей и ихъ дѣлимости. Въ той же области разсудка Гераклитъ становится по срединѣ между двумя этими противоположными предѣлами міра понятій: онъ признаетъ

единое и тотчасъ разрѣшаетъ его въ потокъ разнообразныхъ, вѣчно смѣняющихся явленій; его единое выражается во многомъ, а многое раскрывается въ единомъ; такой безпрерывный переходъ одного въ другое въ мірѣ объективномъ, имъ принимаемый, доказываетъ, что и міръ собственныхъ его понятій былъ живымъ процессомъ то отвлеченія представленій къ одному высочайшему понятію, то разложенія его на подчиненныя понятія, и слѣдовательно осуществленіемъ какъ построенія, такъ и наведенія. Діогенъ аполлонійскій отъ наблюденія устройства и порядка въ мірѣ восходитъ до разсудочнаго понятія объ одномъ воздухообразномъ началѣ, которое все проникаетъ, какъ жизнь, душа и разумъ; слѣдовательно пользуется наведеніемъ отъ дѣйствій къ причинѣ. Эмпедоклъ, подобно Гераклиту, принимаетъ и единое, или Сферосъ, и многоразличное, или космосъ; но подъ піитическою формою изложенія трудно уловить настоящій пріемъ его философствованія. Анаксагоръ, поражаясь противоположностію покоя и движенія въ міровыхъ явленіяхъ, принимаетъ два начала міроваго бытія: матерію и разумъ; можно бы подумать, что мысль о разумѣ, какъ бытіи отличномъ отъ чувственной природы, взята Анаксагоромъ не изъ наблюденія природы, а изъ созерцанія самаго разума, какъ высшей познавательной способности; но на самомъ дѣлѣ и эта мысль есть разсудочное же понятіе, потому что разумъ анаксагоровъ есть не болѣе, какъ движущая, пластическая сила природы, и до понятія о двухъ своихъ началахъ Анаксагоръ доходитъ апогогически — съ одной стороны чрезъ разсмотрѣніе свойствъ матеріи, самой-по-себѣ косной и недѣятельной, а съ другой — міроваго устройства и порядка, невольно ведущихъ разумную мысль къ признанію разума. Итакъ, вся древнѣйшая греческая Философія представляетъ намъ Философію разсудка, который отъ

частныхъ явленій восходитъ до всеобщихъ взглядовъ, т. е. доходитъ до отвлеченныхъ понятій путемъ наведенія. — Софисты ограничиваются одними отвлеченностями разсудка и свободно пользуются лишь діалектическимъ сцѣпленіемъ понятій; не стѣсняясь живою наглядностію и погружаясь въ область разсудочныхъ понятій, они представляютъ переходъ отъ Философіи, въ которой разсудокъ болѣе или менѣе руководствуется наблюденіями природы, хотя и неполными, къ Философіи, въ которой надлежало ему оплодотвориться внутренними фактами самосознанія и идеями разума. И въ самомъ дѣлѣ, у Сократа впервые находимъ рѣшительное обращеніе къ внутреннему міру и сознаніе идеи Добра, въ отношеніи къ которой разсматривается и понимается значеніе міра и нравственное назначеніе человѣка; но и Сократъ, положившій новое основаніе дальнѣйшему развитію Философіи, относительно метода остается вѣрнымъ общему духу греческой Философіи; и его Философія есть плодъ не непосредственнаго созерцанія разума, но діалектическаго движенія разсудка; и его главный пріемъ мышленія есть наведеніе, или извлеченіе всеобщаго изъ частностей, съ тѣмъ отличіемъ отъ наведенія прежнихъ философовъ, что оно употребляется уже съ отчетливымъ сознаніемъ, и притомъ, обращенное на внутреннюю область духа, идетъ въ своемъ анализѣ и обобщеніи глубже до самыхъ идей разума. Несовершенные послѣдователи Сократа, развивая, хотя односторонно, его отдѣльныя понятія, продолжали и анализъ понятій, имъ введенный, но продолжали односторонно, потому что Мегарики остановились на общихъ понятіяхъ, отвергая частное, а Киренцы и Киники остановились на частныхъ явленіяхъ духа, отвергая общее; оттого нѣкоторые изъ нихъ отрицали годность самаго наведенія, хотя въ сущности дѣла пользовались ими сами, потому что безъ

Digitized by Google

наведенія нельзя же было ни усвоить себѣ общихъ понятій, ни отвергнуть ихъ. Никто изъ греческихъ мыслителей не созерцалъ міра идей въ большей чистотѣ, чѣмъ Платонъ; но и у него главнымъ органомъ Философіи есть разсудокъ; и его Философія не есть непосредственное созерцаніе идеальнаго міра, и она, не смотря на свою разговорную форму, украшенную всѣми прелестями воображенія и языка, есть строго-діалектическое развитіе мыслей. Многіе думаютъ, по крайней мѣрѣ, что Платонъ есть мыслитель синтетизирующій, поступающій непосредственно отъ идей къ явленіямъ; но на самомъ дѣлѣ, — обратимъ ли вниманіе на отдѣльныя его сочиненія, — окажется, что въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, конечно, употреблено построеніе, какъ въ Республикѣ и Тимеѣ, но за то въ большей части изъ нихъ преобладаетъ наведеніе чисто-сократическое; посмотримъ ли на общій ходъ всей его Философіи, — и мы убѣдимся, что онъ не начинается прямо отъ какого-либо верховнаго начала; напротивъ, Платонъ сперва критически разсматриваетъ главнѣйшія изъ философскихъ ученій и психологически — наши познавательныя способности, и отсюда доходитъ до идей, потомъ идеи эти принимаетъ за подположенія, посредствомъ которыхъ возвышается до верховной идеи, а тогда уже нисходитъ къ объясненію, посредствомъ этой идеи, всей совокупности бытія; такимъ образомъ вся Философія его опирается на анализѣ и наведеніи, и только оканчивается синтезомъ, или лучше сказать, возвратнымъ анализомъ. Аристотель, творецъ Логики, есть по преимуществу философъ разсудка, но не формальнаго разсудка, истощающаго свои силы въ пустой игрѣ логическими формами, но обогащеннаго всѣми наглядными познаніями, какія только доступны были современной ему Греціи, и озареннаго идеями разума; въ немъ видимъ самое полное, гармоническое развитіе по-

Digitized by Google

знавательныхъ способностей; и пріемъ его мышленія есть строго-аналитическій; Аристотель разсматриваетъ обыкновенно отдѣльные пункты предметовъ, которые, по видимому, не имѣютъ между собою прямой связи, но тотчасъ глубокомысленно сближая ихъ, возвышается до общей мысли, и постигая такимъ образомъ далѣе и далѣе, отъ самыхъ простыхъ и частныхъ наблюденій доходитъ до самой отвлеченной мысли — о мышленіи, мыслящемъ лишь само-себя. Аристотель въ области Философіи есть самый полный представитель греческаго генія, и въ своемъ методѣ — свойственнаго этому генію анализа и наведенія. — Стоики сами признавали органомъ философствованія разсудокъ и для его отправленій искали критеріума; самое философствованіе они называютъ строгимъ изслѣдованіемъ вещей, а наукой — только всеобщія понятія, выработанныя изъ наблюденій посредствомъ отвлеченія и обобщенія, слѣдовательно — посредствомъ анализа и наведенія. Эпикурейцы низводятъ начало познанія до чувственныхъ ощущеній и наблюденій, но тотчасъ требуютъ, чтобы эти ощущенія и наблюденія возведены были до общихъ понятій разсудка, *προλήψεις*; стало быть и они признаютъ органомъ философствованія разсудокъ, хотя и отказавшій отъ всего идеальнаго, и требуютъ анализа, хотя ограниченнаго низшею областію философскаго знанія. Наконецъ, Скептицизмъ, на разныхъ степеняхъ его развитія, есть голосъ разсудка, не довѣряющаго никакому непосредственному знанію, ни чувственному, ни сверхчувственному; но какъ безъ непосредственнаго знанія, какъ матеріала, невозможно для разсудка никакое знаніе, то онъ, анализируя прежнія знанія и повсюду встрѣчая противорѣчія, всегда возвращается къ одному и тому же общему выводу Скептиковъ, что мы не можемъ знать истины; а такой пріемъ мышленія есть иронія Сократа, есть

Digitized by Google

отрицательная сторона его наведенія, есть анализъ, но анализъ, оканчивающійся отрицаніемъ того, что было анализируемо, а наконецъ — и самого-себя.

г) Послѣдняя отличительная черта греческой Философіи состоитъ въ томъ, что философствующее сознаніе разсматриваетъ здѣсь главные предметы своего изслѣдованія одинъ послѣ другаго, съ разныхъ точекъ зрѣнія, въ строгой послѣдовательности. Тогда какъ на Востокѣ вся общность бытія составляетъ содержаніе каждаго философскаго ученія, въ Греціи эта общность разлагается на отдѣльные члены и подвергается изслѣдованію мысли порознь; здѣсь философствующее сознаніе,—какъ видно изъ самаго распорядка греческой Философіи, оправданнаго фактами, — обратило свое вниманіе сперва на природу и доискивалось въ ней то начала, изъ котораго произошли всѣ вещи, то значенія формы, условливающей безконечное разнообразіе вещей, то отношенія разнообразія вещей къ ихъ началу; и этотъ послѣдній вопросъ разсматривало преемственно почти со всѣхъ возможныхъ точекъ зрѣнія; за тѣмъ обратилось къ человѣку, какъ второму главному предмету своего изслѣдованія, и изучало его то съ индивидуальной, то со всеобщей точки зрѣнія, и притомъ-то съ умственной, то съ нравственной стороны его; наконецъ возвысилось къ безусловному, чтобы посредствомъ его понять и объяснить всю совокупность бытія, и съ этой цѣлію то нисходитъ отъ безусловнаго къ міру явленія, то отъ міра явленій восходитъ къ безусловному. Пересмотрѣвъ такимъ образомъ главные предметы, составляющіе содержаніе теоретической Философіи, философствующее сознаніе обратилось къ ея формѣ и къ практическому приложенію Философіи къ жизни; въ первомъ отношеніи оно пыталось найти начало, къ которому бы сводилось все разнообразіе знанія, и

Digitized by Google

установить критеріумъ истины; въ послѣднемъ, — сообразно съ идеей человѣка опредѣлить нравственную его дѣятельность. Притомъ, критеріума истины оно искало то въ убѣжденіи разсудка, то въ ощущеніи и чувственномъ наблюденіи, то отрицало достаточность и годность всякаго критеріума; и въ ученіи нравственномъ, то требуя строгаго подчиненія всего частнаго подъ всеобщій залогъ разума, сосредоточивало все назначеніе человѣка въ добродѣтели; то защищая значеніе индивидума поставляло цѣлью его дѣятельности удовольствіе, опредѣляемое разумомъ; то отрицая положительную сторону знанія, отрицало и всякое положительное дѣйствованіе, ограничивая его нерѣшимостію и равнодушіемъ ко всему. — Такимъ образомъ весь ходъ греческой Философіи и въ общемъ своемъ движеніи есть выраженіе того же анализирующаго духа, котораго преобладаніе видно и въ отдѣльныхъ ученіяхъ греческихъ мыслителей.

д) Въ заключеніи обзора греческой Философіи не излишенъ вопросъ о томъ, какой общій смыслъ проходитъ чрезъ всѣ ея ученія? Что выразила она относительно жизни человѣчества, котораго представительницей въ это время была классическая Греція? — Погружаясь въ изслѣдованіе природы и разсматривая ее съ разныхъ точекъ зрѣнія, — со стороны матеріи, формы и ихъ соотношенія, — греческая Философія прежде всего, пришла къ тому заключенію, что міровая матерія сама по себѣ недвижима и косна, что начало ее движущее и сообщающее ей безконечно-разнообразныя формы есть Разумъ (Анаксагоръ). — Но мірообразовательный Разумъ есть не только движущая и пластическая сила, но и божественное Добро, которое, отражаясь во всей вселенной въ ея разумныхъ цѣляхъ, еще съ большею ясностію открывается въ разумной человѣческой душѣ, въ ея самопознаніи; само-

Digitized by Google

познаніе, развивая изъ себя понятіе, постигаетъ Добро, т. е. истину, или сущность вещей, а постигая Добро, выполняетъ его во всѣхъ случаяхъ своей нравственно-разумной жизни (Сократъ). — Божественный Разумъ есть не только Добро, но и первая Причина всего, сама-по-себѣ сущая; какъ Причина и Добро, Онъ и несуществующему сообщаетъ бытіе посредствомъ идей, или субстанціально существующихъ понятій, и по мѣрѣ участія въ нихъ даетъ ему возможность участія въ Божественномъ Добрѣ. Вся вселенная есть гармоническое раскрытіе божественныхъ идей и постепенное осуществленіе божественнаго Добра. Но среди земныхъ тварей только человѣкъ можетъ имѣть значеніе божественнаго, все устрояющаго Начала; своимъ мышленіемъ мало-по-малу возвышаясь отъ чувственныхъ явленій къ созерцанію вѣчныхъ идей, онъ не только въ своемъ сознаніи воспроизводитъ гармонію вселенной, но и на самомъ дѣлѣ всю душу приводитъ въ ту внутреннюю гармонію, въ которой она дѣлается живымъ образомъ всемірной гармоніи и осуществляющагося въ ней вѣчнаго Добра (Платонъ). — Все происходящее въ природѣ есть переходъ отъ возможности къ дѣйствительности, отъ матеріи къ формѣ; каждая форма, сама-по-себѣ, есть цѣль, но по отношенію къ высшей формѣ, она есть ея средство, или матерія; такимъ образомъ вся природа есть процессъ постепеннаго, цѣлесообразнаго преобразованія матеріи все въ высшія и высшія формы. Въ ряду этихъ постепенныхъ преобразованій человѣкъ есть заключеніе органической природы, ея послѣдняя форма и цѣль. Но въ человѣческой душѣ начинается новый рядъ психическихъ развитій, оканчивающійся разумомъ, принимающимъ въ себя всеобщія формы всего дѣйствительнаго; однакожъ и этотъ разумъ, какъ пріемлющій или страдательный, есть только орудіе высшаго, дѣятельнаго разума, который,

Digitized by Google

какъ божественное въ человѣческой душѣ, привходитъ въ нее извнѣ. Тогда какъ вся природа есть разнообразное соединеніе матеріи и формы, на вершинѣ бытія есть форма безъ всякой матеріи, — полная дѣйствительность, или энергія, для которой нѣтъ неосуществленной возможности, — послѣдняя цѣль, къ которой движется вся вселенная, какъ къ верховному Добру, но которая сама недвижима, не будучи средствомъ какой-либо дальнѣйшей цѣли: это божественный Разумъ, который, поэтому, есть не только Движитель, не только Добро и Причина, но и цѣль всего существующаго. Къ этой-то послѣдней цѣли всякаго бытія движетъ человѣческую душу божественный въ насъ разумъ, то направляя ея волю къ безусловному Добру, то возвышая ея мышленіе къ созерцанію безусловной, божественной мысли, мыслящей лишь самую-себя (Аристотель). — Уразумѣвая въ самомъ-себѣ природу и божественное, человѣкъ долженъ не только теоретически постигать идею истиннаго человѣка, но — что главное, — осуществлять ее на самомъ дѣлѣ; сознавая всеобщій божественный законъ, владычествующій въ природѣ и человѣческомъ разумѣ, человѣкъ долженъ подчинять этому закону свою волю, и въ самомъ этомъ подчиненіи, или добродѣтели, находить полную независимость духа отъ всѣхъ внѣшнихъ случайностей и свое истинное счастіе (Стоицизмъ). — Впрочемъ, онъ не долженъ забывать и естественной, индивидуальной стороны своей природы; напротивъ, и въ безпрепятственномъ ея развитіи долженъ почерпать свое счастіе, именно удовольствіе, но удовольствіе, сопровождаемое умственнымъ самоопредѣленіемъ (Эпикуреизмъ). — Такимъ образомъ, общій смыслъ греческой Философіи выражаетъ совершенно другое отношеніе человѣчества ко всемірному бытію, чѣмъ на Востокѣ. Тогда какъ на Востокѣ человѣкъ подчиненъ былъ

Digitized by Google

вещественной природѣ и тщетно усиливался освободиться изъ-подъ ея вліянія, въ Греціи онъ сознаетъ свое превосходство надъ нею въ превосходствѣ духа надъ матеріей; тогда какъ на Востокѣ человѣкъ терялся во всемірной субстанціи, въ которой видѣлъ божественное, въ Греціи, сознавъ свою личность, вмѣстѣ съ нею сознаетъ и свою самостоятельность въ виду природы и Божества. На Востокѣ, гдѣ частное терялось въ общемъ, всеобщее самосознаніе, выражавшееся лишь жизнію цѣлыхъ народовъ, не имѣло индивидуальнаго органа; въ Греціи всеобщее и частное примирено въ умозрѣніи и жизни индивидумовъ, какъ въ ряду предметовъ сдѣлано это пластическимъ искусствомъ: субъектъ въ своей индивидуальности понялъ себя, какъ всеобщее, и въ своей всеобщности, какъ природу и Бога, какъ конкретное, безпротиворѣчивое единство обоихъ, и, проникнутый такимъ сознаніемъ, не остановился на одномъ лишь знаніи этого, но перенесъ его и въ кругъ практической своей жизни, съ одной стороны, подчиняясь всеобщему божественному закону, а съ другой — заботясь о безпрепятственномъ развитіи и удовлетвореніи своей чувственно-разумной индивидуальности: въ Греціи человѣкъ не только сознаетъ гармоническое единство всего сущаго, но и старался по возможности воплотить эту гармонію въ своихъ внѣшнихъ поступкахъ. — Сообразно съ этимъ, и общественная жизнь въ Греціи получила иное выраженіе, чѣмъ на Востокѣ. Нравственная идея государства, какъ и на Востокѣ, оставалась здѣсь началомъ жизни, но запечатлѣнная характеромъ индивидуальности, свободною волею индивидумовъ. Чрезъ это соединеніе общаго и частнаго, — объективной идеи и субъективной воли образовалось царство изящной свободы, потому что идея соединилась здѣсь съ пластическою формою; всеобщая идея не была чѣмъ-либо отвлеченнымъ,

Digitized by Google

какъ предметъ виикающей мысли, но непосредственно сливалась съ дѣйствительною жизнію индивидумовъ, какъ и въ изящномъ произведеніи, гдѣ идея вступаетъ въ опредѣленную форму и чувственное носитъ въ себѣ отпечатокъ и выраженіе духовнаго. Всеобщее изъ туманной неопредѣленности Востока впервые перешло здѣсь въ исторію въ опредѣленной формѣ индивидуальныхъ дѣяній и подвиговъ; оттого жизнь греческаго народа, отъ начала до конца, была богатое художественное произведеніе. Впрочемъ индивидумъ оставался еще въ неопредѣленномъ, наивномъ единствѣ съ общимъ, которое выражалось въ немъ еще какъ естественное влеченіе, какъ неотразимое право и законъ: изящная свобода индивидума еще не возвысилась надъ непосредственными влеченіями, не выработалась до высшей, нравственной свободы духа; притомъ, равновѣсіе общаго и частнаго обнимаетъ еще не всѣхъ, и потому въ греческомъ мірѣ, при формѣ правленія демократической, только нѣкоторые свободны, а прочіе (рабы и варвары) не свободны.

Иное направленіе и отношеніе къ жизни человѣчества представляетъ намъ древняя Философія третьяго періода, — Философія александрійская.

---

Digitized by Google

Digitized by Google