

ВТОРАЯ ПОЛОВИНА ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

и

ОБЩИЙ ВЗГЛЯДЪ НА ХАРАКТЕРЪ

ЭТОЙ ФИЛОСОФИИ.

ПОСТЕПЕННОЕ РАЗВИТІЕ
ДРЕВНИХЪ
ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ

ВЪ СВЯЗИ СЪ РАЗВИТИЕМЪ
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. 208.

КІЕВЪ.

Продается у Издателя Книгопродавца С. И. Литова.

1860.

Печатать не надлежитъ

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

Цедоръ А. Лазовъ.

ОБЗОРЪ СОДЕРЖАНІЯ ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ.

Стр.

3. Третья ступень греческой Философiи первого отдѣла:	
Философія Божественнаго, какъ безусловно-всеобщаго:	
Философія Платона и Аристотеля. - - - -	1
А. Философія Платона, движущаяся отъ безусловно-всеобщаго къ частному. - - - -	3
Б. Философія Аристотеля, наступающая отъ частнаго къ безусловно-всеобщему. - - - -	59
Второй отдѣлъ греческой Философiи:	
субъективное направленіе философствующаго сознанія, стремленію къ опредѣленію формальной стороны науки и осуществленію ея въ жизни практической; отъ Зенона до Секста Эпиррика включительно - - - -	138
Общій взглядъ на второй отдѣлъ греческой Философiи и раздѣленіе его. - - - -	
А. Первое направленіе греческой Философiи второго отдѣла: Стоицизмъ, признающій критеріемъ истины субъективное убѣжденіе разсудка, а цѣлю 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 — удовольствованіе 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	

и эпикурейцевъ и вообще достовѣрность человѣческаго
знанія, а въ практическомъ — въ сознаніи самаго незна-
нія ищущій невозмутимаго покоя духа, какъ высочайшаго
счастія. - - - - - 279

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

б) Вторая ступень: отрицаніе подлежательной год-
ности 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 способъ дѣйствованія. Пирронъ и его позд-
нѣйшіе 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 от-
дѣла съ греческой религіей, религіей
красоты; - - - - 333

β) Связь греческой Философіи втораго от-
дѣла съ римской религіей, съ религіей
цѣлесообразности. - - - - 337

б) Отношеніе въ греческой Философіи между мыслию
и мыслимымъ бытіемъ. - - - - 342

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

г) Мыслимое бытіе въ пониманіи греческой Философіи. 357

д) Существенная мысль греческой Философіи и ея отно-
шеніе къ жизни современнаго ей человѣчества. 358

3. ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:

Философія Божественнаго, какъ безусловно—все—
общаго: Философія Платона и Аристотеля.
(400—322).

Два противоположныя понятія, какъ соподчиненные виды, мышленіе наше обыкновенно сводить 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 дальѣйшаго движенія мысли. Но Философія челоѣка 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

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 частности. 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 гения.

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 начинается 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-

соотвѣствованія синтетическій предначинается анализомъ идей, а пріемъ аналитическій завершается синтезомъ: они различаются только по преобладанію въ нихъ того, или другого 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.

идея, 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 *діалектиче-скій методъ*. Онъ состоитъ въ двухъ приѣмахъ: въ эпагогическомъ возвышеніи субъекта къ идеѣ и въ объективномъ развитіи самой идеи; это есть *συναγωγή* и *διαίρεσις*, т. е. образованіе понятій, или идей и ихъ раздѣленіе. Первый приѣмъ 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 приѣмъ состоитъ въ томъ, чтобы высшее понятіе органически раздѣлять, *κατὰ μέρος*, 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 приѣмъ есть только предуготовительный; главное въ Философствованіи есть второй приѣмъ, — движеніе мысли отъ высочайшей, безусловной идеи къ многоразличію явленій.

Чрезъ рядъ подчиненныхъ понятій, или относительныхъ, бытій постепенно восходя выше и выше, мы достигаемъ наконецъ до того верховнаго бытія, живаго и духовнаго, которое Аваксаторъ называлъ *Разумомъ и Началомъ*, *νῦς 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 ὄντιος ὄν, αὐτὸ καὶ αὐτὸ*, есть Разумъ, вѣчно сущее Божество, *ἀεὶ ὦν 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 (усвоенному 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-нечто не существующее 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

всѣхъ явленій, какъ бы масса, *ἐκμαυεῖων*, изъ которой всѣ они образуются, но которая, по этому самому, сама не имѣетъ опредѣленнаго образа и свойства, есть какъ бы пространство, *χωρά*, 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, одна-кожъ, 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 носить 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 сводить въ себѣ въ единство. Это *идея*, или субстанціоально существующее понятіе. Идея, какъ такое понятіе, есть общее многимъ одноименнымъ вещамъ²⁾, есть единое во многомъ, *ἐν 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⁾ Рер. X. р. 596. *Εἶδος γὰρ πῦ τ' ἐν ἑκάστῳ ἐμῶθεν τιθεσθαι περὶ ἑκάστη τὰ πολλὰ, οἷς τ' αὐτὸν ὁνομα ἐπιφέρειμεν.*

пребываетъ. Оттого идея въ дѣйствительности раскрывается
 множествомъ идей, множествомъ субстанцій, или единствъ,
ἐνάδες, 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 ὁσίας*).
 При неограниченномъ множествѣ идей, онѣ, разсматриваемыя
 въ своей особности, различаются одна отъ другой, потому что
 въ однихъ 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 чув-
 ственныхъ явленій, *φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι*, такъ
 что все чувственное есть только внѣположеніе идей и раз-
 личное 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 вѣч-
 наго 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) соотно-
 шенія 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-

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

Мѣръ не только въ своихъ началахъ сводится къ противоположности существующаго и являющагося и къ посредствующей между ними идее, и не только въ общей формѣ бытія выражаетъ эту противоположность, какъ мѣръ 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 являющагося преобладаетъ надъ постояннымъ бытіемъ; и наконецъ посредствующую, гдѣ постоянное и измѣняемое выражаются

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 волюнтарно покорено силою существующаго, а частію укрошено 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 γενητοὶ*. 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, частныхъ 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

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 многообразія) 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 (*ἀντοζῶον*), на сколько вообще созданное можетъ уподобляться вѣчному, въ своемъ тѣлѣ со вмѣщая 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

являющееся преобладаетъ въ ней до того, что ея образы тѣряютъ 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 неодушевленные, 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 гармонию. Но осуществленіе этой гармоніи на землѣ преимущественно зависитъ отъ людей; тѣмъ въ общеміровой жизни есть область неподвижныхъ звѣздъ, тѣмъ въ кругу существъ земныхъ можетъ быть человекъ, а именно можетъ имѣть значеніе всѣмъ управляющаго и все устроивающаго божественнаго Начала. Мышленіе и разумѣніе, принадлежащее къ сущности идеи человека, 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 бессмертна, 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 λογιστικόν*, и чувственныя пожеланія и страсти *ἐπιθυμητικόν*, суть двѣ противоположныя себѣ части, или силы души: какъ въ разумѣ выражается божественное, такъ въ пожеланіяхъ беспорядочное движеніе являющагося; но двѣ

эти противоположныя части соединены въ ней посредствующею душевною силою, — *силою невольныхъ порывовъ*, *ὁ θυμὸς, τὸ θυμοειδές*, которая можетъ быть направляема къ извѣстнымъ цѣлямъ и разумомъ и пожеланіемъ. Благороднѣйшая изъ трехъ этихъ частей души, — разумъ, имѣетъ свое мѣстопробываніе въ головѣ, сила невольныхъ порывовъ — въ сердцѣ, а пожеланіе — въ нижней части брѣха. 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-существу, становится въ ней на самомъ дѣлѣ господствующею и управляющею силою, когда овладѣвая сердцемъ, помощію энергически дѣйствующей натуры его укрощаетъ и покаряетъ себѣ беспорядочную силу пожеланій, тогда вся душа находится въ гармоніи съ собою, выражаетъ въ себѣ вѣчное Добро, и слѣдовательно сама дѣлается добромъ, — добродѣтельною. Въ-стѣ 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*, *ἀνδρεία*, въ чувственныхъ пожеланіяхъ — *умѣренностію*,

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 состоятъ правда человѣка, или добродѣтель его вообще.

Осуществлять въ себѣ эту добродѣтель, жизнь свою устроить 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 образовывать. Только въ высшихъ сферахъ вселенной, въ сферахъ безсмертныхъ существъ, неизмѣнно царствуетъ законъ

вѣчнаго Добра, а въ области смертныхъ тварей добро должно быть еще только возводимо въ господствующую силу; иначе возмуть надъ нимъ перевѣсъ безпорядокъ, дисгармонія, и слѣдовательно зло. Поэтому и въ человѣкѣ разумнѣе достигается владычества уже въ слѣдствіе его собственной дѣятельности. За то, и съ другой стороны, надобно признать собственною виною человѣка, когда низшія душевныя силы обладаютъ въ немъ надъ мыслию и познаніемъ. Мысль и познаніе совершеннѣе прочихъ душевныхъ силъ, а потому и могущественнѣе, и можетъ быть поработана 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, *αἰσθησις*, 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-

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 наблюдениемъ, но мышлениемъ; иначе оно и не можетъ быть постигаемо. Но изъ мышления, 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 познании той средней душевной силѣ (*θύμος*), которая въ рав-

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

Но когда познающая душа выступаетъ наконецъ за предѣлы и этого условнаго знанія, когда не стѣсняясь предположеніями, поставляетъ ихъ только выходомъ того умственного 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, *γνώσις, νόσις*, 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 наблюдениемъ и не мышленіемъ, движущимся въ кругу чувственныхъ вещей, или возникающимъ *разсудкомъ*, *διάνοια*, но *диалектической* мыслію о неизмѣнной идеѣ, или *разумомъ*, *νῆς*. 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 возникающемъ 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-

никая собой науки математическія, она возводитъ ихъ понятія на точку зрѣнія философскую. Математика начинается предположеніями: но выступая отъ этихъ же предположеній можемъ возвыситься до того, чтобы дать въ нихъ отчетъ, изяснить 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 что-то 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 соответствующаго. 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 соответственный 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 гармонию, въ которой она дѣлается живымъ образомъ всемірной гармоніи и осуществляющагося въ ней вѣчнаго Добра, — а чрезъ это самое дѣлается добродѣтельною и счастливою. Только

Философски образованная душа способна къ тому настроенію, въ которомъ состоитъ сущность правды; истинный философъ истинно — мудръ, мужествененъ 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 рождаются 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 любовью, *ἔρως*, къ мудрости, образуетъ и воспитываетъ саму себя въ истиннаго человѣка, и только она, усовершеншая 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

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 индивидуумы принадлежатъ сословію, соотвѣтствующему ихъ способностямъ и выполняютъ каждый свое собственное дѣло (*το ἑαυτοῦ πράττειν*): тогда государство уподобляется человѣческой душѣ, пришедшей въ надлежащую гармонию 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

дѣлающъ 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 перѣдко 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 перекоры, то это не значить, что она совершенно предоставлена власти являющагося; напротивъ, и въ это время сила Добра, хотя издали, все удерживаетъ въ вѣчномъ порядкѣ, и когда исполнится мѣра нестройства, Божество, какъ мудрый кормій, 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, принадлежать 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 потру-

жизнью лишь въ чувственно-наблюдаемые предметы и живетъ въ царствѣ мѣтій, однако и въ такомъ случаѣ все же не-
 потребимо остается въ ней стремленіе къ ея высшему отече-
 ству; 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 пробуж-
 дается въ ней воспоминаніе о ея первоначальномъ, божес-
 твенномъ 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 научиться божественному; и это
 наученіе есть только припоминаніе, *ἀνάμνησις*, того знанія,
 которое находится въ ней уже первоначально, такъ какъ и
 сама она есть идея. Но когда душа позволяетъ торжество-
 вать въ себѣ пожеланіямъ и увлекается чувственными, пре-
 ходящими образами до того, что не въ состояніи припомнить
 себѣ божественный первообразъ, то такому извращенному и
 болѣзненному ея состоянію самая смерть полагаетъ предѣлъ,
 но достиженіи котораго она опять соединяется съ земнымъ
 тѣломъ, снова ведетъ жизнь опредѣляемую ея прежними судь-
 бами и опытами. Такимъ образомъ, самымъ даже общимъ
 божественнымъ закономъ міра душа побуждается къ тому,
 чтобъ образовать себя сообразно съ ея истиннымъ предна-
 значеніемъ; потому что рядъ ея земныхъ рожденій окончи-
 вается развѣ тогда, когда она разумомъ обуздаетъ въ себѣ
 неразумныя стремленія, произшедшія отъ земнаго начала, и
 алѣдуя божественному Началу, ей присущему, достигнетъ
 того совершенства, какого требуетъ ея первоначальная сущ-
 ность. Но какъ скоро она достигнетъ этого, какъ скоро ея

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 жизнью.

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 осуществленію, 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

противоположно Добру, частію Гераклита о явленіяхъ, ихъ множественности и безпрестанномъ теченіи, частію Пифагора о неопредѣленномъ. Въ теоріи идей совмѣщаются и единство бытія Элейцевъ, и понятіе Сократа, и объективная реальность понятія Мегариковъ и возведенныя къ высшему значенію числа Пифагорейцевъ. 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 пифагорейскаго 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 Пифагорейцевъ въ странствованіе душъ отразились въ Психологіи. Чему училъ Сократъ относительно знанія, Элейцы и Гераклитъ, Мегарики и Кивики о различіи между наукою и мнѣніемъ, Гераклитъ, Зенонъ и Софисты о субъективности чувственного возрѣнія, все это вошло у Платона въ теорію познанія. Въ Этикѣ его нельзя не замѣтить сократова начала, а въ Политикѣ сочувствія пифагорейскому аристократизму. — Но не смотря на всѣ эти заимствованія, Платонъ не былъ ни слѣпымъ подражателемъ, ни безсознательнымъ эклектикомъ; напротивъ, самое то обстоятельство, что разбѣянные 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, одностороннихъ взглядовъ и началъ, распадавшихся на отдѣльныя ученія, и организирующею силою своего духа пересоздалъ ихъ въ живое

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 упавшему, 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 Нео-платонизмѣ.

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 Пифагореизмъ, 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 Пифагореизма и жизненная почва Неоплатонизма. Число Пифагорова 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 Пифагорейцевъ, но болѣе идеальное, чѣмъ душа, именно духъ. Съ точки зрѣнія древнихъ Философія не могла сдѣлать ничего больше, какъ только платоновое Единое углубить въ само себя и діалектически понять его, какъ духъ. Такъ-какъ это выполнялъ Неоплатонизмъ, то его можно признать сосредоточіемъ Пла-

тонизма и болѣе глубокимъ идеализмомъ, чѣмъ этотъ послѣдній. Но въ томъ самомъ, что Философія Платона занимаетъ середину между двумя крайними пунѣтами, — Пифагорейзмомъ 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 обрисовываетъ мѣстность и ставляетъ на ней свои лица: онъ ведетъ ихъ то къ чистымъ водамъ Илсса, то подъ платановое дерево, то въ портики гимназій, то въ академію, то на пиршество, особенно разнообразить 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 воспроизвести въ себѣ ея пониманіе; это живая драма философствующаго сознанія, въ которой главное лице — Сократъ, а подлѣ него другія лица, большею частію историческія, Агафонъ, Зенонъ, Аристофанъ. — Въ тонѣ разговора собесѣдующихъ лицъ повсюду выражается благороднѣйшая, аттическая вѣжливость образованныхъ людей, — выражается преимущественно въ томъ, что

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 направлению, раздѣленъ между различными лицами, чтобы рѣчь была живѣе; весь ходъ ея, по видимому, зависитъ отъ произвола; а между тѣмъ онъ имѣетъ самое опредѣленное направление, 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 вѣшной 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 созналъ и установилъ правильный способъ, или методъ развитія науки, — методъ діалектической, по которому мысль должна то возвышаться отъ низшихъ понятій до послѣдняго, безпредполагаемаго начала, то нисходитъ отъ него до самыхъ частныхъ явленій; но на самомъ дѣлѣ онъ не удовлетворилъ вполне 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-

чески развитъ содержаніе идеи въ самой себѣ, ни систематически вывести 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

въ своей простотѣ начало тройственности, какъ вѣчное содержаніе вселенной, обособляется въ безконечномъ многообразіи образовъ и отражается какъ въ ихъ совокупности, такъ и въ каждомъ изъ нихъ порознь. Рассмотримъ 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 предметъ 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 уразумѣаемаго, 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 рождается 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 подуматъ, что

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 определеннымъ философскимъ сознаніемъ. Вѣроятно же всего, что вполне 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, *ἀρχή*, вещей; Сократъ признавалъ Добро только цѣлю, *τέλος*, всего, а Эвклидъ — лишь единствомъ, *ἓν*, 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-

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 анеропоэвическаго элемента въ ученіи Грековъ о богахъ, — полемика, имѣвшая свою цѣлю 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 мыслию въ бездонную пучину неизрекаемаго Единства.

Второй моментъ троичности есть *не существующее, или являющееся*, которое мы выше уже обозначили аристотелевскимъ терминомъ *матеріи, ὑλη*. 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-

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 преобразование идей въ явленія? Въ самыхъ идеяхъ не можетъ быть причины этого преобразования; а потому для объясненія чувственного 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 (Брандсъ, 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 *Тимей* можно встрѣтить много выраженій, благопріятствующихъ такому пониманію. И однакожъ Платонъ безпрестанно повторяетъ, даже и въ *Тимей*, 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, *οὐκ ὂν*. Притомъ, онъ еще опредѣлительнѣе выражается, что то, въ чемъ все происходитъ и во что все разрѣшается, есть пространство, *χωρά*, т. е. дѣлимость и виѣположеніе. Итакъ на мѣсто вѣчной матеріи мы должны здѣсь поставить только пагую форму вещественности, форму пространственной дѣли-

мости, подвижности, въѣположенія; эта — то форма сама — по-себѣ есть ничто; потому что въѣположеніе возможно только подъ условіемъ чего-то другаго, въѣполагаемаго. Оттого матерію, или пространство Платонъ называетъ не однимъ, *τά ἅλλα*, различнымъ, *ῥάτερον*, неопредѣленнымъ и безграничнымъ, *ἄλειρον*, 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*. Платоновое ученіе объ идеяхъ вытекло изъ прежнихъ философскихъ уче-

ний. Мы уже знаемъ основную мысль сократовой Философiи, что истинное знанiе есть знанiе развиваемое изъ понятiй, а отсюда Платонъ непосредственно вывелъ слѣдствiе, что только въ понятiи мыслимая сущность вещей есть истинная ихъ сущность и вообще есть дѣйствительно — существующее, т. е. сократову понятiю онъ далъ значенiе *объективное*. Вмѣстѣ съ Гераклитомъ онъ полагалъ, что сущность вещей не заключается въ явленiи, потому что оно безпрестанно течетъ; это гераклитово ученiе привело Платона къ отрицательному взгляду на идеи, именно къ тому, чего не должно въ нихъ искать. — Элейцы учили, что только одно бытiе, которое есть и мысль, есть истинно-существующее: и у Платона идея есть единство; оттого вмѣсто слова *идея* онъ часто употребляетъ выраженiе: *единое*, *ἓν*, въ противоположность множому, или иному, какъ не идеѣ. Что идея, будучи единствомъ, включаетъ однакожъ въ себѣ множественность, эту мысль заимствовалъ Платонъ изъ ученiя пифагорейскаго, по которому все состоитъ изъ единства и множества, изъ предѣла и неопредѣленнаго. Что единство разнообразiя есть идея и что только идея есть истинно-существующее, — это утверждали уже и Мегарики, но только не приложили этого понятiя объ идеяхъ къ явленiямъ, удержавъ идею въ отвлеченной противоположности съ ними. Наконецъ, что мысль есть также безусловная цѣль и причина вещей, это утверждалъ Анаксагоръ въ ученiи о разумѣ; это же повторилъ Сократъ въ формѣ популярной телеологiи и высказалъ философски Эвклидъ, признавъ единое Доброе и Разумное. Такъ Платонъ въ своемъ ученiи объ идеяхъ собралъ различные элементы и не только соединилъ ихъ внѣшню, но и внутренню преобразовалъ ихъ и переплавилъ творческою силою своего духа. Элементы для ученiя объ идеяхъ приготовило, конечно, историческое движенiе

Философiи; оно же родило и внутреннюю необходимость самаго этого ученiя; но гениальности Платона должны мы приписать, что онъ созналъ эту необходимость и такъ художественно воспользовался разрозненными элементами для развитiя изъ нихъ стройной системы.

Чтожъ такое идея у Платона? Идеи его не суть ни чувственныя субстанцiи, ни субъективныя мысли человѣческiя, или божественныя. Идеи не суть чувственныя субстанцiи, потому что онѣ существуютъ вѣчно и неизмѣнно сами по себѣ и для себя, *αὐτὸ κατ' αὐτὸ μετ' αὐτῆ μορμειδές αἰεὶ ὂν*, отдѣленныя отъ всего, что въ нихъ участвуетъ, т. е. имъ принадлежитъ бытiе, совершенно независимое и отличное отъ бытiя вещей; онѣ суть дѣйствительности сами по себѣ существующiя. Идеи не суть субъективныя мысли человѣческiя, или божественныя: онѣ называются у Платона предметами, которые созерцаетъ человѣческiй разумъ, первообразами, по которымъ Разумъ божественный образовалъ мiръ; но самыя эти выраженiя показываютъ, что идеи не суть произведенiя Разума божественнаго, или человѣческаго; этимъ самымъ бытiе ихъ признается предшествующимъ дѣятельности Разума, какъ чувственные предметы предшествуютъ дѣятельности чувства, ихъ наблюдающаго; притомъ Платонъ самъ замѣчаетъ (Parm. 132. В.), 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 понятiе, но такъ, что понятiе и сущность вещей не расходятся какъ субъективное и объективное, но составляютъ одно и то же, — короче, идея есть понятiе, но понятiе существующее суб-

станціонально. Изъ такого значенія идей само собою 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 злейскаго 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 соответствуетъ идея (*εἶδη*

ἅπλῃ ὁλόσθαι φύσει Arist. Met. XII. 3), то идея бесчисленное множество. При такомъ множествѣ ихъ, не могутъ всѣ идеи соединяться одна съ другою и всѣ не могутъ исключать одна другую; наприм. идея движенія и покоя несоединимы между собою, но могутъ соединяться съ идеей бытія. Какъ скоро идея 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 отношеніяхъ приличествуетъ небытіе, т. е. различіе, и слѣдовательно относительное небытіе, отрицаніе *опредѣленнаго* бытія. Такъ въ каждой идеѣ, какъ бытія, есть и небытія, 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, отрицающее себя въ пустомъ пространствѣ, во вѣположеніи, въ про-страцственной дѣлимости и движеніи, полагаетъ себя въ немъ, какъ безчисленное множество идей, субстанціонально существующихъ понятій, или конкретныхъ, само-по-себѣ существующихъ единствъ, *εἰσβάδες*, которыя самими своимъ вѣположеніемъ сами себя ограничиваютъ и изъ которыхъ каждое есть родовая, или видовая сила вещей, есть жизнь и духъ.» Съ этой точки зрѣнія нельзя не признавать ближайшаго сродства платонова ученія съ пифагорейскимъ. Какъ у Пифагора единица, *μονάς*, или предѣлъ, *πέρας*, вдыхая въ себя неопредѣленное, *ἄπειρον*, т. е. пустое пространство, разра-

шается на числа, такъ и здѣсь безусловное единство въ про-
странственномъ виѣположеніи становится множествомъ единствъ,
или идей, которыя и самъ Платонъ въ послѣднее время, во
свидѣтельствѣ Аристотеля (Met. XIII. 4. 1078, 9), призналъ
за числа, которыя въ отличіе отъ обыкновенныхъ математи-
ческихъ чиселъ, *ἀριθμοὶ μαθηματικοί*, называлъ числами
идеальными, *ἀριθμοὶ ἐιδητικοί*, полагая между ними то
различіе, что первыя, какъ чисто-однородныя единства, мо-
гутъ быть соединяемы между собою, *συμβλητοί*, а послѣд-
нія, какъ разнородныя, суть *ἀσύμβλητοι*. Въ подтвержденіе
этого же сходства между кореннымъ взглядомъ Платона на
первыя основанія вещей и міросозерцаніемъ пифагорейскимъ
можно указать здѣсь и на то мѣсто въ Филебѣ (р. 16. С.),
гдѣ онъ, ссылаясь на древнихъ мыслителей, *οἱ παλαιοί*, безъ
сомнѣнія Пифагорейцевъ, говоритъ, что все состоитъ изъ од-
ного и многаго, *ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν*, и заклю-
чаетъ въ себѣ предѣлъ и неопредѣленное, *πέρας δὲ καὶ
ἄπειρόν*.

Въ приложеніи къ бытію вещей, тройство общаго пла-
тонова начала Философіи выражается въ слѣдующихъ момен-
тахъ: »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 мо-
ментъ, 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

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 зыключались 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,

не имѣя надобности входить въ точное объясненіе природы чувственнаго міра, Платонъ противопоставляетъ идеямъ, какъ первообразамъ, образный міръ, какъ нѣчто равномерно дѣйствительное, и область идей представляетъ какъ бы вторымъ міромъ, существующимъ *подлѣ* чувственнаго міра, то на самомъ дѣлѣ онъ хочетъ показать этимъ только качественное различіе субстанціального бытія отъ являющагося, метафизическое различіе міра идей отъ міра явленій, а не дѣйствительное ихъ вѣтположеніе, 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 многообразное преломленіе ея лучей въ само-по-себѣ пустомъ и темномъ пространствѣ неопредѣленнаго, *ἀπειρον* (ib. VII, 514). — Такимъ образомъ Платонъ старается уничтожить самостоятельность чувственного 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 миеического и фантастическаго. Быть не можетъ, чтобы Платонъ серьезно говорилъ о пространственномъ раздѣленіи и расширеніи міровой души, предшествовавшемъ образованію матеріальнаго міра, о происхожденіи ея изъ химическаго смѣшенія и т. п. По устраненіи же миеическаго элемента въ пла-

тоновомъ ученіи о міровой душѣ, остается страдающая 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 мѣръ.» 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 тѣснаго 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 неопредѣльнаго теченія вещей здѣсь являются твердо и опредѣленно обозначенныя отношенія; если устранить отсюда и множественность, то останется чистая идея. Правда, что міровая душа въ Тимеев. 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 жизнью разумною, *ἐνφροσύνη*, 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, *νῦν 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

пространственное движеніе поставляли въ самой тѣсной связи съ сознаніемъ, что и Пифагорейцы 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 сводить къ единству сознанія, а съ другой — безусловную всеобщность идей переводить въ частное сознаніе.

Полагая, мѣстопробываніе 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, ζῷον, но и божествомъ, самодовлѣющимъ 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, пораженный 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,

отрицая себя въ чувственномъ мірѣ, въ мірѣ образовъ, въ много-различіи 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 чувственного 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, всё эти ступени связуетъ въ безусловное, гармоническое единство; и потому всё отдѣльныя творенія природы суть въ то же время части и члены одного всеобъемлющаго, живаго и божественнаго организма вселенной.

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

Платонъ, какъ мы видѣли, старался уничтожить самостоятельность чувственного 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 необходимо у Платона, что его идеи не суть всеобщее въ смы-

слѣ номинализма, т. е. субъективное лишь представленіе об-
 щихъ признаковъ вещей, но суть объективныя начала вещей,
 ихъ причины, αἰτία τῶς ἄλλοις, по выраженію Аристотеля
 (Met. I. 6). Но какимъ образомъ явленіе, или такъ называе-
 мое 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 отно-
 сительно Бога говорится только (въ Тимеѣ), что Онъ создалъ
 міръ по своей благодати и независливости, — изъ чего слѣ-
 дуетъ только, что Богъ вообще создалъ міръ и притомъ, по
 возможности наилучшій; но не слѣдуетъ, что надлежало соз-
 дать 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, нако-
 нецъ, 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 един-
 ство своей сущности раздробить въ пространственномъ внѣ-
 положеніи? Если Платонъ допускаетъ, что въ каждой отдѣль-
 ной идеѣ есть и небытіе, то это, однакожъ, есть нѣчто со-
 вѣмъ иное, чѣмъ небытіе матеріальнаго существованія; не-
 бытіе, имѣющее мѣсто въ идеяхъ, есть только ихъ различіе
между собою; напротивъ небытіе чувственныхъ явленій есть
 различіе идеи отъ явленія; небытіе идей восполняется взаимо-
 стороннимъ соотношеніемъ ихъ между собою, такъ что міръ
 идей, рассматриваемый какъ цѣлое, заключаетъ въ себѣ всю
 дѣйствительность и тѣмъ уничтожаетъ въ себѣ всякое не-
 бытіе; но небытіе чувственныхъ явленій есть существенное и

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 ὁσίας*; между тѣмъ слово *участіе* есть только метафорическое выраженіе, ничего необъясняющее, какъ замѣтитъ 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 предпринимать слѣдуетъ Аристотель.

Недостатокъ вывода явленій изъ идей самъ собою повелъ къ другому недостатку платоновой идеологии. При всемъ стремленіи Платона къ совершенному единству воззрѣнія, чрезъ всю систему его проходитъ элементъ *дуалистическій*, проходитъ непримиримое распадѣніе 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, видѣте, съ этимъ и явленіе не заключается безусловно

въ идеи, потому что именно то, что дѣлаетъ его *явлениемъ*, не выводится изъ идеи. Такимъ образомъ идеи, будучи причинами вещей, не входятъ, однакожъ въ вещи, но отдѣлены отъ нихъ, *χωριστά*, и составляютъ особый, вѣчный міръ первообразовъ, которому противопоставляется нашъ міръ, какъ міръ образовъ. Причина такого расщепленія между идеями 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 (внутрипробываніе) 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 рождается вопросъ, издавна уже предлагаемый: не признавалъ ли Платонъ и міръ, какъ произведеніе вѣчныхъ причинъ, вѣчнымъ, довременнымъ актомъ Бога? При верномъ взглядѣ на міроученіе Платона, какъ оно изложено въ его *Тимей*, можно думать, что онъ принимаетъ начало и послѣдовательное образованіе міра; онъ даже опредѣленно говорить, 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

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 обзорѣ, 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 Пифагорейцевъ, 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 чиселъ въ октавъ; взглядъ на звѣзды, какъ на безсмертныя небесныя существа; мнѣніе, что земля покоится въ средоточіи вселенной, которое въ послѣдствіи, при помощи гипотезы, образовалось въ систему Птолемея; сведеніе всѣхъ вещественныхъ фигуръ къ треугольнику, какъ простѣйшей формѣ поверхности; раз-

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 полумифической, 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.

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, *θυμός*. Что три эти силы не суть только различныя формы дѣятельности, но суть дѣйствительно различныя части, это доказываетъ Платонъ въ своей Республикѣ (IV. 436. В.) 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, частіе оно соответствуетъ 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 мнѣйскихъ философемъ, основываются на неясномъ разумнѣйшій понятіи о душѣ и объ отношеніи ея

къ тѣлу и разуму, и какъ они особенно выставляють 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 постулатами. Въ этой увѣренности онъ положилъ въ заключеніи ихъ мифъ о царствѣ смерти и преисподнемъ мірѣ, какъ бы историческую печать на умствованіи, 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 элементъ божественнаго откровенія, говоритъ о преисподнемъ мірѣ, о будущей наградѣ за добро и наказаніи за зло, совершенно въ духѣ народа; онъ рассказываетъ объ очистительномъ наказаніи въ аду, пользуется народнымъ повѣрьемъ о явленіи душъ въ видѣ тѣней на могилахъ; иногда рассказываетъ 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 *маіо*, т. е. въ природѣ чувственнаго міра.

Этика Платона, какъ онъ самъ говоритъ въ *Тимей* (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-

дователей, опредѣляется у Платона рѣшеніемъ вопроса о *верховномъ блазѣ*, 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, *καλοκαγαθόν*, 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-

точны низшіе роды познанія, потому что и въ практической жизни имъ соотвѣтствуютъ только низшія степени дѣятельности. А именно, изъ чувственного наблюденія, или такъ называемаго у Платона справедливаго мнѣнія, *δόξα*, проистекаетъ лишь безотчетная добродѣтель, выполняемая по привычкѣ и упражненію, *ἐξ ἔθους καὶ μελέτης*, безъ размысленія объ основаніяхъ дѣйствованія, *ἄνευ νόου*; всѣ обладающіе такою добродѣтелію, не исключая и знаменитѣйшихъ государственныхъ мужей древняго времени, добродѣтельны только по божественному предназначенію, *θεῖα μοῖρα*, т. е. случайно, и стоятъ не выше предсказателей и поэтовъ и вообще всѣхъ тѣхъ, которые доброе и прекрасное производятъ лишь по вдохновенію, *μαγία, ἐνθουσιασμός*. Вникающему размысленію, *διανοία*, хотя отвлеченному отъ чувственныхъ предметовъ въ частности, но все же движущемуся въ кругу чувственныхъ формъ, соотвѣтствуетъ дѣятельность, которая хотя и не чужда размысленія, но обращена къ удовлетворенію личныхъ, субъективныхъ интересовъ, — особенно ищетъ удовольствія, какъ блага. Такая добродѣтель, можно сказать, софистическая, поставляетъ преходящее на мѣсто постоянного, кажущееся на мѣсто дѣйствительности, цѣли относительная, которая обыкновенно приводятъ къ результатамъ противоположнымъ ожиданію, на мѣсто цѣли безусловной, всегда согласной съ самой собою. Только разумное, философское знаніе, *γνώσις, 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

даетъ Философіи объемъ гораздо обширѣйшій того, какому предоставляютъ ей обыкновенно; но 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.

Платоновое государство обыкновенно считаютъ такъ называемымъ идеаломъ, т. е. химерою, которая хотя придумана и гениальною головою, но все же не можетъ быть осуществлена между людьми. Но идеалъ не есть праздная и безземляная 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 отдѣлаться 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 впадалъ въ изложеніе отвлеченныхъ теорій; напротивъ, онъ понималъ дѣйствительность съ ея внутренней и существенной стороны.

Самый гениальный философ не может опередить своего времени; онъ только познаетъ и понимаетъ его по его истинному содержанию. Это сдѣлалъ и Платонъ: онъ стоитъ совершенно на почвѣ своего времени; и потому истинное содержание его «Республики» есть сущность греческой правды, есть государственная жизнь Грековъ, возвышенная на степенъ идеи; и на этой — то почвѣ идеаль его имѣетъ полную дѣйствительность. Но когда независимо отъ этого спрашиваютъ, возможно ли такое государство, какъ платоновъ, и есть ли оно наилучшее, — то самый этотъ вопросъ неправиленъ и неудаченъ, потому что имъ переносится платоновъ идеаль на чуждую ему почву. Въ такомъ случаѣ, платоновъ государство, безъ сомнѣнія, оказывается идеаломъ несогласнымъ съ эмпирическою дѣйствительностію; но это происходитъ уже не отъ его идеальности, а скорѣе отъ неумѣстности его приложения, или, если угодно, отъ недостаточности древней государственной жизни въ сравненіи съ новою. Связность личности составляла характеристическую черту гелленскаго 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 разумною строгостію выведенныя изъ идеи греческаго государства; но начала греческаго государства не примѣнимы къ общественнымъ требованіямъ иного времени и мѣста.

Основной характеръ платонova 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

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 индивидуумовъ. 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 индивидуумовъ. 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 полного 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-

чею управленію и распоряженію высшаго государственнаго вѣдомства. Индивидумъ долженъ ограничиться только тѣмъ счастьемъ, 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 составляетъ вѣдъ владычества боговъ-правителей, и бывъ представлено 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 цѣлю 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 уравниваться съ Добромъ, а можетъ только уподобляться Ему, и что все происходящее и преходящее можетъ участвовать въ неизмѣнномъ бытіи идей лишь мимоходомъ.

Платонъ довольно часто говорить 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 Пифагореизму соотвѣтствуетъ въ древне-восточной Философіи ученіе Лао-цзы, и сократовой Философіи — правоученіе Кхунъ-цзы, такъ начатки Платонизма видимъ въ Сан-хин-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, prakṛti, съ другой — вѣчное ей начало, міровой духъ, puruṣa, 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 посредствующий 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

несовершенствъ; и въ Санкин-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 познания и т. д. Тоже находимъ и у Капила; и у него вселенная, соответственно 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 оболочки и тѣла; познание 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 Санкин-Нирисвара въ ученіи о душѣ: у Платона и Капила душа является на землѣ въ слѣдствіе отпаденія отъ первоначальнаго состоянія, соединяется здѣсь не только съ тѣломъ, но и съ полудуховною, подобно тѣлу смертнѣю, составною частію; въ земномъ бытіи находится въ состояніи стѣсненія и униженія, страдаетъ по различнымъ тѣламъ, чрезъ двѣ низшія ступени познания 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 Капила, гдѣ приняты два противоположныя, но равно вѣчныя начала, —

матерія и духъ. — Но при всемъ этомъ сходствѣ двухъ учений, принадлежащихъ различнымъ періодамъ жизни человечества, 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 приобрѣтеніе 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 Капила 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 независимости или благодати творитъ міръ, чтобы и тварей сдѣлать участниками въ божественномъ Добрѣ. Назначеніе человеческой души у Капила 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, приобрѣтаемое борьбою съ чувственной природою и наконецъ свобода отъ стѣснительнаго ея вліянія и полное блаженство въ небесныхъ сферахъ. Главный вопросъ Санкіи—Нирисвара состоитъ въ томъ,

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 Платонъ, — надобно отличать разумное мышленіе отъ чув-

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

ственного наблюденія, *ἕτερον δὲ ἐστὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν* (Mag. Moral. I. 34). Чувственное наблюденіе, *αἰσθησις*, занимается частнымъ, *τὸ καθ' ἕκαστον*, а разумное мышленіе, *διάνοια*, *νῆς*, 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. мыслить общую сущность, *τὸ τί ἦν εἶναι* бытія, общія причины и основанія существующаго и познаваемаго¹⁾. Результатъ чувственного 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 посредственное, т. е. выведенное и доказанное, *τὸ γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν*. (Nic. VI. b.). Мнѣнія, а слѣдовательно и опытное познаніе, столько же зыбки и переменчивы, какъ и самыя предметы чувственного 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 послыкамъ, ис-

¹⁾ Mag. Moral. I. 34. *ὁ δὲ νῆς ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν οὐρανῶν.*

тисимъ 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 самихъ этихъ началъ, знаніе, которое не опирается на какихъ-либо еще высшихъ носылкахъ, 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, *ἀμεγα*, высочайшихъ началъ. Итакъ Философія прежде всего есть это непосредственное знаніе началъ, и какъ такое знаніе, она можетъ быть названа *первою Философією*, *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 Философією*, *δεύτερα φιλοσοφία* (Физикою). — Если же въ Философίи надобно отличать двѣ эти части, то съ чего должно начинать самое изложеніе ея, — съ Философίи ли *первой*, или *второй*, съ высочайшихъ ли началъ всего дѣй-

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 приема: *доводъ*, *ἀπόδειξις*, и *наведение*, *ἐπαγωγή*. Когда мысль, выступая отъ общихъ началъ, какъ необходимыхъ большихъ 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. post. I. 4), или развитіе и доказательство частнаго изъ общаго. Напротивъ того, выводъ всеобщаго изъ частнаго есть *наведение*, *ἔστι δὲ ἐπαγωγή ἡ ἀπὸ τῶν καὶ ἑκάστου ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος* (Topic. I. 12), и потому для него требуется обстоятельное познаніе частнаго, и слѣдовательно наблюденіе, какъ единственный способъ познанія частныхъ. Правда, что частное не можетъ быть познано во всей его безконечной полнотѣ; но для наведенія достаточно, если оно начинается свой ходъ и отъ предметовъ ближайшихъ къ намъ и общензвѣстныхъ, *ἐξ ἐνδόξων*, потому что и во всякомъ частномъ содержится уже всеобщее, хотя конкретное, еще неразрѣшенное отъ него; извлечь же и развитъ это всеобщее легко можно чрезъ всестороннее взвѣшиваніе, *ἀπορία*, частныхъ и умозаключеніе отъ нихъ къ общимъ положеніямъ. — Теперь, общее, отъ котораго выступаетъ доводъ, *само-по-себѣ*, по своей природѣ, имѣетъ большую довѣрность, чѣмъ частное; на-

чало, какъ непосредственно извѣстное, достовѣрнѣе того, что изъ него слѣдуетъ; а потому казалось бы, что и изложение Философiи 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 наблюденiю⁹⁾. Это потому, что наше мышленiе вообще начинается чувственнымъ наблюденiемъ, обращеннымъ къ частному; чистое же мышленiе, непосредственно созерцающее всеобщiя начала, первоначально существуетъ только въ возможности, какъ расположенность, или способность къ дѣйствительному знанiю, и развивается только со временемъ, въ слѣдствiе развитiя низшей степени познанiя. Такимъ образомъ знанiе высочайшихъ, непосредственно извѣстныхъ началъ предполагаетъ собой опытное познанiе, какъ неизбежное условiе его дѣйствительности. А изъ этого открывается, что если *первая* Философiя сама-по-себѣ предшествуетъ Философiи *второй*, то въ самомъ изложенiи не должно слѣдовать такому порядку; напротивъ сперва надо, посредствомъ наведенiя, указать въ дѣйствительныхъ вещахъ начала, какъ всеобщее въ частномъ, и это частное объяснить ими научно; а за тѣмъ уже перейти къ частному мышленiю самихъ началъ, т. е. къ Философiи *первой*. Такой ходъ философствованiя тѣмъ естественнѣе, что между умозрѣнiемъ

⁹⁾ Anal. post. I. 2. 74. b. 33: *πρότερον δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερον διήκει· ἢ γὰρ ταύτων πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον ἔδδ' γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγου δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερον καὶ γνωριμώτερον τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθητικῆς, ἀπλοῦς δὲ πρότερον καὶ γνωριμώτερον τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρώτατά μιν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἑκαστά.*

и опытом путь непроходимой бездны; напротивъ, опытное познание, начиная отъ наблюдений ближайшихъ къ намъ, самыхъ обыкновенныхъ предметовъ, *τὸ ἀπὸ ἐκεί τοῦ κοινού*, нечувствительно, путемъ наведенія, переходитъ въ научное знание, въ развитіе общихъ началъ. Но самый ближайшій предметъ для человѣческаго познанія, представляющійся наблюдению, 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 известной формы на мѣсто ея отрицанія; потому что пропелодитъ, или измѣняется что-либо тогда, когда получаетъ форму, которой прежде лишено было. Такимъ образомъ, первую глав-

вою противоположностію въ природѣ представляется намъ противоположность *формы*, *μορφή*, *εἶδος*, *λόγος*, и *лишенія*, *στέρησις*. Но эта противоположность, сама — по — себѣ, еще не даетъ достаточнаго начала для познанія природы; формы 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 приходящее къ двумъ первымъ, какъ безразличное основаніе обоихъ, есть *матерія* (*ὑλη*). Когда матерія опредѣляется формой, то происходитъ дѣйствительный предметъ природы; когда же мыслить 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, приходитъ форма, то матерія, мыслимая и сама-по-себѣ, въ состояніи лишенія, не будучи дѣйствительнымъ предметомъ, не есть однакожъ совершенно не существующее (*οὐ ὂν*); 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

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 понятие сущности (*λόγος τῆς ἑσίας*), есть чистое понятие. Но такая чистая форма, какъ и матерія безъ всякой формы, не существуетъ въ сферѣ опредѣленнаго бытія: всякое опредѣленное бытіе, каждая единичная субстанція (*ἑσία*), 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. понятие (*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 ἑσία*) не есть видовое или родовое понятіе (которое состав-

ляетъ второстепенную субстанцію, *δευτέρα ὅσ(α)*, но есть единичное, определенное существо (*τόδε τι*), какъ совокупность вещества и формы.

Но какъ скоро всякое существо природы, всякая субстанція, есть совокупность матеріи и формы, есть дѣятельность, 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* (*κίνησις, 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 не произошло вполне. Дѣятельность

перваго рода есть *энергія* (*ἐνέργεια*), т. е. дѣятельность соверщенная, на самомъ дѣлѣ (*ἔργον*) 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 *энтелехією* (*ἐντελέχεια*) ⁷⁾. Движеніе, какъ энтелехія, есть нѣчто среднее между возможнымъ и дѣйствительнымъ бытіемъ, есть возможность, стремящаяся къ дѣйствительности, и дѣйствительность, еще связанная съ возможностью, 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* (*ύλη*), или *материальная*

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 цѣли.

причина (αἰτιον ἐξ ἑ); *форма* (εἶδος), или *формальная причина* (λόγος τῆς ὁσίας); *причина движущая* (κινῶν, αἰτιον ὑφ' ἧ), и *цѣль* (τέλος), или *конечная причина* (в ἐνεαх).

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 преобразование вещества въ форму, есть самая же форма, или сущность вещи. Матерія, какъ возможность, конечно, предшествуетъ формѣ известной вещи, но и самой возможности должна уже предшествовать известная 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 самое 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-

ставляютъ одно, и различаются лишь въ чувственномъ явленіи. Но чувственное начало, матерія, не можетъ быть сведена къ этому единству; она есть начало чувственного 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 καὶ αὐτήν*. 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 уразумѣаема 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 (*συμβεβηκός, τὸ ἀπὸ τύχης*), т. е. того, что является ни по необходимости (*ἐκ' ἀνάγκης*), ни по обыкновенному правилу (*ἐκ' ἐπὶ τὸ πολλόν*). Съ другой стороны, матерія, будучи субстратомъ всякаго явленія, есть основаніе

естественной необходимости (*ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον*), потому что осуществление формы въ вещахъ связано съ матерією и не можетъ простирается 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 (*ἐ' γίγνεται ὅτε ἡ ὕλη ὄντε τὸ εἶδος, πάν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπὸ τινός*. 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; явче 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 значить, 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 *στέρσις*, 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.

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 определенной цѣли, то и жизнь природы должна быть дѣятельностію, *сообразною съ цѣлю*. И въ самомъ дѣлѣ, природа ничего не производитъ на удачу (*videtur quod eorum quae dicuntur a natura non fiat a fine*. De Coel. II. 8). Во всѣхъ своихъ явленіяхъ она имѣетъ въ виду возможно бодшее развитіе формы, или сущности каждой вещи, хотя въ художественномъ своемъ творчествѣ она дѣйствуетъ безсознательно, слѣдуя движителю, котораго не знаетъ. Приводить къ сознанію цѣлесообразности природы есть главная задача ученаго естествоислѣдованія. Впрочемъ, сообразность съ цѣлю, къ которой стремится природа, не всегда ея 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 дѣли всякому порознь явленію природы.

Отъ сопротивленія, какое матерія оказываетъ формѣ, происходятъ *непормальныя явленія* природы (*teratologica*), или уроды. Всѣ такого рода явленія суть неудачи природы въ начатой ея дѣятельности, или недостатки (*anomaliae*).

или излишество членовъ (*περιστοιμίαι*) въ образуемой вещи, суть промахи относительно дѣли, которую преслѣдуетъ природа въ своей дѣятельности, и случаются всякій разъ, когда форма не можетъ вполне овладѣть матерією. Цѣль и средоточіе земной природы выражается въ осуществленной формѣ, въ человѣкѣ, и притомъ — мужчино. Все прочее въ мірѣ есть какъ бы неудавшаяся попытка природы произвести человека — мужчину. Такимъ образомъ, это уже есть родъ уродства, когда дитя не похоже на отца, или свойства тѣла не соответствуютъ свойствамъ души; даже рожденіе дитяти женскаго пола есть только менѣе значительная степень уродства, и происходитъ отъ того, что рождающій мужчина, какъ образующее начало, не имѣлъ въ себѣ достаточной силы. И всѣ животныя, въ сравненіи съ человекомъ, карлоподобны (*καρλόειδη*); 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 произвести 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 цѣлю, 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 действительному, но есть процессъ постепеннаго, цѣлесообразнаго преобразования 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.

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 беспрестанно 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 τῆ 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-

нія. Но какъ скоро во вселенной есть тѣло, движущееся кругообразно, то необходимо должно быть и покоящееся средоточіе, около котораго оно движется; кромѣ того, между окружностію и средоточіемъ круговаго движенія прямолинейное движеніе имѣеть 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 эфиръ, 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,

какъ два прежніе элемента; — вода участвуетъ въ свойства земли, а воздухъ — въ свойства огня; и потому вода холодна, а воздухъ теплъ. Посредствомъ этихъ свойствъ, частию противоположныхъ, частию 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, соикнутый въ себѣ кругъ появленія и прехожденія, который части непрестанно преобразуются изъ одной формы въ другую, но при этомъ непрестанномъ преобразованіи своего вида неизмѣнно сохраняютъ законъ и форму своего измѣненія. Пятый элементъ, эфиръ, не имѣетъ въ себѣ никакихъ противоположныхъ качествъ; онъ ни легокъ, ни тяжелъ, потому что въ круговомъ его движеніи нѣтъ противоположныхъ направлений, какъ въ прямолинейномъ, и потому ему не свойственно ни появленіе, ни прохождение, ни измѣненіе, или возрастаніе, такъ-какъ всякая подобнаго рода перемѣна происходитъ въ слѣдствіе противоположности. Оттого эфиръ, хотя въ известномъ 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 (*θεῖον τῶν καλεμένων στοιχείων*. De gener. anim. II. 3).

Такимъ отношеніемъ эфиръ къ стихіямъ и стихіямъ между собою опредѣляется порядокъ міроустройства. Такъ-какъ каждое изъ этихъ различныхъ тѣлъ имѣетъ свое определенное 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-

чій своєго 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 равномерно тяготеютъ 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 нисхождение отъ совершеннѣйшаго къ мѣнѣе совершенному.

Въ этомъ нисходящемъ чинѣ сферъ высшія относятся къ низшимъ, какъ форма къ матеріи, т. е. высшія суть дѣйствующее, а низшія — подлежащее дѣйствию, 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 отлчнаго отъ себя, вѣчнаго движителя. Даже эле-

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, — эфиръ, 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 стійхъ 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, *πρώτος 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, сирава, (съ запада); его сущность превосходитъ 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-

вѣющею 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 θεϊότατα τῶν φαινόμενων, которые чужды измѣняемости и страданія и достигли наилучшей цѣли. Наконецъ на землѣ, хотя нѣтъ вѣчнаго бытія, однако самый рядъ ея явленій непрерывенъ, 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 окружающей 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, ψυχή. Душа есть первая энтелехія, т. е. начальный источникъ жизни органическаго тѣла⁸⁾, или точнѣе, она есть начало тѣла въ трехъ возможныхъ отношеніяхъ,—какъ форма, или субстанція, οὐσία,

⁸⁾ De anim. II. 1. ἐκ δὲ τῆ κοινῆς ἐπὶ πάσης ψυχῆς θεὸς λέγειν, ἐκ δὲ ἐντελέχειας ἢ πρώτης οὐσίας φυσικῆς οὐρανικῆς.

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, — эфирное вещество; но самая душа не есть вещество; напротивъ, она есть только идеальное единство и источникъ жизненной дѣятельности. Характеръ каждаго органическаго тѣла обуславливается 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 происходятъ 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 τῆ γενέσεως*, 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 известномъ смыслѣ, воодушевлено и живо: такъ воздухъ имѣетъ свою жизнь, свое происхожденіе и прехожденіе; землѣ можно приписать юность и старость, но не во всѣхъ частяхъ вдружъ,

а попеременно, въ такой, или другой ея части; даже море, какъ цѣлое, есть родъ органическаго отдѣленія, *περίτομα*, 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 то же, какъ начало, ихъ организирующее, которое и по развитіи ихъ организациі 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*, *ψυχή θρεπτική*, *ощущающая*, *ψ. αἰσθητική* и *разумная* *ψ. διανοητική*. 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 (*ζῷα*), но суть существа живыя, *ζῷατα*. Они имѣютъ душу, но только *питательную*, которой отравленія состоятъ въ питаніи организма и въ размноженіи рода. Произвольное движеніе и ощущеніе имъ не свойственно; нѣтъ у нихъ и центра, *μεσότης*, жизни недѣлимой, нѣтъ—какъ большая часть изъ нихъ продолжаютъ свою жизнь,

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 индивидуамъ, и въ этомъ раздѣленіи относятся между собою, какъ движущая причина (или форма) и матерія: женское сѣмя сообщаетъ для зародыша тѣло, а мужское — душу. — Между самыми животными нельзя опять не различать нѣсколькихъ степеней по большому или меньшему развитію въ нихъ совершенства.

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

природою, онъ есть имманентная цѣль ея, потому что все являющееся 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^{*)}; 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 мѣстѣ 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-

*) De anim. II. 2. *δοκεῖ μὴτ' ἔναι σάματος εἶναι μὴτε σάμα τι ἢ*

ской душѣ то же, что у растений; равнымъ образомъ, отправление способности ощущенія, какъ и у животныхъ, есть *чувственное наблюдение*, αἰσθησις. 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 чувственного 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 прилжествуетъ только человѣку, потому что только онъ имѣетъ волю. Изъ воображенія происходитъ также *пожеланіе*, ὀρεξις, которое служитъ основаніемъ *произвольнаго движенія*, потому что представленіе лишь предметовъ, достойныхъ пожеланія, приводитъ въ движеніе способность пожеланій. Наконецъ, всѣ эти отправления завершаются *разумомъ*, νῦς. По своей всеобщей сущности, онъ есть безусловный разумъ, и потому-то онъ можетъ въ своемъ мышленіи овладѣвать вещами; онъ тождествененъ 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 αἰσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν ἰδιῶν ὅντων τῆς ὕλης.

¹¹⁾ Rhet. 1370. a, 28. ἡ φαντασία ἐστὶ αἰσθησις τις ἀσθενής.

ходить отъ несовершеннаго бытія къ совершенному; слѣдательно 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*, *νῦς παθητικός*, который *всегда бываетъ* и разумъ *дѣятельный*, *νῦς ποιητικός*, который *все производитъ*. — Страдательный разумъ находится въ связи съ чувственными представленіями, и состоитъ въ приѣмлемости 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 возможностью 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

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 εἶδους*. 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 возможностью 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 рождается желаніе, *ἐπιθυμία*, предмета, или нежеланіе. Подобнымъ образомъ и въ страдательномъ разумѣ не только происходитъ познаніе вещей, но и подъ вліяніемъ сужденія о ихъ достоинствахъ возникаетъ *воля*, *βύλησις*, или начало дѣятельное, опредѣляемое разумомъ, какъ чувственное пожеланіе есть начало дѣятельности, опредѣляемое представ-

леніями¹²⁾. Поэтому и дѣятельный разумъ, или духъ, дѣятельно опредѣляющій собою какъ познаніе, такъ и волю, и самъ есть духъ, или разумъ *теоретическій*, *θεωρητικός ὁ νῦν*, и *практический*, *πρακτικός*. Въ своей теоретической дѣятельности онъ направляетъ познаніе къ необходимому, само-по-себѣ истинному, и производитъ такимъ образомъ науку; а какъ духъ практический, онъ направляетъ волю къ безусловно-доброму, и потому ведетъ ее къ нравственности.

Изъ взаимнаго отношенія отправленій душевной жизни открывается, что всѣ они составляютъ непрерывную цѣль 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 многообразна.

Но при этомъ единствѣ душевной жизни, дѣятельный

¹²⁾ De anim. l. 9. *ὅτι τοῦ θεωρητικῆς ἢ πρακτικῆς γίνεται καὶ ἐν τῇ αἰσυχῇ ἢ ἐκιδύρῃ.*

разумъ, хотя чрезъ посредство страдательнаго разума и имѣетъ отношеніе къ прочимъ отправленіямъ души, однако, какъ энтелехія самого себя, не есть форма развитія общаго нематеріальнаго начала, но есть особенное и новое начало, привходящее извне¹³⁾, и есть божественное въ человѣкѣ¹⁴⁾; 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 значить, 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 бессмертно. Слѣдовательно только одна часть души, дѣятельный разумъ, бессмертенъ и вѣченъ¹⁵⁾. 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 добродѣтели¹⁶⁾. И эту возможность, это основаніе и предрасположеніе нравственности, дѣйствительно,

¹³⁾ De gener. anim. II. 3. τὸν γὰρ μόνον θιγόμενον ἐπιστρέφει.

¹⁴⁾ Ibid. καὶ θεῶν εἶναι μόνον.

¹⁵⁾ Ibid. τὸτο μόνον (γὰρ ποιητικὸς) ἀθάνατον καὶ αἰδίων.

¹⁶⁾ Met. Met. II. 7: διὰ χάριν πρὸς τὸ καλὸν ὁρμηὴν ἄλλαν τινὰ πρᾶτον ἐγγίνεσθαι, ὃ καὶ γίνεται.

составляют известнаго рода естественныя свойства, *φυσικαὶ ἐξέεις*, известныя побужденія и склонности, *ὀρμαὶ*, которыя предшествуют 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, *μετρίτης παθητικὸς*, 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 κυρίᾳ ἀρετῇ*. Естественныя склонности принадлежатъ не только дѣтямъ, но и животнымъ¹⁷⁾, 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 привходитъ 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, — психологическій 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 оскобачія руководствоваться чувственнымъ пожеланіемъ. Итакъ, нравственная дѣятельность состоитъ изъ элемента естественнаго, изъ возбужденія, какъ *materiā*, и изъ разумнаго, — изъ разумной мысли, какъ

¹⁷⁾ Eth. Nic. VI. 13. καὶ γὰρ παῖδες καὶ θηρία αἱ φυσικαὶ ἐπαρετηροῦνται.

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, *ἔξις*, воли, есть навыкъ, *ἔθος*, приобретаемый свободною дѣятельностію, преобразование свободной рѣшимости къ добру въ неизмѣнный характеръ. Добродѣтели только тотъ, кто свободно, но въ то же время твердо и неизменно дѣйствуетъ въ подчиненіи чувственныхъ наклонностей разуму¹⁵⁾. 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 середина между излишествомъ и недостаткомъ. Поэтому, и совершенство нравственной дѣятельности состоитъ въ томъ, что она занимаетъ середину,

¹⁵⁾ Polit. II. 3. ἐν βεβαιότητι καὶ ἀμετακινήτῳ λόγῳ πράττει.

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 арифметическая, 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 мыслию, *ορθός λόγος*, какъ формою нравственнаго дѣйствованія, правильнымъ сужденіемъ здравомыслящаго человѣка, *φρόνιμος*. Итакъ, добродѣтель есть свободною рѣшимостію приобретаемый 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' ὅπως δεῖ, καὶ πρὸς τίς, καὶ δι' ὧν δεῖ, καὶ ἅς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς.

²⁰⁾ Eth. Nic. II. 6. ἵκανον ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι προαίρεσιν, ἐν μεσότητι ὕστατα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένη λόγῳ καὶ ἅς αὖ ὁ φρόνιμος ὁρίσσειεν.

вѣческое, достигаемое практическою дѣятельностію, *πραξι-
χόν ἀγαθόν*. Это благо вообще называютъ счастіемъ, *εὐδαι-
μονία*; но въ чемъ состоитъ счастье, — это вопросъ спорный.
Прежде всего ставятъ счастье въ благахъ тѣлесныхъ и
внѣшнихъ, каковы: здоровье, красота, благородное происхож-
деніе, 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 мно-
гихъ они бываютъ источникомъ зла; слѣдовательно сами-
по-себѣ еще не составляютъ счастья. Но съ другой стороны,
нельзя быть вполнѣ счастливымъ безъ всякихъ тѣлесныхъ и
внѣшнихъ благъ; они суть средства, безъ которыхъ, во мно-
гихъ отношеніяхъ, невозможно обойтись; безъ здоровья, бо-
гатства, силы, многого 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: такъ, не въ удовольствіи ли
заключается счастье, какъ высшее благо, или цѣль? Удоволь-
ствіе 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 дѣятель-
ностію, 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 ду-
малъ Антисценъ; напротивъ, оно приводитъ къ добру и само
есть добро, потому что поддерживаетъ полную дѣятельность ²²⁾,

²¹⁾ Eth. Nic. X. 4. *τέλειος δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή.*

²²⁾ Ibid. 5. *συνανέχει τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή.*

и служить 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 счастье, 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 счастье животнаго, но не составляетъ счастья собственно-человѣческаго. Человѣческое счастье должно выражать совершенство разума, и какъ разумнѣе, по своей сущности, есть дѣятельность, то и счастье 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. Следовательно и истинное человѣческое благо или счастье заключается въ полной нравственной дѣятельности души, въ добродѣтели ²³⁾. 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. I. 6. τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται καὶ ἀρετήν.

ятельности находить свое удовлетвореніе, а потому и истинно-человѣческое, или разумное удовольствіе; и какъ это удовлетвореніе происходитъ только отъ полного 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 челоуѣческаго счастья, какъ необходимое средство полной дѣятельности; но такъ-какъ внѣшнія блага суть только средства добродѣтельной дѣятельности, то добродѣтельный во всякое время готовъ жертвовать ими, даже самую жизнь, 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 челоуѣка, воля женщины и дитяти отлична отъ воли зрѣлаго мужа; а потому и нравственная дѣятельность и нравственное назначеніе у различныхъ индивидуумовъ различны. Притомъ, не только у каждаго индивидуума 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 челоуѣкъ безпрестанно вступаетъ въ новыя положенія, въ которыхъ практической разумъ долженъ опредѣлять надлежащую

мѣру дѣйствованія сообразно съ обстоятельствами, то и область частныхъ добродѣтелей нельзя ограничить какимъ-либо определеннымъ числомъ. Наконецъ, въ самой добродѣтели, независимо отъ вѣншихъ отношеній человека, можно различать двѣ стороны: подчиненіе неразумныхъ стремленій души разуму, и опредѣленіе ихъ разумомъ; поэтому и добродѣтели бываютъ двухъ родовъ: умственные, *διανοητικαί*, и нравственные, *ἠθικαί*, хотя впрочемъ тѣ и другія суть только составныя части добродѣтели вообще. Нравственные добродѣтели состоятъ въ правильномъ отношеніи неразумной части души, ея пожеланій, къ разуму, въ ея готовности подчиняться ему, а умственные — въ способности разума направлять пожеланія души къ добру. Къ умственнымъ добродѣтелямъ относятся: разумъ, *νῦς*, 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 должное²⁴⁾, 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. *ἵστί δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ, δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστος ἔχουσιν.*

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

Цѣль государства, какъ и вообще человѣческой дѣятельности, есть счастье, а существенную долю счастья, которой все прочія подчинены частью какъ непосредственное слѣдствіе, частью какъ средство, составляетъ добродѣтель. Къ этой-то цѣли приводить 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-безпрепятственному развитію общественной нравственности. Такъ какъ нравственность есть характеръ, который, хотя свободно, но лишь мало-по-малу вырабатывается упражненіемъ и навыкомъ, то въ нравственномъ развитіи индивидуума многое зависитъ и отъ вѣншихъ 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 наиболее содѣйствуетъ образованію нравственнаго характера. Съ другой стороны, хотя полное счастье человѣка заключается въ его добродѣтели, однакожъ добродѣтельный, при крайней бѣдности, пользуется лишь неполнымъ счастьемъ; 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

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

Какъ велико счастье человѣка, доставляемое добродѣтельною жизнью, особенно въ государствѣ, гдѣ представляется наиболѣе возможности и средствъ къ полному развитію нравственной дѣятельности, однако для нашего духа есть еще нѣчто болѣе возжеланное, чѣмъ это счастье. Въ нравственной жизни выражается дѣятельность нашего практическаго разума, который, опредѣляя мѣру дѣйствіемъ воли, посредствомъ ея обращается къ внѣшнему невольному предмету; кругъ этой дѣятельности составляютъ добродѣтели нравственныя (*ἡθικαί*). Но духъ, какъ теоретическій разумъ, имѣетъ еще въ самомъ себѣ совершенно безителственное бытіе; въ немъ онъ существуетъ, какъ чистое мышленіе, и потому безусловно дѣятельное, независимое отъ чувственной опредѣляемости; и оттого содержаніе его составляютъ чистыя, въ самихъ себѣ истинныя мысли, которыхъ полное раскрытіе мы называемъ добродѣтелями умственными (*θεωρητικά*). Теперь, жизнь духа въ чистомъ мышленіи наиболѣе соответствуетъ внутренней его сущности; и потому наиболѣе удовлетворяетъ его и доставляетъ самое чистое удовольствіе. Итакъ, кромѣ счастья, которое человѣкъ изъ нравственныхъ добродѣтелей почерпаетъ въ гражданскомъ обществѣ, устроенномъ по требованіямъ правды, есть еще другое счастье, въ которомъ онъ довабѣтъ 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 вѣчныхъ началъ всякой истины. Совершительная дѣятельность несравненно превосходитъ практиче-

ской; эта послѣдняя служить средствомъ для первой. Въ умственномъ созерцаніи человѣкъ находитъ для себя болѣе чистое и вѣрное удовлетвореніе, чѣмъ въ жизни практической; въ нравственно — общественной сферѣ, его счастье, завися и отъ внѣшнихъ обстоятельствъ, всегда болѣе или менѣе зыбко, и потому его можно назвать лишь *человѣческимъ* счастьемъ; между тѣмъ какъ счастье, заключающееся въ умственномъ созерцаніи, есть счастье *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 умозозерцаніе есть божественная жизнь въ человѣкѣ, есть божественное блаженство, и слѣдовательно высочайшее благо для человѣка.

Поставляя высочайшее благо человѣка въ умозозерцаніи, мы должны теперь точнѣе опредѣлить его содержаніе; но содержаніемъ этниъ 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 происшедшее, однакожъ и она основывается опять на предположеніи; потому что и относительно возможнаго умственъ вопросъ: *почему* это возможно? Но то, что слу-

жизнь 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 собою 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 соикутое 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 κινεῖν ἀκίνητον*. Итакъ бытіе вообще есть троякое: движимое, но не движущее — матерія; движущее и движимое — природа; а наконецъ, движущее, но недвижимое — Богъ.

Какъ же должно понимать движителя, который, однакожъ, самъ недвижимъ? Безъ сомнѣнiя, какъ *цѣль*; потому что всякое движенiе въ природѣ опредѣлится *цѣлю*, а въ такомъ случаѣ *цѣль* есть и причина движенiя, а слѣдовательно движущее, хотя само въ себѣ недвижимое. Итакъ, первый движитель природы, Богъ, есть ее высочайшая *цѣль*. — Такимъ образомъ, изъ четырехъ всеобщихъ причинъ, находящихся въ области природы, законы именно: матерiя, форма, дѣйствiе и *цѣль*, три послѣднiя входятъ и въ опредѣленiе понятiя безусловнаго Начала мiра. Что это Начало, какъ первый движитель, есть вмѣстѣ дѣйствiе и *цѣль*, — это сей-часъ доказано; но оно должно быть также и *формой*, потому что оно есть чистая энергiя; оно не можетъ быть только матерiей, потому что, будучи чистою дѣйствительностiю, оно не предполагаетъ собой никакой возможности. Если же верховное Начало мiра надобно понимать, какъ форму, то слѣдуетъ опредѣлить, что это за форма? Или, что тоже, надобно показать, что есть само въ себѣ то Начало, которое относительно вселенной есть дѣйствующая причина и *цѣль*?

Во всѣхъ дѣйствительныхъ предметахъ мышленiе различаетъ качества ихъ отъ того, что положено въ ихъ основанiи и что содержитъ въ себѣ эти качества. То, что положено въ основанiи, есть существующее въ нихъ самостоятельно, или субстанцiя, *οὐσία*, между тѣмъ какъ качества не имѣютъ никакого самостоятельнаго бытiя и существуютъ только въ субстанцiи. Въ вещахъ природы — субстанцiею прежде всего можно бы назвать матерiю, потому что она есть постоянная ихъ основа; не какъ матерiя выражаетъ только возможность вещей, и потому содержитъ въ себѣ столько же небытiе ихъ, какъ и бытiе, то и не можетъ быть ихъ субстанцiею. Съ большею справедливостiю можно видѣть субстанцiю въ формѣ ве-

идей, — во первых потому, что она вообще составляет ихъ действительность, вторыхъ потому, что вещь есть въ такой только мѣрѣ, въ какой она есть нѣчто определенное; какъ скоро въ ней измѣняется этотъ определенный способъ существованія, то прекращается и бытіе ея; и происходитъ другая вещь; поэтому субстанція вещей заключается въ определенномъ ихъ существованіи или *сущности*; а сущность ихъ есть форма. Но и однѣ формы вещей (будь это математическія формы пифагорейцевъ, или платоновы идеи) признавать 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 переходитъ 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 переходящія — 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 указанныхъ 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

тая субстанція, которая не подходит подъ вышеизложеннаго понятіе субстанціи, какъ единства матеріи и формы, но есть чистая, въ себѣ дѣйствительная форма, *τὸ τί ἦν εἶναι πρό- τος*. — 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 мыслить и его матерію, равно какъ чувственное наблюденіе не можетъ воспринимать чисто — тѣ-

чистую 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*, *νῆς*.

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 самодвиженіе, или жизни, тѣмъ непосредственнѣе присутствуетъ въ нихъ Духъ; самымъ близкимъ образомъ Онъ присущъ въ высочайшихъ небесныхъ сферахъ, которыя, будучи первымъ движимымъ, непосредственно опредѣляются первымъ двигателемъ; 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.

Такая — какъ Духъ, будучи чисткою формою, чужда матеріи, *ὅτι οὐκ ἔστιν ἰσχυρὸν*, 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 имѣеть частей и протяженія, и слѣдовательно въ простирательства. Какъ вѣчная *ἐκτελέχεια*, или совершенная энергія, исключаяющая всякую возможность существовать иначе, нежели какъ существуетъ, Онъ, хотя всегда дѣйствуетъ, однако дѣйствуетъ однимъ и тѣмъ же образомъ, и слѣдовательно неизмѣнимъ; и оттого, хотя Онъ и есть первый движитель, но самъ недвижимъ. Какимъ же образомъ производитъ Онъ движеніе, будучи самъ недвижимъ? Онъ есть существо вождельнейшее, послѣдняя *τέλος* всего; но въ вождельному 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, *ποιητική*, ни практическая, *πρακτική*, дѣятельность, такъ — какъ та и другая имѣютъ свою цѣль въ себѣ, чего нельзя сказать о высочайшемъ Существомъ, которое само есть безусловная цѣль. Если и въ мышленіи надобно различать состояніе возможности отъ состоянія дѣйствительности, способность мыслить отъ дѣйствительнаго мышленія, то въ верховному Духу нельзя приложить такого различія, потому что въ немъ нѣтъ такой возможности, которая не была бы дѣйствительностію; и оттого сущность Его состоитъ въ безусловна — полной дѣятельности, — въ непрестанномъ, неутомимомъ созерцаніи. Такая непрестанная дѣятельность мысленія есть вѣчная жизнь. (*ἡ τοῦ τοῦ ἀκέραιου ζῆσις αἰδώς*) и источникъ жизни. Въ чемъ же состоитъ созерцаніе этого

мысли? Вожное мышление получает свое достоинство от мыслимого содержания; но божественное мышление не может заимствовать его извне, и может имѣть своимъ содержаніемъ только наилучшее; а это наилучшее есть Оно само. И потому Духъ, какъ вѣчная мысль, мыслить самого себя, и Его мышление есть мысль мысли ²⁵⁾. Такимъ образомъ въ божественномъ мышленіи мышление и предметъ его безусловно тождественны, *τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοημένον*. Это неизмѣнное пребываніе мысли въ самой себѣ, это нераздѣльное единство мыслящаго и мыслимаго есть безусловное блаженство Бога, *ζωὴ ἀφύσθη καὶ αἰδίας*.

Человѣкъ, — какъ уже сказано, — счастливъ уже своею нравственною жизнью; но высочайшаго счастія достигаетъ онъ въ мудрости, когда, созидая науку, восходитъ къ высочайшимъ ея началамъ, и такимъ образомъ въ чистомъ созерцаніи возмывается къ мыслямъ о самомъ вѣчномъ мышленіи; тогда 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, *ύλη*, Аристотеля, какъ начало всего конечнаго и измѣняющагося, совершенно соотвѣтствуетъ

²⁵⁾ Met. XII. 9. *ὅτι αἱ ἐν τῷ Ἀριστοτέλει τῇ νόησει· αὐτὸν ἀρα νοεῖ, ὥστε ἐν τῷ πρῶτῳ, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τῇ νόησει νοησάτω νόησις.*

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 при-сущи 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 cadaго, 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 идеологию 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

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 непременно чѣмъ—либо эмпирическимъ, фактическимъ. Мышленіе, бывшее у Платона созерцательнымъ, у Аристотеля дѣлается положительнымъ; непосредственное умозерцаніе перваго становится у послѣдняго рефлексомъ и понятіемъ. Оттого, мифическіе 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 изобретатель не только Логикѣ, но и Естественной Исторіи, Бытвой Психологіи, Естественнаго Права; этимъ же направленіемъ объясняется преобладающая въ немъ склонность 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, какъ его *Политика* — первая критическая Исторія различныхъ формъ государства и общественныхъ постановленій. Какъ въ *Метафизикѣ*, критикуя своихъ предшественниковъ,

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

Явно, что при такомъ направленіи мысленія, и самый методъ Аристотеля долженъ быть иной, чѣмъ у Платона. Вмѣсто того, чтобы подобно Платону, философствовать смитетически, 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 изведеніи, т. е. въ извлеченіи общихъ положеній и правилъ изъ нѣкоторой суммы фактовъ и явленій; его способъ изложенія есть обыкновенное разсужденіе, строгое взвѣсненіе фактовъ, явленій, обстоятельствъ и возможностей. Большую частію онъ является только мыслящимъ наблюдателемъ; иной разъ, отказываясь отъ всеобщности и необходимости своихъ результатовъ, онъ довольствуется достиженіемъ приближительной 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 умоврительнаго взгляда

на вещи. Справедливость требует замѣтить, что Аристотель вообще только начинаетъ собираніемъ и вѣнчиваніемъ данныхъ, или критикою чужихъ взглядовъ; но то, что онъ развиваетъ изъ этихъ случайныхъ начатковъ, суть именно *истинныя* самыя *умозрительныя*; потому что эмпирическое, будучи взято въ своемъ снѣтѣ, есть умозрительное понятіе. Самый методъ Аристотеля, его наведеніе, направленъ къ обобщенію данныхъ и къ развитію изъ нихъ рациональнаго 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 чувствennaго же міра; при нихъ посредствъ нельзя достигнуть до царства идей, до уразумѣнія вѣчнаго Начала всѣхъ вещей; между идеальнымъ и реальнымъ познаніемъ положена, можно сказать, непроходимая бездна; идеи надо произвестъ непосредственно изъ разума, или взять отъ природы готовыми. Но Аристотель и самъ сознавалъ это ясно, и потому отличалъ непосредственно извѣстное *для насъ*, т. е. познаніе частное, отъ непосредственно извѣстнаго *въ себя*, т. е. отъ знанія безусловно-всеобщаго; и это послѣднее, именно «мысль о безусловномъ мышленіи», не существовала 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 приемъ мышленія, или такъ называемое наведеніе и пользовался имъ въ своихъ изслѣдованіяхъ: тѣмъ не менѣе, въ его сочиненіяхъ видѣтъ *отрывочный способъ изложенія* и недостатокъ систематическаго раздѣленія и расположенія. По-

ступая, по указанію данныхъ, отъ одной частности къ другой, онъ обвиняетъ 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 зато 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 распределенія, каждое изъ его сочиненій есть до того самостоятельная, сама въ себѣ сомкнутая монографія, что нерѣдко приходишь въ недоумѣніе надъ вопросомъ, что самъ Аристотель признавалъ, или не признавалъ частию 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 Логiku и Физiku, то на Философію первую и вторую, то на Теологію, Математику и Физiku. 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 *Физикъ*

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

Рядъ *приготовительныхъ* къ Философіи изслѣдованій составляютъ у Аристотеля тѣ *логическія* сочиненія, которыя въ послѣдствіи времени соединены подѣ 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 во-вторыхъ, присоединивъ къ тремъ первымъ фигурамъ силлогизма еще четвертую. — Логика Аристотеля есть образцовое произведеніе эмпирии 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 многообразіе явленій изъ идей; Аристотель, чрезъ анализъ и обобщеніе явленій, получилъ четыре общихъ условія для ихъ изъясненія; это — матерія, форма, движеніе и цѣль,

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

Понятіе о матеріи выражено у Аристотеля въ самомъ широкомъ объемѣ, потому что она признава у него всеобщимъ подположеніемъ, то *υποκειμενον*, всеобщей возможностью явленій. Это понятіе нигдѣ не высказано съ такою опредѣленностью и въ такомъ отвѣщеніи отъ всякой формы, хотя Пифагорейцы и особенно Платонъ были уже близки къ тому. Въ понятіи о матеріи Аристотель тѣмъ наиболее 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 такъ же 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 только порождать формѣ и даже противодѣйствовать ей.

Съ другой стороны, *форма*, поставленная въ соотноствіе 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-

разрываемъ и живомъ союзѣ, котораго недостало 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 содержанию 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 Философа, — иначе объяснять *отношеніе всеобщаго къ частному*, сущности къ явленіямъ. По ученію Платона всеобщее есть идея, а частное — явленіе; но всеобщее, заключая въ себя 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, *χωρισται*, отъ явленій, не заключаютъ въ себѣ основанія ни движенія, ни какого-бы то ни было измѣненія, и следовательно не заключаютъ въ себѣ дѣйствующей причины явленій²⁶⁾. Такъ-какъ матерія и форма, по Аристотелю, су-

²⁶⁾ Metaph. I. 9. *ὅτι γὰρ κινήσεις ὅτι μεταβολαὶ οὐδεμίαν ἔστιν αἰτία, ἀφ' αἷς, γ. ο., τοῦ, ἡδιστα.*

ществуютъ вмѣстѣ, то значить, 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, соответствуетъ матеріи, и частныя, опредѣлительныя отличія, соответствующія 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

частное и случайное, по мѣрѣ участія въ немъ матеріально-сти, 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 учить, что все частное существуетъ только въ той мѣрѣ, въ какой участвуетъ во всеобщемъ, именно, въ родовомъ или видо-вомъ понятіи, то Аристотель полагаетъ, напротивъ, что частное, *τόδε τι*, заключаая въ себѣ свое всеобщее, свою форму или сущность, есть въ собственномъ смыслѣ субстанція, *πρώτη οὐσία*, а родовое понятіе, выражающее общую сущность многихъ индивидуумовъ, есть субстанція вторичная, *δεύτερα οὐσία*.

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

основанія индивидуумовъ? Этотъ-то вопросъ составляетъ спорный пунктъ между Платономъ и Аристотелемъ и потомъ былъ двигателемъ всей средневѣковой Философiи, которая въ рѣшенiи его раздѣлилась на противоположныя направленiя номинализма и реализма. Платонъ былъ реалистъ; потому что онъ признавалъ собственно-существующимъ и истинно-дѣйствительнымъ не индивидуумы, а роды и виды; индивидуумы же имѣютъ для него значенiе только какъ преходящiя обособленiя и явленiя ихъ видовъ. Такой реализмъ есть, конечно, результатъ глубокаго пониманiя сущности вещей и въ своемъ окончательномъ развитiи ведетъ къ единству природы; тогда какъ номинализмъ, считающiй роды и виды простыми только сходствами основныхъ индивидуумовъ, есть взглядъ слишкомъ поверхностный, изъ котораго происходитъ та бездушная обработка эмпирическихъ наукъ, которая превратила ихъ въ одну номенклатуру для собирателя. Но платоновъ реализмъ переступилъ уже надлежащiе предѣлы; онъ приписываетъ всеобщему, идеямъ, вѣчное существованiе, но только вѣтѣ мировое; для него идеи имѣютъ только идеальную, по ту сторону мiра существующую дѣйствительность, хотя иной разъ онъ и намекаетъ о переходѣ ихъ въ здѣшнiй мiръ посредствомъ участiя въ нихъ вещей, *παρουσία, κοινωνία, μετέξις*; вообще, хотя Платонъ и признаетъ видимый мiръ отраженiемъ, *εἰκόσιμα*, идей, какъ первообразовъ, *παράδειγματα*, но считаетъ его смутнымъ и зыбкимъ отблескомъ мiра идей (*τρίβητόν τε οὐκ ἴσμεν τὸ ὄν, ὅν δὲ αἶν*). Кромѣ того, этотъ идеалистическiй и трансцендентный реализмъ идей равно приписалъ дѣйствительность всѣмъ возможнымъ идеямъ безъ различiя, — идеямъ сходства и несходства, скорости и медленности, какъ и идеѣ челоуѣка вообще и Сократа въ частности, даже идеѣ стола, постели и имени. Противъ этихъ-то крайностей

вооружился Аристотель. Но несправедливо было бы считать его нозтому номиналистом; напротив, можно сказать, что Аристотель гораздо больше реалист, нежели Платонъ. Если Аристотель спорить противъ платонова реализма идей, то онъ нападаетъ только на ихъ вѣнположеніе относительно индивидуальной дѣйствительности²⁷⁾, 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 индивидуума, но въ самыхъ индивидуумахъ²⁸⁾. 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*, *ἐν κατὰ πολλῶν*, вопреки идеалистическому и трансцендентному реализму платоновыхъ идей *ante rem*, *ἐν παρὰ τὰ πολλὰ*. 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, *εἶδη*, т. е. своими субстанціями второй степени, *δευτέραι οὐσίαι*, лежащими въ основаніи субстанцій въ собственномъ смыслѣ, или индивидуальных, *πρώτων οὐσιῶν*. Роды и виды, какъ и первыя субстанціи, онъ считалъ всеобщими формами природы, *μορφαί*, осуществляемыми въ матеріи, *ύλη*. Но ему должно было казаться несправедливымъ желаніе — возвысить на степень реальныхъ сущностей случайныя свойства и измѣняющіяся от-

²⁷⁾ Met I. 9. *πᾶς ἂν αἱ ἰδέαι, οὐσίαι τῶν πραγμάτων ὄνται, χωρὶς ὧν.*

²⁸⁾ Ibid. *οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκείνα τούτων ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἴν.*

ношенія индивидуальных предметов²⁹⁾, 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 значить, что общее и частное соединены неразрывно, что каждый частный предметъ есть носитель всеобщаго, что каждый индивидуумъ извѣстнаго рода есть повтореніе одного и того же родового 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 οὐκ ὡς ἀόμοια τούτων ἕδη γίνεταί.

выявленіе вѣчной формы, или сущности, то природа не есть только непрерывное теченіе всего, всеобщій процессъ появлянія 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 побуждена 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 организовано для своей цѣли, съ такою любовью и предусмотрительностію снабжено всѣмъ нужнымъ для его потребностей, для выполненія задачи его жизни; каждое твореніе въ своемъ родѣ и относительно своей цѣли есть dokonченное художественное произведеніе. — Уже Сократъ сознавалъ цѣлесообразность вещей; но его телеологія была слишкомъ ограничена, потому что разсуждала только о пользѣ, какую вещи доставляютъ одна другой, и особенно человѣку; Платонъ лучше понималъ цѣли

природы; онъ призналъ ихъ имманентными (включающимися въ самыхъ вещахъ), но недостаточно выяснилъ ихъ, не указавъ 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, называется матеріею, ея возможностью; 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 формаций природы, онѣ въ меньшей своей части преобразуются въ минераль, — и потому относительно минерала составляютъ матерію, какъ минераль ихъ форму. Минераль, съ своей стороны, представляя основаніе для дальнѣйшихъ органическихъ развитій, въ меньшей своей части переходитъ въ растеніе, въ которомъ, какъ высшій продуктъ, является живущею силою, или питающею душою; питающая душа есть интелекція и форма тѣлеснаго вещества, изъ минерала передѣльнаго 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

форма; она вноситъ начало животное въ растеніе, перешедшее въ животный организмъ. Изъ этого животного 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, перешедшую въ человѣка; но высочайшій продуктъ въ человѣкѣ и во всей природѣ есть духъ, или разумъ дѣятельный, для котораго служить матеріею разумъ страдательный, и который, какъ его энергія и высшая форма и вмѣстѣ съ тѣмъ божественное начало, привходитъ, однакожъ, извне 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 преобразование матеріи въ форму и высшихъ 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 восходить все къ высшимъ и высшимъ произведеніямъ природы, воздѣ возбуждая и поддерживая жизнь и поставляя само себя цѣлю 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, *eĩdos*, *lóyos*, и притомъ, это понятіе не отвлечен-

ное и мертвое, а субстанціальное, *ousia*, 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 цѣлю, 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-

рей въ этой всеобщей цѣли творенія лежитъ основаніе единства и внутренней ихъ связи: всё они составляютъ одну систему природы; потому, что всё создается 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 влияніемъ 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-

сюда — разрушеніе и прѣходженіе 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 законными 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, изслѣдуетъ вопросъ о пространствѣ и времени, опредѣляетъ число и свойство стихій и наконецъ объясняетъ порядокъ міроустройства. Его изслѣдованія и въ этомъ случаѣ, какъ и всегда, запечатлѣны глубокомысліемъ; онъ имѣлъ терпѣніе пересмотрѣть все представленія и вопросы, сюда относящіеся, чтобы изъ опытныхъ данныхъ возвыситься къ умозрѣнію.

Аристотель начинаетъ изученіе природы изслѣдованіемъ *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-

водитъ возможность къ дѣйствительности, но и какъ цѣль, движетъ движеніе къ возможно большему его развитію. Физика Аристотеля, какъ динамическая, противоположна демокритовой атомистикѣ, которую онъ и опровергаетъ при всѣхъ удобныхъ случаяхъ. Мѣстнымъ движеніемъ только внѣшню усложняется всякое измѣненіе; внутренне же природа животворяется творящими силами, и потому все въ ней проникнуто жизнью 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 рассматриваетъ еще не вполне отдѣленно 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, однакожь, 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 обнаружено другимъ тѣломъ, отъ него отличнымъ; поэтому онъ полагаетъ, что не только всѣ мѣра нѣтъ пространства, но что и однородныя части непрерывно-связанаго тѣла существуютъ въ пространствѣ только по возможности, въ дѣйствительности же находились бы въ про-

30) De gener. anim. III. 11. πάντα φύσιν εἶναι πλήρη.

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 *стихій*, которыя составляютъ основаніе для всего дальѣйшаго процесса мірообразования. 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 тѣмъ «простое;» стихій, по его понятію, не только взаимно — 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 тяжел

стихіа, въ видѣ шара, занимаетъ средоточіе вселенной, вокругъ котораго прочія стихіа расположены также шаровидно. И въ міроустройствѣ 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 значить, 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 стихіа 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. *περί φυτῶν*) и отдѣльно о животныхъ, во многихъ сочиненіяхъ, особенно въ своей «Исторіи животныхъ», которая содержитъ въ себѣ не только естественную Исторію, но и фізіологическія 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-

влеченными 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 чело-вѣческой душѣ; она находится въ такомъ же отношеніи къ тѣлу, какъ форма къ матеріи; а потому самый вопросъ о тождествѣ души и тѣла Аристотелю кажется неумѣстнымъ; поэтому же онъ опровергаетъ не только мнѣніе материалистовъ, будто душа есть матерія или тѣло, но и опредѣленіе Пифагорейцевъ, 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 чело-вѣка посредствомъ души.

Развитіе души понимается Аристотелемъ въ различ-ныхъ отношеніяхъ: она развивается генетически, возвышаясь отъ растительной природы къ животной и отъ животной — къ чело-вѣческой; за тѣмъ въ чело-вѣческой душѣ совершается процессъ психическаго развитія, когда изъ низшихъ, ея спо-собностей 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 разви-тія, 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 разви-тія общаго психическаго начала, но есть, новое, небесное начало, есть божественное въ чело-вѣкѣ и приходитъ къ нему

звнѣ. — 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 возможности 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 подѣ влияніемъ разума постепенное *развитіе ея дѣятельности*; и какъ разумъ есть теоретическій и практический, 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 чувственного наблюденія, съ познанія того, что достовѣрно 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 только 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

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, приѣмомъ 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 разумъ? 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 *μῆστον ιδεῶν*, 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, *βιβλος ἐν γραμματέῳ*, на листахъ которой ничего еще не написано. Но это не значить, будто разумъ, по Аристотелю, — какъ нѣкоторые ложно объясняютъ это сравненіе, — есть *tabula rasa*, на которой мысли должны быть написаны вѣшними предметами. Это сравненіе выражаетъ только то, что разумъ имѣетъ содержаніе только тогда, когда дѣйствительно мыслить его. Безъ дѣйствительнаго мышленія разумъ есть только возможность, только разумъ страдательный; лишь дѣйствительное мышленіе есть разумъ дѣятельный. Но разумъ дѣятельный, *νῦς*, есть вѣ-

стѣ и уразумѣваемое, *νοητός*; такъ—какъ онъ чуждъ матеріи, то мыслящее (субъективное) въ немъ есть тоже, что и мыслимое (объективное); онъ мыслить 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, *φαντασμα*, 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 приходящее въ человѣческую душу, есть нѣчто божественное въ ней, то значить, что человѣкъ пріобрѣтаетъ истину, познаетъ безусловно—всеобщее и само—по—себѣ достоверное 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 величій 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 вышнимъ предметамъ, хотя

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 двоятся. 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-

ное и человѣческое. Слѣдовательно и въ этомъ отношеніи мы встрѣчаемъ у Аристотеля дуализмъ, именно — распадѣніе души на смертную и бессмертную 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 пожеланія, потому что воля имѣетъ силу преодолевать его. Такимъ образомъ трудно опредѣлить, куда относится воля.

³¹⁾ Тѣ, которые хотятъ приписать Аристотелю ученіе о личномъ бессмертіи души, ссылаются на нѣкоторыя мѣста утраченнаго разговора Эвдема; 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 бессмертіи индивидуальномъ и что только всеобщему разуму приписывалъ вѣчное существованіе и бессмертную сущность въ Богѣ.

Но не смотря на эти недостатки аристотелева учения 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 всеобщемою 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, нѣ-которымъ образомъ, все существующее ³²⁾; потому что способность чувственного наблюденія есть сама-по-себѣ наблюдаемое, а разумъ — мыслимое ³³⁾; наблюдаемое есть форма чувственного 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 πᾶς ἐστὶ πάντα.

³³⁾ Ibid. ἐστὶ δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστήτα πᾶς, ἡ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητά.

³⁴⁾ Ibid. ὁ νοῦς εἶδος (ἐστίν) εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν.

Развитіе это состоитъ въ томъ, что воля, по свободной рѣшимости, мало-по-малу подчиняетъ неразумныя желанія чело-вѣка разуму, который, въ каждомъ данномъ случаѣ, опредѣляетъ надлежащую мѣру дѣйствованія, и еще болѣе въ томъ, что эта свободная рѣшимость постепенно переходитъ въ на-выкъ, вырабатывается въ нравственный характеръ, который самъ-по-себѣ есть источникъ человѣческаго счастья. При та-комъ 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; от-того добродѣтель, по его понятію, основывается на разумѣ и есть знаніе. Но уже Платонъ кромѣ мудрости признаетъ не-обходимыми 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, *πάθος*. Разумъ есть то, что даетъ форму нравственному дѣянію, но его матерію составляютъ естественныя влеченія сердца; они инстинктивны и безсознательны, но разумъ сообщаетъ имъ моральное зна-ченіе, — сознательность и разумность. Кромѣ того, Сократъ, славившій сущность добродѣтели съ знаніемъ, естественно дол-женъ былъ производить всѣ нравственные недостатки изъ не-знанія; 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 про-ступки чело-вѣка не заслуживаютъ осужденія. Аристотель вполне созналъ всю недостаточность такого взгляда; каждый чело-вѣкъ,

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 преобразование 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, чтобы 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 cadaго предѣлающаго поступка. Впрочемъ, не смотря на это отсутствіе идеаловъ, Этика Аристотеля не есть ученіе безъидейное, требованіе лишь

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 различіе 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 самихъ 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 различіе 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 человеческое, опредѣленное добро, *πραγμικὸν 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 человеческого счастія требуются и нѣкоторыя вѣшнія блага. Понятіемъ о счастіи и отношеніемъ его къ добродѣтели болѣе или менѣе опредѣляется чистота самаго ученія нравственнаго: въ какомъ же отношеніи составляетъ Аристотель составныя стороны счастія? Чему даетъ первенство и преимущественно? — Что самое главное и существенное въ счастіи есть теоретическая и практическая дѣ-

тельность, 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 цѣлю и побужденіемъ нашей дѣятельности, но только необходимымъ слѣдствіемъ нравственнаго дѣйствія; гдѣ добродѣтель и удовольствіе несоединимы, тамъ безусловно должно предпочитать добродѣтель безъ удовольствія удовольствію безъ добродѣтели. Стало быть и съ этой стороны, хотя Аристотель и спорить противъ понятія Платона объ удовольствіи, чистотѣ 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 дѣйствія, — въ чемъ онъ и правъ. Итакъ и относительно цѣли дѣйствія, 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

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 приѣма 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

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 индивидуума. — И цѣль нравственной дѣятельности государства, у Аристотеля и Платона, та же, что и каждого человѣка порознь, а именно — счастье; только эта цѣль наилучше достигается въ государствѣ, подъ защитою общихъ законовъ и вліяніемъ благо-разумнаго воспитанія. Но главная сторона счастья 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 индивидууму въ развитіи теоретической дѣятельности, возвышающейся надъ жизнію политическою: взгляды 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 индивидуума и семейства къ обществу. Для Аристотеля, во времена котораго уже начался процессъ разложенія древнихъ естественныхъ государствъ, индивидуумъ и семейство имѣютъ несравненно больше правъ и болѣе обширное поприще, чѣмъ у Платона. Поэтому онъ оспариваетъ платоновъ 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 такую централизацію при-тупить индивидуальную дѣятельность. Вообще, въ глазахъ Аристотеля, государство уже не есть только порожденіе фило-

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 устроено 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 восходить къ понятію о высочайшемъ, безусловномъ Существо: отъ матеріи, какъ чистой возможности, онъ переходитъ къ понятію о *Боги*, какъ энергіи, или безусловной дѣйствительности, не предшествуемой возможностью; отъ движенія — къ понятію о первомъ Движителѣ, въ себѣ недвижномъ, 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.

Это учение 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 представлений, 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-душевую 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 отвергнувъ эти условія субъективной жизни, и ограничилъ дѣятельность божественнаго Разума безусловно — однообразнымъ Его мышленіемъ о самомъ-себѣ, которое не оживляется никакою переменю, никакимъ развитіемъ, то отличивъ божественное Начало отъ всего конечнаго, изгладилъ въ этомъ отвлеченномъ понятіи необходимую черту личности.

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 Душомъ; но это понятіе не твердо; оно частію расплывается въ неопредѣленности. Напротивъ того Аристотель свое главное понятіе о Богѣ, какъ разумъ, 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. Черезъ 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 переходить 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 преодолевая матеріальное бытіе, въ духѣ наконецъ снова

воспроизводить 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 вышнее 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 конкретного.

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 *Тимей*) низшій міръ безсознательныхъ существъ и самую даже женщину, какъ неправильное уклоненіе отъ ихъ первоначальнаго типа — человека-мужчины, да и весь міръ не рѣдко изобра-

лется у Платона, какъ отпаденіе отъ шіра идей. Не такъ поступилъ Аристотель: Богъ, по его понятію, есть конечная цѣль всего бытія, а потому и основаніе всего. Богъ есть высочайшее Добра, а потому самому и цѣль всего сотвореннаго. Оттого Богъ, будучи недвижимымъ, движеть 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. Сопоставляя этимъ ходомъ онъ училъ, навѣ 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 человекъ участвуетъ въ божественномъ, какъ послѣдней цѣли всего движенія вселенной. Эта мысль о Богѣ, какъ цѣли, составляетъ заключительный пунктъ аристотелевой Метафизики, потому что здѣсь — то вполне 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 практический, а только теоретическій; его энергія не есть дѣйствованіе, но

есть только познание. 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 — умственного познания сотворенныхъ духовъ; но Богъ не есть дѣятельная причина измѣняющагося; Онъ относится къ нему только какъ цѣль; а какъ Богъ, на вѣншей 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 кругодвиженіе неба, такъ что вѣчное круговращеніе вселенной есть именно непосредственное выраженіе безусловнаго, самомыслящаго Разума, стало быть Разума въ себѣ кружащагося, или, какъ теперь выражаются, рефлексивнаго. 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-

вечное бытіе (De Coelo. II. 12; de gener. et corrup. II. 10); слѣдовательно измѣняемое и конечное Аристотель производить 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 (Метар. 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, — реального изъ идеальнаго, показалъ всю силу своего философскаго генія.

Причиною того, что Аристотель не могъ произвести 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 реализмъ. Аристотель, подобно Платону, во всемъ измѣняющемся, переходящемъ отъ одной противо-

положности къ другой, видить только нѣчто въ высшей степени несовершенное, и потому, въ противоположность всему конечному и измѣняемому, призналъ 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 рассматриваетъ 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 *вывести*, 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 призналъ матерію особеннымъ субстратомъ,

столько же вѣчнымъ и непроезводнымъ, 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 большую сумму дѣйствительности, тѣмъ 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 рассматриваемая 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-стороннимъ, 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 бессмертною частію души, — въ невозможности установить между этими разнородными элементами единство личной жизни и воли, и въ произшедшей отсюда неопредѣленности и зыбкости отношенія между этическою 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 Движимымъ: такъ-какъ форма есть безусловно

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.

Дальтѣйшею 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 произвести 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 дальтѣйшей 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-

мое, утверждающееся на правильных доводах (прамана); что первое условіе правильного познанія, изъ какого бы источника это познаніе ни почерпалось, — есть сомнѣніе (samsaya) относительно изслѣдуемаго предмета; что основаніе всякаго доказательства есть мысль непосредственно вѣрная (drishtanta); что форма полнаго довода есть умозаключеніе (пуауа); 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 наученіи 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 простирается 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 и 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

онъ рассуждаетъ 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 Ньёйю Индійцевъ, понятно, почему нѣкоторыми писателями предложена историческая проблема: не заимствовалъ ли чего-либо Аристотель въ свою Діалектику изъ индійской Философіи, или же индійская Философія не заимствовала ли своей Ньёи изъ сочиненій Аристотеля? — Проблема, которая остается еще нерѣшенной. Правда, что на Востокъ существуетъ преданіе, что во время экспедиціи Александра Великаго въ Индію, Браммы сообщили греческому философу Каллисмену, при немъ находившемуся, полную систему Діалектики, которую онъ передалъ Аристотелю; и магометанскій писатель изъ Дамиска утверждаетъ, что на этой — то Діалектикѣ наставникъ Александра основалъ свое логическое ученіе³⁵⁾. Крафуртъ (Crawfurd) находитъ подтвержденіе атому преданію и въ нравственномъ ученіи послѣдователей Ньёи. 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⁾ *Marés Hist. génér. de l'Inde* T. II. p. 368—9.

решительнаго о существованіиъ Аристотеля; мы должны еще обогатить того времени, когда болѣе будутъ проявлены снопія Индіи съ Греціею въ эпоху Александра Великаго, или въ какую-либо еще древнѣйшую; а пока мы можемъ признать Ньяио Индійцевъ, какъ и Органонъ Аристотеля, самобытными проявленіемъ человеческого духа; потому что человеческая мысль, ставши на невѣстную точку зрѣнія, понимаетъ и предметы извѣстныхъ образомъ; притомъ, какъ появленіе Ньяио 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 Ньяио) матерія сама-по-себѣ недѣлательна; ей принадлежатъ только механическія дѣйствія притяженія и отторженія; а отиравленія и движенія зависятъ отъ такъ — называемаго тапаса; 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 въ и выше частнаго, но въ самыхъ же частныхъ предметахъ; по тому же вопросу и то же реалистическое рѣшеніе его, вопреки новѣйшимъ Буддистовъ о всеобщаго, высказаны уже Канадою, у котораго всеобщее (самануа) есть вѣчная и простая дѣятельность, которая обособляется въ родовыхъ субстанціяхъ, а субстанціи въ своихъ видахъ и какъ индивидуальныхъ предметахъ. Въ изученіи природы Канада слѣдуетъ тому порядку, что отъ низшихъ субстанцій постепенно восходитъ къ высшимъ, и наконецъ, достигши до всеобщаго какъ бытія, ни-

сходить опять къ его постепеннымъ обособленіямъ до самыхъ крайнихъ его предѣловъ въ атомахъ; подобному порядку слѣдуетъ и Аристотель съ тѣмъ только различіемъ, что онъ начинается 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, ээира — звукъ; и Аристотель опредѣляетъ различія стихій не только объективно, по различію движенія, въ нихъ выражающагося, но и субъективно — относительно чувства осязанія, и признаетъ соотвѣстствіе 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 (*tshechta*, чешта) душу чувствующую, *manas*, и душу въ собственномъ смыслѣ, или духъ, *atma*; тремъ этимъ ступенямъ вполне соотвѣтствуетъ аристотелево раздѣленіе души на питающую, чувствующую и разумную. Какъ у Готамы *manas*, соотвѣствующій сердцу, есть средоточіе всего бытія нашего, наша чувственная личность, такъ у Аристотеля сердце (или душа чув-

ствующая, животная) есть средоточіе всей животной жизни; какъ тапасъ 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 Готама чувственные наблюденія происходятъ только при посредствѣ тапасъ 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 вѣншихъ 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 Готама и Аристотеля. Аристотель различалъ разумѣніе дѣятельное отъ страдательнаго; это страдательное разумѣніе, зависящее отъ чувственныхъ представленій и потому связанное съ органами чувствъ, совершенно соотвѣтствуетъ разумѣнію тапасъ, 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 Готама душѣ принадлежитъ разумъ и

вѣдѣ, и притомъ теоретическое разумѣніе, *bouddhi*, гораздо выше практической стороны души, *pragriti*, до того, что Готама хочетъ упразднить въ человеческой душѣ всякую практическую дѣятельность.

Относительно *Этики*, послѣдователи Ньяйи учили, подобно Аристотелю, что добродѣтель состоитъ въ соблюденіи настоящей середины между двумя крайностями ³⁶⁾. Если Аристотель цѣлью дѣятельности поставялъ благо человека, а самымъ высшимъ благомъ — чистое усовершенаніе разума, то эту же мысль находимъ и у Готамы: и по его убѣжденію, цѣль всехъ 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 морадка и устройства; и если Аристотель думалъ, что Богъ не причастствуетъ дѣятельности, 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 признавать сходства Ньяйи и Весамикки 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⁾ Marlés Hist. génér. de l'Inde T. II. p. 368—9.

нада бросили въ Индіи только сѣмена понятій логическихъ, психологическихъ и физическихъ, которыми теперь роскошно развились на греческой почвѣ подъ вліяніемъ генія Аристотеля. Ньяйя и Васешика, въ сравненіи съ его Философіею, суть тоже, что матерія относительно формы: что было тамъ однимъ намѣкомъ, то сдѣлалось тутъ полнымъ раскрытіемъ и выраженіемъ. Успѣхъ здѣсь такъ огроменъ и очевиденъ, что не считаемъ и нужнымъ указывать на него въ подробностяхъ. 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 имъ преемниковъ, — это не значитъ, что въ промежуткѣ времени между Аристотелемъ и Неоплатониками греческая Философія останавливалась 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 донынѣ съ разныхъ точекъ зрѣнія, надлежало еще подчинить одному началу, привести въ систему и неопатое умозрѣніемъ перевести 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.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ:

СУБЪЕКТИВНОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФСТВУЮЩАГО СЪОЗНАНІЯ, СТРЕМЛЕНІЕ КЪ ОПРЕДѢЛЕНІЮ ФОРМАЛЬНОЙ СТОРОНЫ НАУКИ И ОСУЩЕСТВЛЕНІЮ ЕЯ ВЪ ЖИЗНИ ПРАКТИЧЕСКОЙ, — ОТЪ ЗЕНОНА ДО СЕКСТА ЭМПИРИКА ВКЛЮЧИТЕЛЬНО.

(Съ 340 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 сознанныго 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 цѣлю своихъ изслѣдованій она поставляла науку, и если иной разъ выражала вліяніе на субъективныя дѣйствія и состоянія индивидуумовъ, 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

съ общою 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 односторонняя; но иная 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 вполне свободною и удовлетворенною, признала высшимъ благомъ и послѣднею для себя цѣлю беззаботность и тишину самосознанія, въ себѣ покоящагося.

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-

стигла высшей точки своего развития; не погружалась въ созерцаніе предметовъ, она не входила въ изслѣдованіе отношеній между познающимъ духомъ и познаваемымъ предметомъ; она непосредственно дѣйствовала познавательной силой човѣческаго 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; диалектическіе приемы мышленія, созванные Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, содѣйствовали правильности только внутренняго развитія мысли и внутреннему единству всего ученія, но не сообщали ему систематичности изложенія, не привели къ вѣшнему правильному расчлененію всей частной 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, признаютъ къ давнишнимъ теоріямъ; и именито, въ физическихъ и метафизическихъ изслѣдованіяхъ сами признаютъ себя толкователями и послѣдователями прежнихъ философовъ. Въ такомъ отношеніи Стоики находятся къ Герацианту и Антипатру, Эпикурейцы — къ Демокриту и Аристиппу, и самые Екклетики 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 помѣ-

зудъ готовности теоретическими воззрѣніями прежнихъ мыслителей, оно не могло не предложить себѣ вопроса: что служить критеріемъ истины среди множества понятій каждаго индивидуума и разнообразія воззрѣній, исторически-данныхъ, — во 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 односторонне-субъективномъ направленіи, Философія этого времени могла не иначе разсматривать и рѣшать предложенный вопросъ, какъ одностороннимъ же образомъ: но самая уже постановка этого вопроса, столь важнаго и необходимаго къ Философіи для собственной ея твердости и отчетливости, выражаетъ дальнѣйшій успѣхъ философствующей мысли, свидѣтельствуетъ о ея большей зрѣлости. Вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ, относившимъ 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

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 возбуждательный ферментъ, во внѣшнюю жизнь человѣка и преобразуетъ ее. Въ слѣдствіе умозрительнаго сознанія, доселѣ выработаннаго Философіею, субъектъ отторгается отъ тѣхъ духовныхъ потенцій, которыми прежде не-

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 права. Въ этомъ-то дѣятельномъ самоопредѣленіи умозрительное сознаніе проникаетъ индивидуальнаго чело-вѣка 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 права. Эту религію и эти права далъ самому-себѣ, конечно, индивидуальный чело-вѣкъ; тѣмъ не менѣе онъ выразилъ имъ въ собственной личности всеобщее чело-вѣческое самосознаніе. Такое выраженіе обще-чело-вѣческаго въ характерѣ индивидуума, такое отраженіе всеобщаго духа въ разумѣніи отдѣльнаго чело-вѣка, однимъ словомъ, *образование* 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 расширеніемъ и повѣстственнымъ 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 чело-вѣческаго духа вообще принять въ собственное самосознаніе и воплотить въ жизни. То, что выработано было этимъ усиленіемъ, Римлянинъ весьма знаменательно называлъ *humanitas*, *человѣчность*, потому что

содержаніемъ самаго этого стремленія было свободное и сознательное образованіе себя по идеѣ общечеловѣческой природы, на сколько она была тогда понята. Въ слѣдствіе господствовавшего въ Философіи втораго отдѣла стремленія — выразить общечеловѣческое самосознаніе въ жизни индивидуума, самое правоученіе этого времени отличается отъ прежняго; оно выступило изъ тѣхъ предѣловъ, въ которыхъ заключалось нравственное воззрѣніе даже Платона и Аристотеля: мораль отдѣлена отъ Политики; индивидуальный человѣкъ не хочетъ быть только принадлежностью опредѣленнаго общества, человѣкомъ только извѣстнаго народа; въ сознаніи о безконечности своего нравственного 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 индивидуумовъ, 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 правоученіи этого періода отразились, и въ немъ наиболѣе, отрѣшеніе мысли отъ предметности, субъективность тогдашней Философіи вообще. Ея правоученіе стремится не къ осуществленію философскихъ идей въ мірѣ и общественномъ организмѣ, но ограничивается дѣятельностію индивидуумовъ, хочетъ выразить общечеловѣческое въ ихъ частной жизни; хочетъ утвердить за образованнымъ субъектомъ независимость отъ міра и общественныхъ отношеній; учить его самоограниченію и самодовольству, чтобы въ отдаленіи отъ всѣхъ отношеній дѣй-

свѣтлѣности въ невозмутимомъ покоѣ своего внутренняго бытія онѣ тѣмъ яснѣе могъ сознать свое преимущество предъ внѣшнимъ міромъ и массою людей.

Если захотѣмъ 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 унаслѣдованномъ, классическаго духа, въ утратѣ свободы и вліяніи македонскаго и римскаго элементовъ. Если уже злоупотребленіе свободой ослабило духовную силу греческаго народа, то ея утрата должна была сокрушить эту силу неисцѣлимо; большинство народа, не поддерживаемое силою общественнаго духа, отвлеченное 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, занялась помысломъ 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 позитивистической Философіи можно объяснить тѣмъ поворо-

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 самого 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 же, 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 однакожь, 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, однакожь удержалъ коренное двойство началъ, — метафизическую противоположность формы и матеріи, и кромѣ того, внутрен-

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 сущности, перенесъ въ умственный міръ, были только произведеніемъ человѣческаго мышленія; самъ-себя мыслящій Богъ Аристотеля былъ только изображеніемъ человѣческаго разума, получившимъ мнѣмо-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 изъ внѣ, а не развивается изъ тѣлеснаго организма, какъ естественное произведеніе. А все это значить, что всякая истина

дается только субъективностью, чистым, отринувшимся от внешнего мира самосознанием, и что въ него доведет погружаться человекъ, если хочетъ достигнуть высшаго познания. Одинъ шагъ далѣе въ такомъ направленіи, и та же субъективность введена и въ послѣднюю цѣль дѣятельности человѣческаго духа. Таковъ шагъ сдѣланъ Философіей втораго отдѣла; и въ этомъ отношеніи она возвратилась на точку зрѣнія несовершенныхъ Сократиковъ, — Киренцевъ и Книпиковъ; 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, что должно и что 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 дѣйствovanіи 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 черпается 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-

твѣтъ; критеріемъ истины признаю здѣсь субъективное убѣжденіе въ истинности, или ложности понятій, т. е. принято за правило — то признавать за истину и вводить въ науку, въ томъ внутренне убѣждается мыслящій субъектъ. Между тѣмъ, субъективныхъ началъ убѣжденія можетъ быть нѣсколько: оно можетъ основываться или на показаніяхъ разсудка, или на свидѣтельствахъ чувствъ; перваго рода убѣжденію сдѣловали *Стоики*, а втораго — *Эпикурейцы*. Отсюда два главныхъ направленія Философіи втораго отдѣла съ теоретической ея стороны. Но эти направленія односторонними и до извѣстной степени даже противоположны одно другому; поэтому философствующее сознаніе, поражаемая какъ противоположностію и возникающимъ отсюда противорѣчіемъ убѣжденію, усомнилась въ годности того и другаго; и вмѣсто того, чтобы 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 *Скитическая*.

Подобнаго рода направленіе приняло философствующее сознаніе и въ своемъ практическомъ стремленіи — умозрительнаго монетную идею челоѣка, какъ единство всеобщаго и частнаго, практически изразить въ мыслящемъ субъектѣ, осуществитъ въ немъ. Челоѣкъ есть общее и частное, духъ и природа, разумность и индивидуальность. Сторона природы и индивидуальности выражается въ немъ жизнью, опредѣляемою чувственнымъ наблюденіемъ, ощущеніемъ и желаніемъ; а какъ духъ, онъ есть мысль, свободу самую себя опредѣляющая. Дѣй эти стороны противоположны одна другой; но челоѣкъ есть не только эта противоположность, но и единство ея и примиреніе; и только какъ единство общаго и частнаго,

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 расщепленіе 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 индивидуума — образовать себя въ истиннаго человѣка, — получаетъ двойное выраженіе. Ея выполненіе можно полагать, съ одной стороны, въ жизни, опредѣляемой единственно мышленіемъ,

къ подчиненіи частнаго подь общій законъ разума, въ добродѣтели, но такъ, что съ этой жизнью неразрывно сопряжено и естественное ощущеніе удовольствія, какъ элементъ индивидуальный; съ другой стороны, — въ невозмутимомъ естественномъ удовольствіи, въ безпретятственномъ раскрытіи индивидуальной жизни, но которая сопровождается умственнымъ самоопредѣленіемъ, независимостію индивидуума 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 челоѣка, Эпикуреизмъ — индивидуальную, естественную; по взгляду Стоицизма, субстанцію жизни составляетъ самостоятельно опредѣляющее себя разуміе, съ которымъ соединено, однакожъ, и естественное удовлетвореніе; во 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 хотять выразить идею истиннаго челоѣка и стремятся къ непоколебимости духа, къ свободѣ самосознанія; но идутъ къ этой цѣли различными путями, и потому, чѣмъ далѣе и частіе 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

противорѣчать себѣ взаимно, то отсюда вытекаетъ лишь то слѣдствіе, что достиженіе этой цѣли вообще не связано съ какими-либо опредѣленными догматическими взглядами, что отъ знанія вообще можно отказаться, чтобы именно изъ осознанія нашего незнанія почерпнуть равнодушіе ко всему и совершенный покой духа. Съ этой стороны примыкають къ Стоицизму и Эпикуреизму, какъ третья главная школа тогдашней Философіи, *Скептицизмъ*, который, послѣ одиозаго появленія цирроновой школы, выступилъ съ значительнымъ вліяніемъ въ новой Академіи.

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

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

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

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

Всѣ три эти направленія Философіи, вращаясь около

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 собою тѣ великія категоріи, моды которыхъ 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, вѣкорѣ, однакожъ, обнаруживаютъ свое социальное значеніе; уже и въ самомъ началѣ носятъ они въ себѣ характеръ, влияющій на общественное образованіе, именно, какъ школы, стремящіяся къ большому и большому разширенію; и въ послѣдствіи времени они остаются вѣрными этому стремленію до того, что мало — но — малу изглаживаютъ въ себѣ ограниченную форму школъ, пока не сдѣлались, наконецъ, тѣмъ, къ чему первоначально были предназначены, — тремя великими ~~источниками~~ историческаго міра, такъ что каждый образованный индивидуумъ, судя по предрасположенію, былъ непременно последователемъ, 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 ея, и слѣдовательно имѣютъ характеръ религіи.

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 однакожь было покуситься имъ, наконецъ, на взаимное сближеніе и соединеніе, и они сблизились въ эклектизмъ; къ нему велъ даже Скептицизмъ, потому что, по уничтоженіи имъ всякаго знанія, ему оставался только выборъ вѣроятнаго по масштабу практической потребности. Оттого, съ конца уже 2-го столѣтія до Р. Хр. философскія школы болѣе или менѣе выступаютъ изъ своей исключительности и вдаются въ эклектизмъ, который заботится не столько о строгой наукѣ, сколько о приобрѣтеніи извѣстныхъ результатовъ для практическаго употребленія. Но потому самому, что эклектизмъ, отрѣшавшаяся 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 принадлежація постепенному развитію философскаго сознанія.

А. ПЕРВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРАГО ОТДѢЛА:

СТОИЦИЗМЪ, ПРИЗНАЮЩІЙ КРИТЕРІЕМЪ ИСТИНЫ
СУБЪЕКТИВНОЕ УВѢЖДЕНІЕ РАЗСУДКА, А ЦѢЛЮ
ДѢЯТЕЛЬНОСТИ — ПОДЧИНЕНІЕ СУБЪЕКТА ВСЕ-
ОБЩЕМУ 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 полного 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 мыслить и познаетъ, но и опредѣляетъ своею мыслию 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 *Клеанъ*; ученикъ Зенона и Клеана, *Хризиппъ*, (род. ок. 282, ум. ок. 209 г. до Р. Хр.) былъ вторымъ основателемъ школы. Зенонъ и Клеанъ установили этическое и физическое міровоззрѣніе, а Хризиппъ разработалъ *Логикъ*.

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 составляет 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 усиленіемъ 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 составляет 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 готовятъ ученіе о мудрости, а послѣдняя излагаетъ ее.

1. ДІАЛЕКТИКА.

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

представляемыхъ, *φαντασίων*; потому что при своемъ рожденіи она похожа на чистый, неисписанный листъ, *χαρτίον*, а 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 вѣншее явленіе, или внутреннее состояніе самой же души. Представленіе, соотвѣтствуя своему предмету, составляетъ наблюденіе его, *αἰσθησις*. Наблюденіе, однакожъ, не есть единственный источникъ представлений: потому что наблюденія, удерживаемыя памятью, переходятъ въ воспоминаванія, *μνήμαι*; изъ многихъ однородныхъ воспоминаваній составляется опытъ, *ἐμπειρία*; а изъ опыта, посредствомъ умозаключеній, *λόγος*, образуются такія понятія, *ἐννοιαί*, которыя выступаютъ за предѣлы непосредственно наблюдаемаго. — Образованіе понятій посредствомъ умозаключеній производится или искусственно и методически, или само-собою, безыскусственно. Въ послѣднемъ случаѣ происходятъ общія естественныя понятія, *κοιναὶ ἐννοιαί*, или *προλήψεις*, т. е. такія понятія, которыя естественнымъ путемъ, и потому у всѣхъ людей одинаково, развиваются изъ общаго опыта, *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἐννοια φυσικὴ τῶν καθόλου*, и суть, такъ сказать, естественныя нормы истины и добродѣтели; такъ развиваются и самыя вѣншія 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,

κατάληψις, или, если угодно, система убъжденій этого рода³⁹. Впрочемъ, хотя наука есть система искусственныхъ понятій и невозможна безъ діалектическихъ приемовъ, 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 убъжденія 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

³⁹) Stob. Eccl. II. p. 128. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλή καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην οὕστημα ἐξ ἐπιστημῶν σοφούντων.

отношенія связана ими даже и тогда, когда отъ эмпирическихъ предметовъ восходить 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, что наблюденію представляется только въ частности³⁹⁾; но еще гораздо важнѣе тотъ отличительный между ними признакъ, что мышленію принадлежитъ большая достоверность, 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. Sermon. IV. 432. τὸ μὲν γενικόν ἢ δὲ κοινόν, τὸ δὲ ἰδιον καὶ προσπίπτον ἢ δὲ (Peterson ἢ δὲ) ἀσθητόν.

судимыхъ отличается отъ ложнаго. Такимъ критеріемъ, прежде всего, есть здравый смыслъ, *φρόνις λόγος*; онъ признаетъ тѣ представленія истинными, которыя выражаютъ дѣйствительность, какъ она есть; а соответствуютъ ли представленія дѣйствительности, объ этомъ онъ судить 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, *καταληπτικόν*, а потому и сами называются *φαντασίαι καταληπτικαί*, т. е. представленіями, соединенными съ внутреннимъ убѣжденіемъ, что въ нихъ дѣйствительность и мышленіе, какъ чувственный и рациональный 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, *φαντασμα*, 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. Laert. VII. 46, 54. *κρίτηρον τοίνυν ἀληθείας εἶναι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν.*

носятся прежде всего чувствениныя 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, *κατὰ ἐννοίας*, 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 *προλήψεις*. То, чѣмъ познается истина представленія, критерій въ строгомъ смыслѣ этого слова, есть *καταληκτικόν*, — 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 частіе Силлогистика. Соединяя по законамъ Діалектики истинныя представленія, мышленіе строитъ науку, т. е. непогрѣшительное знаніе о природѣ, или Физику.

2. Ф и з и к а.

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

⁴¹⁾ Ibid. 54. *κρίτητά φησιν (ὁ Χρύσιππος) εἶναι διαθεῖναι καὶ πρόληψιν.*

существующее есть только тѣлесное, *ὅντιν αὖρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν*. — Дѣйствительно существуетъ то, что имѣетъ силу дѣйствовать, или страдать, *ὅντις τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν*; но такое свойство принадлежитъ только тѣламъ, *πᾶν το κινῶν καὶ κινούμενον σῶμά ἐστι*; 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 τόνοὺς 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 λεχτιόν*. 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 ἀποτελῶς 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. *ὅντιν δὲ φασὶ τῶν ὄντων ἀπάντων τῇ πρώτῃ ὄλην.*

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 эфиромъ, или мірообразовательнымъ, зиждительнымъ огнемъ, *πῦρ τεχνικόν* и пр.; а со стороны духовной, — оно есть міровая душа, *ἡ τοῦ κόσμου ψυχή* и единство, содержащее въ себѣ всѣ зародыши формъ, *τοῦς σπερματικοῦς λόγους*, огнеобразный разумъ вселенной, *νοῦς κόσμου πῦρινος* 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 реального различія: это есть одно и то же Первосущество, разумное тѣло, *σῶμα νοερόν*, 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, ἐμαρμένῃ καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἐστίν.*

Видѣтъ, 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 ⁴¹⁾. 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, рассматриваемое въ его развитіи, въ разнообразіи формъ, какія принимаетъ Оно въ теченіи своего раскрытія. Основная сила, — Первоогонь, или Первообразумъ, есть первоначально и непосредственно — божественное; а вещи, въ которыя преобразуется это Первоущество, 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 относителная и прилагается только къ одной какой-либо части мировыхъ 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 терается.

Божество, рассматриваемое какъ міротворящая сила, какъ всеобщая природа, есть жизненная теплота, зиждательный

⁴¹⁾ *Dialog. Laërt.*, VII. 148. *ὁμοίαν δὲ θεοῖ. Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον, — ὅλον δὲ κόσμον — θεῶν.*

огня, или эластическая сила, неразрывно соединенная съ матеріею въ одно живое, вѣчное тѣло, — которое само-собою разливается въ отдѣльныя вещи съ такою же естественною необходимостію, съ какою животное или растеніе раскрывается изъ своего обшени; 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. Черезъ этотъ выдѣлъ элементовъ 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 соотвѣствуютъ 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 мірообразование по тому же закону, что и прежнее, и такимъ образомъ исторія міра и Божества движется въ вѣчномъ круговоротѣ. — Какъ міротворящая сила, Божество есть *λόγος σπερματικός*, семенеподобное

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 человеческой 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 непрерывномъ 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 всеустроющее 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 тѣломъ, такъ во всѣхъ своихъ частяхъ божествененъ, и этимъ оправдывается господствующее между людьми поклоненіе многимъ богамъ. Но гораздо важнѣе этого поклоненія

то, когда человекъ 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*, включающій въ ходъ міра всякій случай, такъ что во всемъ происходящемъ осуществляется божественное назначеніе; есть судьба, *εἰμαρμένη*, 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 человекѣ, существѣ мыслящемъ, божественный

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 отправленияхъ, не какъ бессознательно-влекущее возбужденіе, но какъ всеобщая, сама-по-себѣ истинная, разумная мысль, *ὁρθὸς 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 сидерическихкихъ 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, животные 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 hominum causa et Deorum, eos autem communitalis et societatis vires.

человѣка есть — совершать міръ и подражать ему въ своемъ самоопредѣленіи: потому что человѣкъ имѣетъ свое значеніе только какъ часть цѣлаго, и только это цѣлое совершенно и слушаетъ само себя цѣлю.

Совершенство міра не разстроивается такъ называемымъ зломъ. Зло бываетъ трехъ родовъ: физическое, нравственное, и то и другое вмѣстѣ, замѣчаемое въ несоотвѣтствіи вѣшняго 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 проистекають 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 известномъ отношеніи полезнымъ. Божественный промыслъ не желалъ болѣзней, войнъ 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 нравственного зла, то не

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

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 виѣшнимъ состояніемъ и нравственнымъ достоинствомъ, то злой не можетъ имѣть дѣйствительнаго счастья, а добрый не можетъ подвергаться дѣйствительному злу, потому что добрый, будучи мудрымъ, достаточно защищенъ отъ всѣхъ виѣшнихъ ударовъ судьбы, и можетъ потерѣть отъ нея лишь на столько, на сколько самъ допустить это по нравственнымъ причинамъ; несчастіе для него есть спасительное уграженіе 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 виѣшнее положеніе можетъ быть средой для разумнаго дѣйствованія, то несоотвѣтственность виѣшняго 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 *ἔξις*, извѣстнаго рода свойство; то, чѣмъ

⁴⁷⁾ Хриз. у Плут. St. rep. 36. καὶ ἂν δὲ καθόλου ἀρεὴ οὐκ ἐννοεῖται κατὰ τὸν δοτικόν, οὐκ ἔχει καλῶς ἀρεθῆναι.

въ растеніяхъ удерживается единство ихъ частей, есть ихъ *φύσις*, въ животныхъ — душа, *ψυχή*; наконецъ, завершеніе этого постепеннаго развитія есть разумная душа, *λογική ψυχή*, 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 огненного, или эфирнаго 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 взаимодействіи, 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 ражданія, а слѣдовательно они должны имѣть тѣлесный субстратъ. Какъ духъ вообще есть огненное дыханіе, такъ и человѣческая душа есть огонь, или теплое дыханіе, *πνεῦμα ἑνθερμον*, которое однообразно распространяется по тѣлу и сохраняетъ его, какъ міровая душа расширяется во вселенной и держитъ ее въ единствѣ. Душа соединена съ кровію и питается ея испареніями, *ἀναθυμιάσις*, какъ звѣзды — испареніями земли. Для новаго зародыша часть души, *ψυχῆς μέρος καὶ ἀλόσπασμα*, 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, *ἡγεμονικόν, διανοητικόν*,

пять чувствъ, αἰσθήσεις, сила раждающа, σπερματικὴ δύ-
 γαι, и способность говорить, τὸ φωνητικόν. Впрочемъ,
 ἡγεμονικόν есть основная сила души, а протія силы суть
 только ея части, которыя она распространяеть по организмъ,
 какъ морской полипъ свои ноги, καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πε-
 λύποδος πλεκτάσαι; и потому ἡγεμονικόν тождественно
 еъ 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 истечение все-
 общей жизненной силы, но по своей разумности находится
 въ особенномъ отношеніи сродства съ божественнымъ Суще-
 ствомъ ⁴⁹⁾. За то, по причинѣ этого ближайшаго отношенія,
 она не можетъ уклониться отъ закона божественнаго Суще-
 ства, отъ всеобщей необходимости, или судьбы; и тѣ обра-
 щаются, которые слѣдуютъ обыкновенному представлению о
 ея свободѣ, какъ причинности, независимой отъ общеміроваго
 теченія вещей, — тогда какъ даже мнимо-случайныя и про-
 извольныя дѣйствія человѣка происходятъ съ необходимостію
 изъ сокровенныхъ причинъ. Не должно, однакожъ, думать,
 будто челоѣку можно уже обойтись безъ собственной дѣ-
 ятельности; напротивъ, и она есть содѣйствующая причина
 въ ходѣ судьбы; несправедливо также предполагать, будто
 зависимость челоѣческой души отъ всеобщаго закона уничто-
 жаетъ вѣняемость поступковъ и слагаетъ вину зла на Бога;
 надо различать причины рѣшительныя и подающія только по-
 водъ; но отъ судьбы зависать только эти послѣднія, а пер-

⁴⁹⁾ Epik. Diss. I. 14. 6: αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ὅτε αὐτοῦ μό-
 ρην ὄναι καὶ ἀποσπάσματα. — Senec. ep. 41. p. 119. Sacer intra nos
 spiritus sedet..... quis Deus incertum est, habitat Deus.

выя, напротивъ, положены въ собственной водѣ и нравствен-
номъ свойствѣ чловѣка. 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 индиви-
дуальной души. Представленія, раждаемая въ насъ вѣншею
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 до-
томъ мы желаемъ и дѣйствуемъ сообразно съ этимъ возбуж-
деніемъ 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 при-
роды всеобщей. Но будучи подчинено всеобщему, индиви-
дуальное существо не есть чисто страдательное въ отношеніи
къ нему; напротивъ, оно находится въ отношеніяхъ взаим-
ности; и чѣмъ совершеннѣе оно дѣлается, тѣмъ болѣе ста-
новится дѣятельнымъ, и можетъ даже видоизмѣнять цѣлое
во всеобщей цѣли 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 Боже-
ство; притомъ, души слабѣйшія будутъ жить по смерти
тѣла жизнью болѣе слабою, а быть можетъ, что только
сдѣланныя души мудрыхъ будутъ существовать до самаго
конца міроваго періода. — Въ чемъ состоитъ мудрость

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

3. Э т и к а.

Мы уже видѣли, что мудрость есть стремленіе чело-
вѣка 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*; слѣдо-
вательно и наоборотъ, высочайшая цѣль и самое высшее благо
человѣка заключается только въ мудрости, или жизни со-
образной съ природою. Сообразнымъ съ природою для каж-
даго частнаго существа можетъ быть только то, что согласно
съ общимъ ходомъ и закономъ міра, или со всеобщимъ мі-
ровымъ разумомъ, и въ частности — для существа сознатель-
наго и разумнаго — только то, что проистекаетъ изъ познѣ-
нія этого всеобщаго закона, изъ разумнаго пониманія. По-
этому, какъ бы мы ни выражали основное начало жизни со-
образной съ природою, — скажемъ ли, что челоѣкъ 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 челоѣческую, разум-
ную, *φύσις ἀνθρωπίνη, λογική*, — во всякомъ случаѣ оста-
нется та мысль, что жизнь индивидуума приближается къ своей
цѣли, къ счастью, или уклоняется отъ нея, въ той мѣрѣ,
въ какой она согласуется со всеобщими законами міротеченія
и разумною челоѣческою 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 счастье состоитъ исключительно въ добро-

дѣтели, такъ что ни въ себѣ 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, что 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 принадлежать 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 стоить называть благомъ удовольствіе; правда, что изъ добродѣтели происходитъ 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, *ἐπιγυνήμα*, 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 счастья; 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 безусловна⁴⁹⁾, что доставляемое ею счастье не можетъ увеличиваться и отъ его продолженія.

⁴⁹⁾ Diog. Laërt. VII. 128. *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς ἐυδαιμονίαν.*

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 мѣру⁵⁰⁾. Всѣ страсти держатся на ошибочномъ сужденіи, на ложномъ мнѣніи о добрѣ и злѣ⁵¹⁾. Такъ-какъ въ страстяхъ свободное самоопредѣленіе передается на произволь внѣшняго впечатлѣнія и тѣмъ полагается препятствіе къ жизни сообразной съ разумною природою, то ихъ надо всецѣло подавлять, чтобы очистить дулю добродѣтели. Оттого мудрый, или, что тоже, добродѣтельный безстрастенъ, — свободенъ отъ страстей⁵²⁾; 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 преодоленія неправды; но съ другой стороны, онъ не имѣетъ ни состраданія, ни снисхожденія; чего въ себѣ самомъ онъ не призналъ бы зломъ, въ томъ не можетъ онъ сострадать и другому, и когда правда требуетъ наказанія, — его чувствованія не могутъ побуждать его къ прощанію.

Разсматриваемая со стороны положительнаго своего со-

⁵⁰⁾ Diog. Laërt. VII. 140. *ὅτι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ ζῆλον, ἢ ἄλγος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμή πλεονάζουσα.*

⁵¹⁾ Plut. virt. mor. c. 3. *τὸ πάθος εἶναι λόγον ποιηρόν καὶ ἀκόλουτον ἐκ φαύλης καὶ διαμαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβόντα.*

⁵²⁾ Diog. Laërt. VII. 117. *ἀπαθὴ εἶναι τὸν σοφόν.*

держанія, добродѣтель есть подчиненіе подъ всеобщій законъ природы, а ео 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. Частице говоря, добродѣтель заключаетъ въ себѣ два элемента: теоретическій и практический. Корень и условіе всякаго дѣйствования, сообразнаго съ разумомъ, есть правильное познаніе; имѣть добродѣтели естественной, или приобретаемой 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 дѣйствovanіи, — 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 *мысли* дѣйствования; 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 *качествомъ*, подъ именемъ котораго разумѣется такое дѣйствіе, которое не только по вѣншему, но и по своему внутреннему характеру сообразно съ долгомъ, которое есть слѣдствіе нравственнаго закона, выполняемаго по нравственному настроенію духа, или

иначе — совершенное выполнение долга, *νόμον πρόσταγμα, δίκαιοπράγμῃα, ἐντάχτῃα*; *κατόρθωμα* отличается не только от *ἀμαρτήμῃα*, от нарушения долга, *νόμον ἀλαγόμεμῃα*, но и от *καθήκον*, — от простой законности, от несовершеннаго исполненія долга, или такого образа дѣйствования, 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 другому⁵⁸⁾. 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 добродѣтельнымъ поступкѣ заключаются всѣ добродѣтели; тоже должно

⁵⁸⁾ Stob. II. 116. ἀρετὴς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μετέξῃ.

сказать о каждомъ дѣйствиіи порочномъ⁵⁴⁾. Поэтому всѣ мудрые равно добродѣтельны, и всѣ немудрые порочны безъ различія; и слѣдовательно всѣ люди раздѣляются на два класса: на мудрыхъ и немудрыхъ, или глупыхъ⁵⁵⁾; 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 лишъ мнѣнія; напротивъ того глупый ничего не можетъ сдѣлать хорошо, подверженъ всѣмъ порокамъ, ни о чемъ не имѣетъ правильного 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 боговъ; однимъ словомъ, мудрый безусловно совершенъ, рѣшительно не имѣетъ страстей и нуждъ, исполнѣ

⁵⁴⁾ Ibid. II. 150. τὸν γὰρ μίαν (ἀρετὴν) ἔχοντα πάσας ἔχει καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν.

⁵⁵⁾ Ibid. II. 198. δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν ἀποδαιῶν τὸ δὲ τῶν φάουλων καὶ τὸ μὲν τῶν ἀποδαιῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φάουλων ταῖς κακίαις.

счастливы и не уступают въ счастьи самому Божеству; онѣ отличаются 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 разнѣ простымъ средствомъ для высшей цѣли, состоящей въ осуществленіи всеобщаго закона, въ разумной и добродѣтельной дѣятельности. Впрочемъ, рассматриваемыя какъ и простое средство, безразличныя вещи могутъ въ этомъ отношеніи имѣть свое значеніе; относясь къ чувственному благосостоянію, онѣ имѣютъ своего рода достоинство, *ἀξία*, и нѣтъ позволительно желать во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ высшее благо ни мало отъ того не потерпѣтъ; и наоборотъ, что противно нашему чувственному благосостоянію, то независимо отъ высшихъ обязанностей имѣетъ значеніе отрицательное, *τὰ ἀλαξίαν 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 точности зрѣнія не есть ни добро, ни зло, имѣетъ однакожъ известнаго 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 ἄφρονες μινεσθαι Cic. parad. 4. Tusc. III. 5. 10.

родю жизни, или въ томъ и другомъ отношеніи. Напротивъ того, ко второму классу принадлежить 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 недостойнства. Первый классъ вещей можно назвать стоющимъ желанія, *προημιονον*, второй — достойнымъ отверженія, *αποπροημιονον*, 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, *καθήκον*, получаетъ болѣе обширный смыслъ. Вудь 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 отлчіе отъ первой, имѣютъ своимъ содержаніемъ усвоеніе достойнаго нашихъ желаній и уклоненіе отъ

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 случаяхъ⁵⁹⁾: первыя суть обязанности совершенныя, *τέλεια*, а вторыя — среднія, *μέσα*, или несовершенныя.

Съ расширеніемъ 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 побѣждать⁶⁰⁾; и мудрый можетъ ощущать напр. огорченіе, и онъ при извѣстныхъ случаяхъ не остается совершенно спокойнымъ и т. п.⁶¹⁾; съ другой стороны, — когда и побѣждены страсти, то все же умістны въ душѣ извѣстнаго рода движенія, *ἐνστάσεις*, 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, *ἐνστάθεια*, или разумное уклоненіе, въ противоположность страху, и желаніе, *βούλησις*, или разумное хотѣніе, въ противоположность похотѣнію⁶¹⁾.

⁵⁹⁾ Diog. Laërt. VII. 119. τῶν καθηκόντων τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ αἰεὶ.

⁶⁰⁾ Senec. brev. vit. 14. p. 65. hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere.

⁶¹⁾ 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.

⁶²⁾ Diog. Laërt. VII. 116. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, ὅσων ἐυλογον ἔπαροιον. τὴν δὲ ἐνστάθειαν, τῇ φόβῳ, ὅσων ἐυλογον ἐκκλισην. . . τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, ὅσων ἐυλογον ὀρεξίν.

Какъ совершенныя, такъ и среднія, или несовершенныя обязанности имѣютъ свои подраздѣленія въ индивидуальной жизни субъекта. Первая изъ нихъ сводится къ одному и тому же содержанію, къ выполненію добродѣтели, потому что добродѣтель есть единственная безусловная обязанность. 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 пристекаютъ 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 женъ⁶²⁾, употребленіе въ пищу человѣческаго тѣла, *ἀνδρωλήνων σαρκῶν* (Diog. VII. 121) и т. п.

⁶²⁾ Diog. Laert. VII. 131, 33. *κοινὰ εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρά τοις σοφοῖς.*

Человѣкъ есть существо не только индивидуальное, но и общежительное. Такъ — какъ безусловное достоинство принадлежитъ только разумному мышленію и желанію, то человѣкъ, какъ индивидуумъ, 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 имѣть 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 мыслить и дѣйствуетъ разумно только тогда, когда его личное дѣйствіе 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 частию цѣлаго, а вмѣстѣ съ этимъ сознаетъ свой долгъ — подчинять свой частный интересъ интересу цѣлаго; если все сродное взаимно прелекается, 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, сличимомъ отъ насъ отличнымъ ⁶³⁾, ни по отношенію къ намъ са-

63) Ibid. 129. *ποῦθεν εἶπεν ἡμεῖς δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα, διὰ τὴν ἀνομοιωτήτα.*

нимъ, потому что самимъ себѣ мы не можемъ дѣлать не-
справды, *ἀδικεῖν*; наша обязанность справедливости отно-
сится только къ другимъ людямъ и богамъ; а слѣдовательно,
и самая эта обязанность предполагаетъ сообщество наше
съ другими людьми и съ богами.

Сообщество, къ которому предназначены 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 добродѣтель-
ные, и только они одни, связаны между собою дружбой, по-
тому 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 движетъ хоть однимъ паль-
цемъ, — это полезно всѣмъ мудрымъ въ цѣломъ мірѣ (Plut.
с. not. 22, 2), или иначе, мудрый столько же полезенъ бо-
жеству (цѣлой вселенной), какъ божество ему ⁶⁴⁾. И не одну
только дружбою связывается мудрый съ обществомъ; онъ не
уклоняется, если имѣть къ тому препятствій, и отъ участія
въ дѣлахъ общественныхъ; участвуя въ нихъ, онъ содѣй-
ствуетъ добру и полагаетъ преграды злу; онъ вступается въ су-
пречество, рождаетъ дѣтей и представляетъ человѣческому
обществу примѣръ прекрасной семейной жизни ⁶⁵⁾. Но въ управ-
леніи своемъ онъ былъ бы строгъ; потому что не имѣлъ бы
ни состраданія, ни покаянны ⁶⁶⁾.

⁶⁴⁾ Plut. adv. Stoic. 35. *ὀφελείσθαι τε ὁμοίως ἐπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα, σοφούς ὄντας.*

⁶⁵⁾ Diog. Laërt. VII. 121. *πολιτεύεσθαι φασὶ τὸν σοφὸν ἂν μὴ τὴ σωφῶν, καὶ γὰρ πάντων ἐφῆξεν, καὶ ἐπ' ἀρετὴν παρορμήσειν καὶ γαμήσειν καὶ παιδοποιεῖσθαι.*

⁶⁶⁾ Ibid. 123. *ἐλεῖμονάς τε καὶ εἶλας, συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί.*

Мудрый не ограничивается и обществомъ, къ которому принадлежить: онъ гражданинъ цѣлаго міра (космополитъ). Если человѣческое общество вообще основывается только на единствѣ разума въ индивидуумахъ, то нѣтъ причины обществу 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 государства⁶⁷⁾; по крайней мѣрѣ, это огромное, всеобщее государство мудрый ставитъ гораздо выше того ограниченного общества, въ которомъ помѣстила его случайность его рожденія.

Но и здѣсь не оканчивается нравственная задача чело-
вѣка. Тотъ же разумъ, что въ людяхъ, владычествуетъ и
въ цѣлой вселенной; а потому чело-вѣкъ обязанъ также под-
чиняться всеобщему разуму и всемірному ходу вещей, кото-
рымъ онъ управляетъ. Если все частное въ мірѣ есть только
слѣдствіе всеобщаго естества причинъ и дѣйствій, только
выполненіе всеобщаго закона, то въ отношеніи къ этой безу-
словной 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. *ἔι τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος καθ' ὃν
λογικοὶ ἐσμεν κοινός· ἔι τούτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· ἔι τούτο, πολιταὶ ἐσ-
μεν· ἔι τούτο, ὃ κόσμος ὡσπερὶ πόλις ἐστί.*

воля всеобщей, мудрый тѣмъ самымъ чтить 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 самоубійство⁶⁹⁾. 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 принадлежать 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

⁶⁹⁾ Diog. Laërt. VII. 130. ἐν λόγῳ τε φασὶν ἐξάγειν αὐτὸν τοῦ βίου τὸν σοφόν.

благѣ, но только о выборѣ между двумя нравственно безразличными вещами, изъ которыхъ одна, именно жизнь, только до тѣхъ поръ предпочтительнѣе смерти, пока есть существовующія 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 невозможно истинная добродѣтель. Оттого, по ихъ понятію, Діалектика и Физика только готовятъ насъ къ мудрости; сущность же ея излагается въ Этикѣ. Этика у Стоиковъ есть самая главная, основная часть Философіи, потому что не положенія нравственныхъ выводятся изъ теоретическаго ученія Физики, но наоборотъ, это теоретическое ученіе есть слѣдствіе нравственнаго воззрѣнія. И въ самомъ дѣдѣ, изъ двухъ отличительныхъ особенностей Физики, — ея матеріализма и детеризма, ни тотъ, ни другой не могутъ быть источникомъ нравственнаго ученія Стоиковъ. Будь матеріалистическое воззрѣніе 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 правоученіе строгое, подавляющее чувственность, а это могло произойти только отъ того, что ихъ мораль, де-

зависимо отъ ихъ умоизряднаго 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 служить доказательствомъ, что она почерпнула свои побужденія не въ пантеистическихъ представленіяхъ, но въ своемъ нравственномъ воззрѣніи, и что, поэтому, самое умоизрядіе 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 чело-вѣческой жизни право безусловнаго господства признали за разумомъ же; самостоятельность частныхъ существъ они уничтожаютъ въ виду жизни цѣлаго, потому что и въ практическомъ міровоззрѣніи не дади никакого значенія частному, отдѣльному интересу. Въ Діалектикѣ они требуютъ знанія изъ понятій, потому что только разумной дѣятельности, только разумному пониманію предоставили постиженіе истинны. 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 сознаетъ свое превосходство надъ природою только въ своей нравственной дѣятельности. Такимъ образомъ стоическая Физика, по своему содержанію и значенію, совершенно подчи-

нена Этикъ, 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 приѣмамъ, но въ нихъ идетъ дѣло только о технику 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 κατὰληπτική* и рѣ-

шается совершенно по субъективнымъ признакамъ. Наконецъ и Физика, не смотря на свой пантеистическій фатализмъ, не чужда духа субъективности, потому что въ стоической телеологии 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 исполнѣ 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 Антисѣена 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 вѣшняго міра къ философскому самосознанію и крѣпость нравственной воли, — номиналистическій взглядъ на всеобщія понятія и, кромѣ нѣкоторыхъ частныхъ 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 стоической и кинической открывается уже изъ того, когда мы сравнимъ необходимость и достоинство логическаго познанія въ ученіи Стоиковъ съ положеніями Антисѣена, чуждыми научнаго

характера, отрицающими всякую связь понятий, — когда слитымъ выработанную логическую форму стоической системы съ грубымъ состояніемъ кинического 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 Кинизмъ, но что онъ не можетъ быть объясняемъ имъ только однимъ. У Стоиковъ нравственный кругозоръ гораздо ширѣ, 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 приобретаая 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 кинической школы въ самой Этикѣ несравненно грубѣе, чѣмъ въ стоической; стоическая нравственность представляетъ внѣшнимъ и чувственнымъ благамъ значенія по крайней мѣрѣ относительное, а киническая не оставляетъ имъ ничего; первая связуетъ индивидуумъ съ человѣческимъ обществомъ, а послѣдняя изолируетъ его; первая принимаетъ космополитизмъ въ положительномъ смыслѣ, какъ слѣдствіе един-

ства человека со всеми другими разумными существами, послѣдняя — только въ смыслъ 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 разшіреніе, 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 ряду, 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 эфиръ, какъ первоматерія, единство ея со всеобщимъ разумомъ, міровымъ закономъ, судьбою, или божествомъ, теченіе всѣхъ вещей, постепенное преобразование первоматеріи въ стихіи и стихій въ первоматерію, правильное чередованіе мірообразования и міросожденія, единство и вѣчность вселенной, описаніе души, какъ огненнаго дыханія, безусловное владычество всеобщаго закона надъ всемъ частнымъ, эти и нѣкоторые другія понятія

стоической Философiи, 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 ученiя другое, измѣненное значенiе. Не только въ формальномъ отношенiи стоическое ученiе о природѣ гораздо болѣе разработано, и въ своемъ содержанiи гораздо богаче гераклитова, но и все мировоззрѣнiе Стоиковъ и Гераклита не такъ тождественно, какъ съ перваго взгляда можно бы подумать. Гераклитъ останавливается на непрерывномъ теченiи всѣхъ вещей и безусловно отвергаетъ всякое постоянное бытiе; а Стоики не только въ основанiе цѣлой вселенной полагаютъ первоматерiю, которая, при всѣхъ превращенiяхъ въ разнообразныя формы, пребываетъ, однако, постоянно, какъ всеобщій субстратъ, но и частныя субстанцiи они разсматриваютъ какъ нѣчто тѣлесно пребывающее; но отъ вещества они отличаютъ потомъ дѣйствующее начало, Разумъ, или Божество, если не по сущности, то по понятiю, и удерживаютъ это различiе и въ частныхъ вещахъ, какъ различiе субстрата и качествъ. А чрезъ это удалось имъ гораздо съ большею опредѣленностiю, чѣмъ у Гераклита, указать въ мирѣ присутствiе Разума, въ отличiе отъ слѣпо-дѣйствующей силы природы; и потому, тогда какъ Гераклитъ, сколько намъ извѣстно, ограничился физическимъ разсмотрѣнiемъ природы, описанiемъ стихiйныхъ и метеорологическихъ процессовъ, стоическая Физика получаетъ характеръ телеологическiй и находитъ свою цѣль въ сведенiи всего мироустройства къ человѣку. На этомъ основанiи, и общая обоимъ идея о всеуправляющемъ Разумѣ, или всеобщемъ законѣ имѣетъ у нихъ несовсѣмъ одинаковое содержанiе: Гераклитъ видитъ этотъ Разумъ прежде всего и главнымъ образомъ въ равно-

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 телеологію, 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 преобразование 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 подѣле приложено къ естествознанію, чѣмъ въ какой либо другой системѣ, и которое у Стоиковъ выразилось въ понятіи о силѣ природы, все образующей согласно съ цѣлями, въ представленіи о зиждательномъ огнѣ и сѣменеподобныхъ началахъ, *λόγος σπερματικός*. Даже такіа понятія Стоиковъ, въ которыхъ они отчасти противорѣчатъ ученію Аристотеля,

принимается, однако, къ тому же учению: такъ отвергнуто
 нами понятіе объ эфирѣ, какъ особомъ тѣлѣ, отличномъ отъ
 остальныхъ 4-хъ стихій, но на самомъ дѣлѣ оно опять при-
 нито подъ именемъ эфирнаго огня; такъ перипатетиче-
 скому учению о происхожденіи разумной души противорѣчитъ
 стоическій традиціанизмъ, но и онъ вытекать изъ аристо-
 теловаго положенія, что зародыши животной души содержатся
 въ тепломъ воздухѣ (*пнеўма*, какъ и у Стоиковъ), заклю-
 ченномъ въ сѣмени. Даже наибольшее уклоненіе отъ Ари-
 стотеля, — преобразование человеческой души и божественнаго
 духа въ тѣло, могло выйти изъ его же ученія: Аристотель
 описываетъ эфиръ, какъ божественное тѣло, и образования
 изъ него звѣзды, какъ божественныя и блаженныя существа, —
 низводитъ дѣйствующія и движущія силы изъ небесныхъ сферъ
 на землю, и ищетъ зародыша душъ въ эфирномъ веществѣ;
 отсюда другіе, — по примѣру отчасти самыхъ его последо-
 вателей, — могли выводить матеріалистическія представленія
 тѣмъ скорѣе, что въ аристотелевой Философіи трудно понять,
 какъ всеміровой Разумъ, будучи самъ безтѣлеснымъ, касается
 тѣлеснаго міра и окружаетъ его, и какъ въ человеческой душѣ
 соединяется личное единство жизни съ трансцендентнымъ про-
 нахожденіемъ разума. Еще непосредственнѣе аристотелева тео-
 рія о происхожденіи представленій и понятій предуготовила
 стоическую; Стоикамъ почти не оставалось здѣсь ничего дру-
 гаго, какъ согласно своей точкѣ зрѣнія оставить то, что изъ
 Предшественникъ высказалъ о первоначальномъ и постоянномъ
 пребываніи потаны въ самомъ разумѣ. Въ формальной своей Ло-
 гикѣ Стоики продолжали дѣло на основаніи уже Логикѣ аристо-
 телевой; но и самыя ихъ прибавки къ ней принадлежать болѣе
 Грамматикѣ, чѣмъ Логикѣ въ собственномъ смыслѣ. Наконецъ
 матеріальнаго вліянія имѣло перипатетическое ученіе на Эпику

Стоицизмъ; спорный обнаруживается здѣсь вліяніе Платонизма, — особенно въ утвержденіи добродѣтели посредствомъ знанія, въ относительномъ пренебреженіи вѣншихъ 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 Стоицизмъ составляютъ одинъ живой организмъ, къ утвержденію котораго въ формальномъ отношеніи наиболѣе содѣйствовали, 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. Laert. VII. 40). Правда, что ученіе Стоицизмъ впадаетъ иной разъ въ противорѣчія, но и самыя эти противорѣчія изъясняются особеннымъ характеромъ всего ихъ ученія и, можно сказать, слѣдуются общимъ направленіемъ мышленія, такъ что Стоицизмъ, взятый въ цѣломъ, есть весьма послѣдовательная и внутренне связанная 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-

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 признановъ 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 правильного наблюденія, а наблюденіе правильно, когда соотвѣтствуетъ дѣйствительности; но почему 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 καταληπτικήν* такимъ представленіемъ, которое соотвѣтствуетъ дѣйствительности, а дѣйствительнымъ то, что представляетъ намъ *φαντασία καταληπτική*. Во всякомъ случаѣ, крѣпость убѣжденія (*καταληπτικόν*) для Стоиковъ есть послѣдній и единственный критерій: та же внутренняя самоуверенность, 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

что нравственная дѣятельность человека составляетъ въ ней тотъ пунктъ, къ которому сводится все ея міровоззрѣніе въ которомъ человекъ находитъ себя вполне 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 виѣ 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 природою⁶⁹⁾; но въ дѣйствительности мы непосредственно и эмпирически встречаемся съ предметомъ, мы принуждены признать въ немъ безъ оцѣнокъ его чувственную дѣйствительность, какъ она намъ предстоитъ, и не

⁶⁹⁾ Plut. Stoic. rep. 10. ἐπιστήμην καὶ τὴν ὁμολογουμένην βιωσόμεθα, какъ говоритъ Хризиппъ.

ниѣмъ времени сомнѣваться въ ней; здѣсь предметъ доказываетъ намъ ее практически, действуя 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 голосъ, жестакъ и пр.); дѣйствія безтѣлесны въ нашемъ опытѣ не встрѣчаются. Эту именно точку зрѣнія и усвоили себѣ Стоики: тѣлесность всего дѣйствительно 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 сознанию, именно въ дѣятѣи, 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 призваніе 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 безпредметныя⁷⁰¹.

⁷⁰¹) Plat. plac. phil. I. 10. ἐξ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐνομήματα ἡμετέρα τὰς ἰδέας ἔφασιν.

На 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 принадлежать 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, *ψυχή*; съ другой стороны божественное, еще и не раскрываясь міромъ, уже не чуждо ма-

теріи, оно и само — по — себѣ есть зиждительный огонь, *πῦρ τεχνικόν*, сѣменеподобный разумъ, *λόγος σπερματικός*. Въ-стѣ съ этимъ и противоположность формы и вещества, по-ложенная 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 мета-физическимъ взглядомъ, еслибъ онъ не усложнялся матеріа-лизмомъ, или лучше сказать, еслибъ онъ не выпадалъ къ тому начальному греческому міровоззрѣнію, объединявшему духов-ное и матеріальное, надъ которымъ философствующее сознаніе начало возвышаться у Анаксагора и дѣйствительно возвыси-лось у Аристотеля, а еще болѣе у Платона.

Какъ изъ практическаго начала о безусловномъ влады-чествѣ разума произошла у Стоиковъ Метафизика, которая противоположность духа и матеріи свела къ единству силы и вещества, такъ изъ того же начала простекла у нихъ Антро-пология, которая отвергнула всякую множественность дѣйствую-щихъ силъ и всѣ жизненныя отправления производила изъ разумнаго существа человѣка. Но какъ тамъ монизмъ возмо-женъ былъ только подъ условіемъ матеріализма, такъ и здѣсь единство человѣческой сущности можно было объяснить только предположеніемъ, что самая душа тѣлесна. Изъ того же нрав-ственнаго 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, рассматри-ваемые сами-по-себѣ, могли бы показаться странными въ та-кой системѣ, которая отличается строго нравственнымъ на-

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 индивидуумъ 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 міеологическихъ 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 своею 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-

духъ, называется Гера, въ воду — Посейдонъ, въ землю — Деметра или Гестія и т. п. Желая сообщить разумный смыслъ мифамъ народной религіи, давно утратившимъ свое значеніе, Стоики изъясняли ихъ аллегорически. Наконецъ, Стоики старались оправдать предназначенія и предсказанія, низводя ихъ изъ области чудеснаго въ рядъ явленій естественныхъ и полагая, что способность понимать предназначенія 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, индивидуумъ столь совершенно сдѣдался органомъ всеобщаго закона, что намъ остается только спросить: по какому праву такое существо называется еще индивидуумомъ, можно ли и какъ можно представить его человекомъ, 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 попытаться на то, чтобы примирить его съ потребностями человѣческой жизни и условіями дѣйствительности. А въ такомъ случаѣ, тогда какъ первоначальное направленіе ихъ нраво-

учения, требовало безусловной подчиненности индивидуума всеобщему закону, при выполнении этого требования надлежало предоставить своего рода право и индивидууму, 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 дѣйствіе. Но какъ принять эту послѣднюю мысль въ такомъ исключительномъ смыслѣ? Главное возбужденіе, по стоическому учению, есть возбужденіе къ самосохраненію; но оно, очевидно, включаетъ въ себѣ и поддержаніе чувственной жизни. Слѣдовательно Стоикамъ надлежало и чувствennыя блага и дѣйствія отнести къ вещамъ согласнымъ съ природою. И Стоики, дѣйствительно, въ тѣхъ вещахъ, которыя прежде называли безразличными, опять отличили достойное желанія, *προαιρετόν*, 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 возрѣшю безразличныхъ, Стоики уже изгладили прежнюю рѣзкую, непосредственную противоположность между добромъ и зломъ. — Принявъ достойное желанія, Стоики принуждены были расширить и кругъ понятія о *καθήκον*, о долгѣ. У мудраго одинъ только долгъ, — осуществленіе добра; но если есть и относительныя блага, то должны уже быть и относительныя обязанности, состоящая въ усвоеніи того, что достойно желанія. Но относительныя блага видоизмѣняются по обстоятельствамъ, а потому и отно-

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 Антисфена нельзя еще назвать вполне 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, *проколѣ*, 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-

ный субъектъ, на его дѣйствія и обязанности. Правда, что и прежняя Философія не всегда пренебрегала эту сторону 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 нравственного настроенія духа, то субъектъ и его добродѣтели должны были сдѣлаться и цѣлю 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 нравственного 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, Клеанса и другихъ не подверженъ никакому сомнѣнію. Такъ-какъ достоинство дѣйствій Стоики исключительно измѣряли настроеніемъ духа, въ какомъ они выполняются, то обыкновенное различіе нравственного и не нравственного; основанное на вѣншемъ проявленіи поступковъ, для нихъ поте-

рядю 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 непосредственно эту противоположность внутренняго и вѣшняго, Стоицизмъ не умѣлъ уже найти связи между настроеніемъ духа и вѣшнымъ 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 отношенія 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 не нравственные поступки; напротивъ, ими опровергалось что-либо, утвержденное нравами и обычаями, одровергалось съ той стороны, что между извѣстнымъ обычаемъ и видимо — не нравственнымъ 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

нельзя не видѣть опасныхъ слѣдствій стоической односторонности.

Безусловно требуя полной независимости отъ всего внѣшняго, Стоицизмъ не хотѣлъ, однакожъ, удалить человека отъ общества; напротивъ, онъ училъ, что чѣмъ болѣе индивидуумъ развилъ въ себѣ внутреннюю свободу, тѣмъ сильнѣе въ немъ стремленіе къ общезитію 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 государствомъ⁷¹⁾. Впрочемъ они не принимали особеннаго участія въ государствѣ и семействахъ. 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 участию. Притомъ Философія, которая все достоинство дѣяній относила къ нравственному образованію душевнаго настроенія, а воѣ внѣшнія состоянія считала чѣмъ-то безразличнымъ, не могла научать некуству и ловкости распорядиться внѣшними интересами и отношеніями, съ которыми имѣеть 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 ἀρχεοῦ*.

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 философіи 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 національных противоположностей, конечно, сдѣлался теперь гораздо легче для Философіи, когда гениальный македонскій завоеватель враждебныя національности связалъ въ своемъ подуміровомъ 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.

ности Стоицизма: такъ—какъ человѣческое общество, по его понятію, основывается на одинаковости разума въ индивидахъ, то уже не было для него причины ограничивать это общество какимъ—либо однимъ народомъ. Такимъ образомъ, нравственное сознаніе расширяется здѣсь до всеобщности; всецѣло отвлечшись 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 самостоятельностью, 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 индивидуумы 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 сдѣленія причинъ и дѣйствій, то какъ уклониться индивидууму отъ подчиненія этой безусловной необходимости? Въ одномъ только случаѣ

позволено ему вступить 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, обуславливающая все вообще ея воззрѣніе; только здѣсь, въ заключеніи, она ярче обнаружилась, чѣмъ въ началѣ.

Если мы обратимся на Востокъ и захотѣмъ видѣть тамъ естественное 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, цѣлю 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 следовательно 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 въ тѣмъ и въ отро-

внимъ нелюдьскому, — 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 звуками и буквами, которыхъ грубѣйшія формы суть всѣ твари, совершенно имъ соотвѣтствующія; эти же звуковые звуки и буквы отражаются, какъ отзвуки, въ богоподобной душѣ святой и составляютъ источникъ божественнаго откровенія, именно Ведъ. Но и по ученію Стоицизма Богъ не только открывается въ природѣ, какъ сѣмено-подобное 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 мысленіи; 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 высказаны только, по

различію мѣста и времени, различно: въ Карма-Мимансѣ онъ несравненно менѣе развитъ и гораздо болѣе опѣченъ 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 НАПРАВЛЕНИЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРАГО ОТДѢЛА:

Эпикуреизмъ, — по взгляду котораго критерій истины есть чувственное наблюденіе и ощущеніе, а цѣль дѣятельности — удовлетвореніе индивидуума, или удовольствіе.
(Съ 307 г. до Р. Хр.)⁷⁸⁾.

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

⁷⁸⁾ Эпикуръ, основатель эпикурейской школы, род. въ 3 году 109 Олимп. (342 г. до Р. Хр.); ум. на 71 году своей жизни. (31 271 г. до Р. Хр.).

знанія о томъ, въ чемъ заключается счастье 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 Философій 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 Философій требуетъ также — обнаружить неосновательность и ничтожество такого безпокойства и страха изложеніемъ правильнаго взгляда на природу. Отсюда открывается, что Философія имѣетъ тройное назначеніе и что слѣдовательно надо раздѣлить ее на три главные 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 λόγους καὶ διαλογισμοὺς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιῶσαν.*

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

1. К А Н О Н И К А.

Самое первоначальное и безусловно-истинное въ чело-вѣкѣ есть ощущение, *αἰσθησις*, потому что заблужденіе и неправда возможны только при утвержденіи, или отрицаніи чего-либо, а слѣдовательно имѣютъ мѣсто только въ сужде-ніяхъ; но ощущение не судить; 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, наоборотъ, и наше мышленіе, и наша дѣятельность должны имѣть опредѣляться, какъ безусловно-истиннымъ. Но ощущение является въ дво-якой формѣ, — какъ наблюденіе образовъ вещей, поражаю-щихъ наши чувства, и какъ чувство удовольствія или не-удовольствія, возбуждаемое въ насъ вліяніемъ предметовъ внѣшнихъ, или нашими состояніями внутренними. Какъ чув-ственное наблюденіе, — ощущение 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 всѣхъ движе-ніемъ, *παῖθη*, воли, всякому желанію, или отвращенію. Въ той и другой формѣ ощущение есть безусловно — достоверное. И во первыхъ, — 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 происходитъ изъ чувственного наблюденія; слѣ-довательно, отрицая чувственное наблюденіе, мы не имѣли бы

уже, никакого, признака истины, никакой возможности твердаго убѣжденія; намъ оставалось бы только безвыходное сомнѣніе. Но такое сомнѣніе уже и само-по-себѣ противорѣчить себѣ-самоу, утверждая, будто оно знаетъ, что ничего знать не можетъ; столько же противорѣчить оно и человеческой природѣ, потому что уничтожило бы не только всякое знаніе, но и всякую возможность дѣйствованія, всѣ условія человеческой жизни. Даже такъ называемый обманъ чувствъ не можетъ подрывать въ насъ достовѣрности чувственного 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 получить отъ него точно такое же впечатлѣніе, какое и мы получили; на самомъ дѣлѣ, отъ одной и той же вещи исходятъ различныя образы, и эти самыя образы, при своемъ переходѣ къ нашимъ чувствамъ, могутъ измѣняться; чувства нашихъ могутъ касаться даже такія образы, которымъ не соответствуетъ 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

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. — Вторыхъ, 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 движеній души ⁷⁵⁾.

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

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 призошла 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 мыслию 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 εἶναι.... καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ὤψασθαι φανέντος.*

⁷⁷⁾ Ibid. X. 33. 38. *ἐναργεῖς οὖν εἰσὶν αἱ πρόληψεις... καὶ μὴδὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι.*

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

дѣлѣ всякая силлогистика излишня, потому что ненужное, выводимое изъ извѣстнаго, хотя и не подлежитъ въ самихъ 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, *προσμεχον*, а второе — касательно не опроверженія опытомъ, — относится къ мнѣніямъ о сокровенномъ, *ἀδύλον*.

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

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 большому, — 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 мѣтій, приложенное къ познанію природы, служить руководствомъ для Физики.

2. Ф и з и к а.

Начала природы должны быть установлены Философіею согласно съ правиломъ Каноники и требованіемъ верховнаго критериума всякой истины, т. е. чувственного 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 вѣдѣніе; но что дѣйствуетъ, или подлежитъ дѣйствию, есть тѣло, слѣдовательно нѣтъ иныхъ субстанцій, кромѣ тѣлесныхъ. Тѣлесны также и свойства вещей, какъ существующія, *συμπεριχότα*, такъ и случайныя, *συμπίγματα*. Но кромѣ тѣлъ, для объясненія явленій, необходимо еще пустое пространство, то

κενόν, 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 простирается 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, *ἀλλοαλμός*, котораго продуктъ есть міръ. Отъ столкновенія и дрожанія атомовъ, безъ всякой цѣли и намѣренія, произошли безко-

вечно-многія, разнородныя сцѣпленія ихъ, т. е. бесконечно-многіе міры. Процессъ мірообразованія не имѣетъ ни начала, ни конца, потому что и масса атомовъ и пустое пространство бесконечны. Хотя міры, по бесконечно-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 рассчитано 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

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

Такъ-какъ все дѣйствительное въ мірѣ тѣлесно, то тѣлесна и человѣческая душа; иначе она не могла бы находиться во взаимодействіи 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 огненного, воздушнаго, цѣлообразнаго и какого-то четвертаго, безыменнаго вещества, которое состоитъ изъ тончайшихъ и удобовимѣйшихъ атомовъ и есть причина ощущенія. Отъ перемѣса 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 мѣстопробываніе 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 разторгнутъ, и душа не можетъ долѣе существовать; ея атомы, не сдержи-

важны защитительнымъ покровомъ тѣла, мгновенно разсеваются по причинѣ своей летучести и подвижности. Но потому, 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 пренеподней съ ея ужасами.

Познавательная дѣятельность души объясняется ея отношеніемъ къ образамъ, *εἰδωλα*, вещей. Изъ поверхности тѣлъ постоянно отрѣшаются тонкія, частички, составляющія ихъ образы, которые по причинѣ этой тонкости ихъ самое огромное пустое пространство пробѣгаютъ въ безконечно малое время. Многія изъ этихъ истеченій, тотчасъ послѣ ихъ отрѣшенія отъ тѣлъ, задерживаются какимъ-либо препятствіемъ, или смѣшиваются; но другія — долгое время удерживаются то же положеніе и сочетаніе, какое они имѣли въ самыхъ тѣлахъ, удерживаютъ образъ вещей, которому недостаетъ только ихъ плотности. Когда эти образы различными органами чувствъ проникаютъ въ душу, то происходятъ наблюденія и представленія вещей. Даже и такія представленія, которымъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительный предметъ, происходятъ отъ присутствія душъ образовъ: потому что частію образы вещей существуютъ долѣ самыхъ вещей, частію чрезъ случайное сочетаніе атомовъ происходятъ въ воздухѣ и такіе образы, которые не истекаютъ ни изъ какого подобнаго имъ тѣла, а частію различные образы смѣшиваются на пути къ нашимъ чувствамъ; представленія наприм. кентавровъ происходятъ отъ того, что образъ челоуѣка смѣшивается съ образомъ лошади не только въ нашемъ представленіи, но еще прежде въ *εἰδωλον*. Если, наконецъ, наше наблюденіе дѣйствительно существующіе предметы выражаетъ неправильно,

или неполно, то это бывает 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 свѣ 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 представлений 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 произволь 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 ἐμαρμένῃ δουλεύειν.

Какъ жизнь индивидуума, такъ происхожденіе и развитіе всего человѣческаго рода совершается безъ всякихъ телеологическихъ видовъ, по чисто—естественнымъ причинамъ. Дѣйственная земля собственною силою могла произвести 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 предрасудокъ 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 принимаетъ⁸⁰⁾. 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 золь? 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 тысячами 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. ἀεὶ ἔτι δὲ, οὐκ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοῦς ἀναγκῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῦς προσάπτων.

управлять безконечною вселенною и все устроить, повсюду одинаково присутствуя? Выбѣтъ съ народными богами издо отвергнуть и представленія о демонахъ, выбѣтъ съ Промисломъ — и предсказанія. Всѣ эти представленія происходятъ изъ невѣжества и страха: образы, которые грѣзятся во снѣ, приняты за дѣйствительныя существа; правильность въ движеніи небесныхъ тѣлъ отнесена невѣжками къ богамъ; страшныя явленія природы, наприм. бури, землетрясенія, пробуждали 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 прерватное 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 наиболее 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 блаженство⁸¹⁾.

⁸¹⁾ Ibid. X. 125. *κράτος μὲν τῶν θεῶν ὡς αὐτῶν ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων.*

Но по причинѣ этихъ качествъ тѣламъ боговъ нельзя приписать нашей плотской тѣлесности; имъ приличествуютъ тѣла, только похожія на наше, — тѣла эфирныя, состоящія изъ тончайшихъ атомовъ. Но съ тонкими, эфирными 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 беспокоясь 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 правильного 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 неблагоприятнаго 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

ихъ. Нѣтъ причины беспокоиться 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 предрасудокъ; 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 предрасудки, смущающіе человѣка, Физика тѣмъ самымъ очищаетъ путь Этикъ, или наукъ о счастіи.

3. Э Т И К А.

Мы уже видѣли въ Кановикѣ, что критерій истины не только въ теоретическомъ, но и въ практическомъ отношеніи есть ощущеніе, *αἰσθησις*. 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 φρικώδεστατον οὐκ τῶν κακῶν ὁ θάνατος, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ᾤμεν, ὁ θάνατος οὐ παρὼν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.

⁸³⁾ Ibid. 128. τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακάρως ζῆν. Ibid. X. 129. πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σίμφρον. πᾶσα δὲν ἡδονὴ ἀγαθόν... καθόπερ καὶ ἀληθῶν πᾶσα κανόν.

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 здоровомъ 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 κατὰσθηματικὴ*, и удовольствіе движенія, или положительное, *ἡδονὴ ἐν κινήσει*; но существенное и непосредственное основаніе счастія положено въ спокойствіи духа, въ невозмутимости и беззаботливости, *ἀταραξία καὶ ἀλογία*; 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

подъ этимъ удовольствіемъ распутства и вообще чувственныхъ наслажденій, но разувѣемъ то, когда тѣло безболѣзненно и здорово, а духъ свободенъ отъ всѣхъ тревогъ⁸⁴⁾. Не чувственные наслажденія и излишества дѣлаютъ жизнь нашу пріятною, но здравый разумъ, *νῆφωρ λογισμός*, который указываетъ 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 Зевеу 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 счастливымъ⁸⁵⁾. И тѣлесная боль не въ такой степени непреодолима, чтобы могла возмущать счастье мудраго; мудрый и въ пыткѣ можетъ быть счастливъ⁸⁶⁾; 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 αἰσμάτων ἡδονὰς, καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κεκείμεναι λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες... νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν συνεφέροντες.

⁸⁵⁾ Ibid. 135. κρείττον εἶναι νομίζων εὐλογιστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογιστως ἐτυχεῖν.

⁸⁶⁾ Ibid. 118. καὶ στρεβλωθῇ δ' ὁ σφόδρ, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα.

страданій, потому что тѣло страдаетъ только отъ настоящаго зла, а душа и отъ прошедшаго и будущаго; удовольствіе плотское ограничено тѣсными предѣлами; только мышленіе, *διάνοια*, созная 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 удовольствія⁸⁷⁾; однако это не отнимаетъ у духовныхъ удовольствій преимущества предъ тѣлесными. Душевные наслажденія и печали не имѣютъ какова 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 выше ихъ значеніе основывается на большей силѣ и продолжительности, которыя приличествуютъ этимъ идеальнымъ чувствованіямъ въ сравненіи съ непосредственно присущими чувственнымъ 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 болѣзней 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, видяая въ слѣдствія удовольствій, сознаетъ, что источникъ самыхъ

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

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 счастье его дней⁸⁸⁾. 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 истекающее⁸⁹⁾. 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 счастью 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. *ὅτι ἐστὶν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονήματος καὶ καλῶς καὶ δικαίως· οὐδὲ φρονήματος καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτι οὐ μὴ ὑπάρχει τὸ ζῆν φρονήματι καὶ καλῶς καὶ δικαίως, ὅτι ἐστὶ τοῦτον ἡδέως ζῆν.*

⁸⁹⁾ Ibid. 138. *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν ἀρεῖσθαι, ὃν δὲ αὐτὰς 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.

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 вѣѣ 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 счастливъ⁹⁰⁾. Если мудрость зависитъ отъ извѣстныхъ вѣншихъ 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 счастье 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.*

Сообразно съ этимъ общимъ взглядамъ, и частныя правила жизни мудраго направлены къ тому, чтобы достигать счастья посредствомъ умѣренія пожеланій и вѣстей. 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 ничемъ⁹¹⁾. Мудрый умѣетъ довольствоваться хлѣбомъ и водою и притомъ считаетъ себя счастливымъ, подобно Зевсу. Онъ избѣгаетъ страстей, разрушающихъ душевный покой и счастье жизни; — признаетъ безразсуднымъ — заботами о будущемъ возмущать настоящее и средствамъ для жизни жертвовать самою жизнью, которую 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 общою цѣлію жизни, постав-

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

лется въ равновѣсѣ, необходимаго для большаго покоя души. Онъ не отвергаетъ безусловнаго наслажденія жизни и не ищетъ такъ, какъ Кинизъ, или пифей⁹²⁾; не пренебрегаетъ всякимъ вообще стяженіемъ, но только стяжаніе поспредствомъ науки предпочитаетъ всякому другому; не пренебрегаетъ упрощеніями искусства, но не безнокоится, если не имѣетъ ни; свое допотство, *αὐτάρκειαν*, оставляетъ не въ томъ, чтобы пользоваться немногимъ, но чтобы не имѣть надобности въ многомъ, и это именно ограниченіе потребностей есть вѣчныйнъ невозмущаемаго наслажденія. Наконецъ, онъ не тремещетъ предъ богами, не ужасается тѣлосной боли и не боится смерти, даже ищетъ ея, когда нѣтъ другаго средства избавить невыносимаго страданія; но это не легко можетъ статься, потому что и среди тѣлесныхъ мученій онъ умѣетъ быть счастливымъ⁹³⁾.

Мудрый, хотя довольнъ для самого-себя, однако не изобгдетъ соиза 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, чтобы онъ не дѣлалъ неправды, но для того, чтобы не подвергался несправедливости. Стадо быть право и законъ обязательны не сами-по-себѣ, но ради другаго; неправды должно избгать не самой-по-себѣ, но потому, что преступникъ не

⁹²⁾ Diog. Laërt. X. 119. *οὐδὲ κοινῇ, οὐδὲ πτωχεύειν.*

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

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 общою безопасностію, 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: *λαίτῃ βιώσας* (*latenter vive*, «живи въ безвѣстности») самый возжеланный жребій жизни есть золотое среднее состояніе, и только въ такомъ случаѣ можно участвовать въ государственныхъ заведеніяхъ, когда вынуждаютъ того особенныя обстоятельства⁹⁴⁾, или когда безпокойная чѣ-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 править⁹⁵⁾. 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 quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.

сть благо⁹⁶⁾, и мудрый при случае долженъ выражать Мо-
нарху свое уваженіе⁹⁷⁾.

Самая высшая форма человѣческаго общежитія есть
дружба; она не чужда соображеній о пользѣ⁹⁸⁾; 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 мудрость⁹⁹⁾; съ кѣмъ
мы пьемъ и ѣдимъ, несравненно важнѣе, чѣмъ то, что мы
ѣдимъ и пьемъ; въ случаѣ нужды мудрый не задумается под-
вергнуться ради друга величайшимъ страданіямъ и даже са-
мой смерти; но имущество не должно быть общее между
друзьями, какъ желалъ Пифагоръ, потому что это подавало бы
поводъ къ недовѣрчивости, а тамъ, гдѣ одинъ другому не до-
вѣряетъ, дружба невозможна¹⁰⁰⁾.

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
лестясь обманчивою надеждою безсмертія, но и будучи свобо-
денъ отъ всякаго страха, соединеннаго съ ложными представ-

⁹⁶⁾ Diog. Laërt. X. 140. *ἔρεκα τοῦ θαρρύνειν ἐξ ἀνθρώπων ἐστὶ κατὰ φύσιν ἀρχὴ καὶ βασιλεία ἀγαθόν.*

⁹⁷⁾ Ibid. 12. *καὶ μοναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν.*

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

⁹⁹⁾ Ibid. 148. *ὣν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίον μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.*

¹⁰⁰⁾ Ibid. 11. *τὸν τε Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰ οὐκ αἰσας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ τῶν φίλων λέγοντα ἀπιστοῦνται γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων οὐδὲ φίλων.*

леними о бѣгахъ, смерти и будущности по-ту-сторону гроба, онъ долженъ находить свое удовлетвореніе въ иредѣлахъ своего конечнаго бытія, въ томъ неизмѣнно свѣтломъ и радостномъ покоѣ души, который, произведенная изъ познавѣя природы и изъ жизни благоразумной и добродѣтельной, не возмущается ни внѣшними наслажденіями, ни случайными огорченіями. Кто въ ограниченномъ кругу своего бытія довольствъ самому себѣ, кто радуется всему благородному, прекрасному и справедливому, не побѣждается превратностями жизни, утѣренно наслаждается, мужественно терпѣть и не лишень утѣшеній дружбы, тотъ счастливъ. Таковъ образъ истиннаго человека! Выразить этотъ образъ въ собственной жизни есть задача всякаго 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 въпервыхъ, — преобладаніе практическаго интереса надъ теоретическимъ. Цѣль Философіи, по ученію Эпикура, есть достиженіе счастья; 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 Физикъ; поэтому же Эпикурейцы не дорожили ни Математикой, ни ученымъ изслѣдованіемъ Исторіи и Филологіи; болѣе 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 бѣгахъ и смерти, — говорить

Эпикуръ, — то мы не увидимъ бы и въ изслѣдованіи природы ¹⁰¹⁾. Такого образа, односторонне — практическое направление Философіи, выразившееся въ Стоицизмѣ, еще болѣе усилено въ Эпикуреизмѣ. — Воисторыкъ, и Философія эпикурейская имѣетъ характеръ субъективности: и въ этой Философіи весь интересъ ея сводится къ вопросу о субъективномъ состояніи чловѣка, о счастіи индивидуума, и вопросъ этотъ рѣшается въ Этикѣ субъективно же тѣмъ, что чловѣкъ находитъ свое полное удовлетвореніе въ ощущеніи удовольствія и совершенной независимости отъ всего вѣшняго; Физика, съ своей стороны, только подготавливаетъ это устраненіе субъекта отъ всего вѣшняго, расторгая связь его съ Богомъ и будущностью; каноникъ и Каноники ограничиваютъ весь критерій истины субъективнымъ мѣриломъ, ощущеніемъ чловѣка.

Въ третьихъ, и Эпикуреизмъ не отличается самостоятельностью воззрѣнія; и онъ во многомъ примыкаетъ къ прежнимъ философскимъ ученіямъ, а именно, въ Этикѣ къ Аристотелю, а въ Физикѣ — къ Демокриту. У Киреевъ 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 учить онъ, что истинное удовольствіе пріобрѣтается только философскимъ размышленіемъ и что это размышленіе освобождаетъ нашъ духъ отъ страстей, опасеній и предрассудковъ. Впрочемъ, Эпикуръ не безусловно слѣдуетъ киренской школѣ; его нравственное начало тѣмъ существенно отличается отъ

¹⁰¹⁾ Ibid. 112. *ἡ μὲν γὰρ ἡμῶν αἰ περὶ τῶν μεταφυσικῶν ὑποψίας ἡμετέρας καὶ αἰ περὶ θανάτου..... οὐκ ἔν προαειρόμεθα φυσιολογίας.*

Аристиппова, что послѣднюю цѣлю 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 вѣчнымъ 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 возрѣвію 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-

ственные части своей Философiи, — Канонику, Физику и Этику, выводить изъ одного общаго о ней понятiя; и притомъ, эта систематичность не ограничивается одною только вѣшною формою, однимъ только наружнымъ раздѣленiемъ частей, но относится и къ внутреннему распорядку мыслей. Правда, что эпикурейской Философiи не рѣдко дѣлали упрекъ, что въ ней недостаетъ внутренней связи и послѣдовательности; но этотъ упрекъ несправедливъ. Если мы приступимъ къ этой Философiи съ требованiемъ строгой теоретической послѣдовательности, то, конечно, мы не удовлетворимся ею. Не трудно показать противорѣчiя, въ какiя впадаетъ Эпикуръ, когда онъ хочетъ единственно и безусловно довѣрять чувствамъ, и однакожъ отъ чувственнаго явленiя переходить къ сопряженнымъ причинамъ вещей; когда отвергаетъ логическiе законы и формы, и однакожъ, всю свою систему основываетъ на умозаключенiяхъ изъ явленiй; когда онъ признаетъ только физическiе законы и причины и отвергаетъ всѣ произвольныя и мечтательныя дѣйствiя, а между тѣмъ самъ, въ своемъ ученiи объ отклоненiи атомовъ и человѣческой волѣ, непонятный произволъ дѣлаетъ закономъ; когда всякое удовольствiе и неудовольствiе сводитъ къ тѣлеснымъ ощущенiямъ, и однакожъ, духовныя состоянiя называетъ чѣмъ-то высшимъ и болѣе важнымъ; когда изъ начала самолюбiя выводитъ предписанiя людскости, правды, любви, вѣрности и даже самопожертвованiя. Но не забудемъ, что и Стоики, которымъ нельзя отказать въ зоркости и послѣдовательности мышленiя, впадаютъ въ подобныя этимъ противорѣчiя, — что и они систему рационализма утверждаютъ на сенсуалистическомъ основанiи, идеалистическую мораль — на материалистической Метафизикѣ, строгое ученiе о добродѣтели производятъ изъ побужденiя къ самосохраненiю и т. п. Но если относительно

Стоицизмъ было бы несправедливо, но причины этихъ недостатковъ и противоречій, не признавъ единства и внутренней связи въ ихъ системахъ, то оправданность также требуетъ не осуждать поспѣшно, въ этомъ отношеніи, и Философіи эпикурейской. Не надо терять изъ виду, что эта Философія развивалась въ своемъ родѣ не изъ чисто-научной точки зрѣнія; Эпикуръ ищетъ въ Философіи руководства къ счастью, системы китайской мудрости. Всякое знаніе для него имѣетъ цѣль 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 — нравственнаго пониманія философской задачи вытекли подчиненіе Логикѣ и Физикѣ Этикѣ, сенсуалистическій догматизмъ и материалистическая Материализма ихъ системы: то все эти слѣдствія должны были обнаружиться у Эпикура тѣмъ рѣзче, что онъ искалъ счастья не въ подчиненіи всего частнаго подъ всеобщій законъ, какъ Стоики, а только въ индивидуальномъ удовольствіи, — въ удовольствіи. Пониманіе 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 неключительнѣе оставаться при чувственномъ наблюденіи, какъ единственномъ и непогрѣшительномъ источникѣ всякаго знанія; онъ не имѣлъ надобности переходить отъ сенсуализма матеріализма къ тому взгляду, который одушевляетъ самую матерію и дѣлаетъ ее органомъ разума; напротивъ, чѣмъ исключительнѣе у него все сведено къ чисто-механическимъ причинамъ, тѣмъ болѣе могъ онъ издвигать съ его стремленіемъ къ счастью освободить отъ всѣхъ трансцендентныхъ силъ и оправдать единственно самими-собою въ его естественными силами; а, такъ-какъ атомисти-

ческая декартова 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 Декарту, какъ Стоици Гераклику; и только практическій интересъ индивидуальной свободы побуждалъ его — представленіемъ объ уклоненіи атомовъ — отвергнуть результатъ декартова ученія о природѣ. Нѣтъ надобности здѣсь упоминать, какъ изъ начала эвдемонизма развились отличительныя положенія эпикурейской Этики въ ихъ противоположности съ стоическими. Но такъ — какъ Эпикуръ искалъ счастья не въ чувственномъ наслажденіи, но въ отсутствіи печали, въ спокойствіи и пріятномъ настроеніи духа, то его нравученіе, 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 заботиться о ней; 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; все 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

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 каждого истинно то, что 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, говорить 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, однаковъ, 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 то же, 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 отодвигается далѣе. Наблюденіе всегда вѣрно передаетъ образъ, поразившій наши чувства, но образы не всегда передаютъ предметъ одинаково и вѣрно: какъ же, послѣ этого,

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, что мы въ нихъ наблюдаемъ.

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

вообще установить такой взгляд на миръ, которымъ устранялось бы необходимость сверхъестественныхъ причинъ. Поэтому, какъ ни широко писалъ самъ Эпикуръ о Физикѣ (по свидѣтельству Діогена лавртскаго, онъ написалъ о природѣ 35 книгъ), но собственно научные вопросы о природѣ не были для него интереса; если онъ и не отвергалъ возможности физическаго объясненія какихъ-либо явленій, то самый образъ ихъ объясненія оставался для него вещью безразличною. Въ общемъ же воззрѣніи на природу главнымъ для него дѣломъ было — въ противоположность телеологіи религіознаго и религиозно-философскаго міровоззрѣнія, всё явленіе 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; и такою системою было демокритово ученіе о природѣ, которое нравилось ему тѣмъ, что отстраняло всякую телеологію, и также матеріализмомъ, но болѣе всего своею атомистическою: какъ Эпикуръ видѣлъ окончательную практическую цѣль чело-вѣка 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 чело-вѣкѣ; но и здѣсь она представляетъ не много самостоятельнаго, развивая болѣею частію мысли Демокрита же. Высказанное здѣсь чисто матеріалистическое понятіе о душѣ и ея будущности есть самый безотрадный взглядъ на судьбу ея, какъ ни убогъ

Эпикуръ, что мысль о всецѣломъ разрушеніи человѣка должна быть самою утѣшительною для него, освобождая его отъ страха предшодней и ея ужасовъ. Станнымъ можетъ показаться, что въ такой материалистической Поклолотіи, какъ эта, по- ставляется различіе между неразумною и разумною частію души, между тѣломъ и духомъ; но эти выраженія не имѣютъ здѣсь значенія общепринятаго у насъ; они имѣютъ смыслъ материалистическій же, и означаютъ только болѣе или менѣе благородную существію въ человѣкѣ. Замѣчательно также, что вопреки материалистическому понятію о душѣ, Эпикуръ по практическимъ требованіямъ защищаетъ свободу чело- вѣческой 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 счастья; въ сущестѣ чисто- физическомъ все, самое счастье или несчастье его, зависило бы отъ законовъ физическихъ, и слѣдовательно неизмѣнныхъ. — Своимъ воззрѣніемъ на природу Эпикуръ надѣялся опровер- гнуть и суевѣріе политейстическаго богопочитанія и пред- расудовъ, 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 неоснователь- ность Эпикура въ отрицаніи Промысла, тѣмъ болѣе, что опро- верженіе это для Христіанства даже излишне. Что касается ученія о богахъ, то Эпикуръ, отвергая религіозныя пред- ставленія 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 противо- дѣйствія; 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 произвести только изъ случайнаго совпаденія частныхъ дѣйствій: такое же направленіе выразилось и въ Этикѣ тѣмъ, что индивидуальное ощущеніе признано нормой, и благосостояніе индивидуума цѣлью всей человѣческой дѣятельности. Но какъ Физика отъ вѣшнихъ 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 счастью. 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-

чиналъ 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 серьезно и въ своихъ результатахъ не противоположно стоическому. Такъ стоическій мыслитель Сенека говорить 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 magistratam 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, а именно 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 правоученіемъ независимости духа и счастія; но только, тогда 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.

боду человека, и въ его мыслящемъ самосознаніи едѣлать его совершенно независимымъ отъ всего внѣшняго. — Утраченная 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 единственно, — 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 советуется 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 цѣлю дружбы призываетъ 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 къ 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 была сама-по-себѣ; но при всей ихъ противоположности въ нихъ выражается такъ много сроднаго, что они представляются только соотносительными членами одного прилагого, и ихъ равенства нельзя не признать противоположностію одного и того же главнаго направленія. Они сходятся между собою уже въ общемъ характерѣ философствованія: у

обоихъ преобладаетъ практическій интересъ надъ теоретическимъ, оба излагаютъ Физику и Логикъ, какъ противъ 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 большае самостоятельности. Самый этотъ критерій Стоицизмъ и Эпикурейцизмъ понять 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 постулатомъ, что знаніе возможно потому, что иначе не надежно было бы и дѣйстваніе. 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 понатій надъ познаніемъ чувственнымъ, какъ и съ логическимъ анализомъ формъ мышленія. Въ обоихъ 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 материалистическаго 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 религиознымъ проевѣщеніемъ 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 Антропологию, сходятся въ томъ, что обѣ считаютъ душу огнеподобною и воздухообразною субстанціею, и даже въ доказательство тому обѣ ссылаются на взаимодействие между душою и тѣломъ, равнымъ образомъ, обѣ различаютъ высшія и низшія составныя части души, и даже Эпикурейцы вводятъ въ Психологию, 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 диаметрально противоположны одно другому. Тѣмъ не менѣе, и только вообще у обоихъ идетъ дѣло объ одномъ и томъ же предметѣ, о счастіи субъекта; но и условіе счастія у обѣихъ определяется 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 человекъ только тогда находитъ полное и постоянное удовлетвореніе, когда своимъ знаніемъ достигаетъ до невозмутимости въ себѣ покоящагося 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

формой въ идеалѣ мудреца и, большею частью, одинаковыми чертами; потому что и эпикурейскій мудрецъ, — какъ мы видѣли, — вознмшается надъ чувствомъ боли и потребностями, и онъ радуется своему превосходству, которое не утрачивается съ теченіемъ времени, и онъ по своему разумнью и счастію похожъ на бога среди людей. Даже различіе въ опѣнкѣ 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 признаана 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 приобрѣсть основаніе для нравственного 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 чувственные 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; произвестъ въ чело-

никъ это счастье есть цѣль Философіи, и только по мѣрѣ сдѣланныхъ этой цѣли объективныхъ знаній 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 подл. закону 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 счастья; и потому, первые признаютъ высочайшимъ благомъ добродѣтель, а послѣдніе — индивидуальное благосостояніе, или удовольствіе. Но такъ-какъ самое удовольствіе Эпикуръ понималъ только отрицательно, какъ отсутствіе боли, и относилъ къ цѣлой человеческой жизни; то оно существенно уславливается умѣреніемъ пожеланій, равнодушіемъ къ вѣшнему злу и чувственнымъ состояніямъ, благоразуміемъ съ соответственнымъ 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 вѣшняго и вполне 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 вѣдѣтъ сходны между собой, но послѣдній служитъ еще дополненіемъ первому. И въ самомъ дѣлѣ, Стоики въ своей Діалектикѣ критерій истины предоставили субъективному убѣжденію разсудка, но пренебрегли противоположнымъ полюсомъ субъективнаго же мышле-

нія, — ощущеніемъ: надлежало, поэтому, восстановить 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 самостоятельностью бытія міроваго, сливъ его съ бытіемъ божественнымъ, — и въ жертву неизмѣнной необходимости божественнаго міро-развитія принесли всякій произволъ существъ конечныхъ: надлежало восстановить права конечнаго бытія, и это сдѣлалъ Эпикуръ, на мѣсто субстанціального единства Бога поставившій субстанціальную множественность атомовъ, на мѣсто необходимости — случай и произволъ. Наконецъ, въ Этикѣ Стоики перенесли цѣль человеческой жизни по-ту-сторону ея, за предѣлы времени; весь образъ дѣйствованія ограничили духовною стороною челоѣтика и всю добродѣтель устранили отъ живыхъ, временныхъ его интересовъ: надлежало восстановить то, что было пренебрежено и отвергнуто Стоицизмомъ, и это сдѣлалъ Эпикуръ, указавши цѣль временной жизни въ ней самой, опредѣливши образъ дѣйствованія по сознанию чувствамъ доступныхъ потребностей и введши самую добродѣтель въ кругъ чувственныхъ, житейскихъ интересовъ челоѣка. 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,

имѣютъ и свою истину, составляющую ихъ жизненность. И замѣчательно, какъ могуча эта ихъ жизненность, когда такъ 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 дружескимъ духомъ эпикурейской Этики¹⁰³⁾; 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 индивидуумахъ. 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 вполне удовлетворительное существованіе чловѣка въ его самодовольствѣ; оба признавали это самоудовлетвореніе и самодовольство въ опредѣленномъ самосознаніи чловѣка, 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 чловѣческой сущности. Оба ученія выразили въ себѣ не просто предметное сознаніе, противопоставляющее чловѣку природу и Бога, но зрѣлое самосознаніе, въ которомъ чело-

¹⁰³⁾ О вліяніи Эпикуреизма на общественную нравственность, Циперонъ, открытый противникъ теоретическаго ученія Эпикура, говоритъ слѣдующее: *et ipse (Epicurus) bonus vir fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt, et in amicitiiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate sed officio consilia moderantes* (Fin. II, 28. 81).

вѣкъ узналъ себя не въ предметномъ только отношеніи себя къ природѣ и Богу, но призналъ Бога и природу свою собственною сущностію, призналъ себя истинною 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 сознанию 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, — недостоверность и сомнительность всякаго человѣческаго познанія и дѣйствованія. Такъ и сдѣлалъ *Скептицизмъ*.

В. ТРЕТЬЕ НАПРАВЛЕНІЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРАГО ОТДѢЛА:

Скептицизмъ, — въ теоретическомъ отношеніи отвергающій годность критерія Стоиковъ и Эпикурейцевъ и вообще достоверность человѣческаго знанія, а въ практическомъ — въ сознаніи самаго незнанія ищущій невозмутимаго покоя духа, какъ высочайшаго счастья.

(330 до Р. Хр. — 250 п. Р. Хр.).

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

метная и внутренняя, субъективная; потому что истина есть согласіе внутреннего съ вѣшнимъ, 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 познания, — недоумѣніе, соответствуютъ ли, или не соответствуютъ нашимъ понятіямъ о вещахъ предметамъ пониманія, и въ практической сферѣ — довольство лишь правдоподобіемъ; за тѣмъ Скептицизмъ можетъ отвергать соответствіе нашихъ представленій съ предметами, слѣдовательно отвергать подлежательную годность познанія, оставляя еще, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи, субъективную, логическую вѣроятность; наконецъ, можетъ отвергнуть не только подлежательную годность познанія, но и эту субъективную вѣроятность его, и слѣдовательно остаться при сознаніи невозможности звать истину и при равнодушіи къ образу дѣйствованія. Три эти возможные ступени Скептицизма дѣйствительно развѣдсь въ греческой Философіи второго отдѣла.

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

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

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

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

а) ПЕРВАЯ СТУПЕНЬ СКЕПТИЦИЗМА:

Нерѣшимость сужденій; правдоподобіе:

Скептицизмъ *Аркезилая*.

(ок. 270 до Р. Хр.)¹⁰⁴⁾.

Напрасно догматики излагаютъ свое ученіе въ томъ 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 уместенъ¹⁰⁵⁾. Правда, что Стоики указываютъ критерій, которымъ должно отличать истину отъ лжи; такимъ критеріемъ они признаютъ *φαντασία καταληπτική*, — представленіе убѣдительное, или, что то же, соединенное съ убѣжденіемъ въ его истинности; но этотъ критерій не имѣетъ прадиклагаемаго 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 наукою, 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.

ληπιχη 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 καταληπτική* равно принадлежитъ тѣмъ и другимъ, какъ общій для всѣхъ критерій истины, то поэтому самому она была бы столько же заблужденіемъ, какъ и истинною; потому что тамъ нельзя отличать истины отъ лжи, гдѣ истинное есть тоже, что и ложное¹⁰⁶⁾. — Убѣдительное представленіе, по ученію Стоиковъ, должно быть критеріемъ истины, нормою, по которой можно бы отличать мнѣніе отъ знанія; между тѣмъ *φαντασία καταληπτική*, какъ среднее между мнѣніемъ и знаніемъ, обще тому и другому, и поэтому, 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 признають 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.*

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, *ἐλέχειν*, 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 дѣйствозанія; думаемъ только, что для практической жизни достаточно *πρᾶσιν ὁμοιούμενα*, *τὸ εὐλογον*, *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 недостоверность всякаго знанія, доволь-

¹⁰⁷⁾ Plut. fr. VII. 4. ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἰτίον τῆς ἐπιστήμης ἀλλὰ Ἀρεταίλαος· οὕτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανέσται.

¹⁰⁸⁾ Sex. Emp. Math. VII. 155. μὴ ὅσως καταλήψεται φαντασίαις οὐδὲ καταλήψει γενήσεται· μὴ ὅσως δὲ καταλήψεται πάντα ὅσα ἀκατάληπτα.

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

ствуется правдоподобіемъ, т. е. тѣмъ, что имѣеть на своей сторонѣ хорошія основанія. Это—то правдоподобіе есть высочайшая норма практической жизни. Кто ей слѣдуетъ, тотъ разуменъ; разуменіе, *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 умственного, такъ и чувственного 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 προήκων οὖν τῇ ἐν λόγῳ καθάρσει 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.

сенсуалізмъ онъ считавъ самою главною догматическою теорією познанія, такъ что съ опроверженіємъ ея долженъ былъ пасть, самъ-собою, и эпикурейскій сенсуалистическій догматизмъ. Такъ — какъ Арнезіялай недоумѣвалъ въ возможности познанія, то, естественно, и не составилъ никакого-либо положительнаго воззрѣнія на содержаніе Философіи; онъ только опаривалъ 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, почти были развиты основателемъ новой Академіи, Карнеадомъ.

б) ВТОРАЯ СТУПЕНЬ СКЕПТИЦИЗМА:

Отрицаніе подлежащей 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 полагають догматики, отъ его предметной годности, т. е. отъ его согласія съ предметами познаваемыми. Но что же можетъ ручаться намъ за соотвѣстствіе 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.

ставила намъ, да и представить не можетъ. Намъ указываютъ критеріи истины или въ ощущеніи, *αἰσθησις*, и непосредственно происходящихъ отсюда общихъ представленіяхъ, *πρόληψεις*, — какъ въ Философіи эпикурейской, или въ тѣхъ убѣдительныхъ представленіяхъ, *φαντασία καταληπτική*, на которыя даетъ свое согласіе разумъ, — какъ въ ученіи Стоиковъ; а говоря вообще, указываютъ критеріи истины въ представленіяхъ извѣстнаго рода; но всё 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 вѣншее 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 вполне теряются другъ въ другъ 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 разсудна; а

именно: нельзя не согласиться, что мы не различаемъ та-
кихъ предметовъ, которые схожи между собой, какъ наприм.
два яйца, что раскрашенная поверхность, на извѣстномъ раз-
стояніи, кажется выпуклымъ тѣломъ, четверугольная башня—
круглою, весло въ водѣ — сломаннымъ, что шея голубя съ от-
ливами представляется на солнцѣ разноцвѣтною, что плыву-
щему 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 впе-
чатлѣнія и крѣпостію убѣжденія, какъ и истинныя. Таково
же свойство и понятій разсудка, потому что наприм. между
много и мало, и вообще между всѣми количественными пред-
ставленіями нельзя провести опредѣленной границы; притомъ,
признака для отличія истины отъ заблужденія нельзя искать
въ понятіяхъ разсудка потому, что его понятія, — какъ учать
сами догматики, — образуются уже изъ данныхъ чувствен-
ныхъ представленій, и слѣдовательно, подобно имъ, могутъ
быть столько же ложны, какъ и истинны; убѣжденіе, *κατα-
ληπτικόν*, которымъ Стоики отличаютъ истинныя представ-
ленія 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 руча-
тельствомъ 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 раз-
судка, 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

Стоики, ни чтобы — то ни было другое не может служить речательствомъ 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 *матеріальному*. Чтобы 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, чтобы 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, утверждаютъ имъ, что Богъ надлежащимъ образомъ позаботился о людяхъ,

⁽¹¹³⁾ Sext. adv. Math. VII. 159. οὐδὲν ἐστὶν ἀπλῶς ἀληθείας κριτήριον, — οὐ λόγος οὐκ ἁσθησις οὐ φαντασία οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαφασίζεται ἡμῶς.

когда они все вообще и порознь погружены въ вѣдѣннѣе бѣдствіе? Положимъ, что боги не всехъ могли надѣлать добродѣтелю и мудростію; но крайней мѣрѣ они позаботились бы о счастіи добродѣтельныхъ; а между тѣмъ добродѣтелие большею частію страдаютъ, тогда какъ порочные спокойно наслаждаются плодами своихъ злодѣяній: гдѣ же тутъ Божественный Промыслъ? Если мы согласимся, что въ мірѣ есть сообразность съ цѣлями, что мірѣ есть прекрасное и наилучшее цѣлое, то почему не допустить, что природа и безъ Бога, по физическимъ законамъ, произвела этотъ мірѣ? Кто похвалится такимъ знаніемъ природы и ея силъ, чтобы могъ доказать невозможность этого? Разумное, — думаетъ Зенонъ, — лучше неразумнаго, а мірѣ есть самое лучшее, слѣдовательно мірѣ разуменъ. Человѣкъ, — говоритъ Сократъ, — подучивъ свою душу отъ міра, слѣдовательно мірѣ воодушевленъ. Но по чѣмъ знать, что разумъ и для міра есть самое лучшее, какъ онъ есть нѣчто наилучшее для насъ, и что природа должна быть одушевлена, чтобы произвести душу? Какъ домъ предназначенъ для жилища, — рассуждаютъ Стоики, — такъ и мірѣ долженъ быть жилищемъ боговъ: мы согласились бы съ этимъ, если бы мірѣ былъ домомъ; но точно ли мірѣ есть домъ, устроенъ ли онъ для опредѣленной цѣли, или просто есть произведение природы, не имѣющее цѣли, — это еще вопросъ. — Самое понятіе Стоиковъ о Богѣ исполнено противорѣчій: съ одной стороны признаютъ Бога безграничнымъ существомъ, а съ другой — рассматриваютъ Его какъ существо особое, съ свойствами самостоятельной живой личности; но два эти воззрѣнія 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

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 брать 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 бесполезно; 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-

нее ни мало не удовлетворяетъ. Ложныя 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 индивидуума, а второй есть самый неблагоприятный 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 материальномъ отношеніи оказывается, что подлежательная истина для насъ недоступна, и мы не можемъ подлежательно 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 счастью. И потому надо предоставить нашимъ представленіямъ столько силы, чтобъ можно было опредѣлять ими нашу дѣятельность; не надо только признавать ихъ, на

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*, *ἀληθὴ φαίνεται*, *εἰρηκτίς*, *ἔμφασις*, *πιδανότης*, *probabile visum* (Cic.). И въ самомъ дѣлѣ, каждое представленіе имѣетъ двойное отношеніе, *σχέσις*, — во-первыхъ — къ предмету представляемому, во-вторыхъ къ лицу представляющему; въ первомъ отношеніи представленіе истинно, или ложно, судя потому, соответствуетъ 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, — неадекватна 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 неравдѣльно, 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*, *πιθανόν 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 ἀπρόσπαστος* (Цицеронъ называетъ его: *visionem probabilem et quae 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 ἀπρόσπαστος 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 говорилъ 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: *haec Carneades aiebat, — говорятъ 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 истинный 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. Laert. IV. 62. *ἐὰ μὴ γὰρ ἦν Χρῆσιππος, οὐκ αὖ ἦν ἄν.*

¹¹⁵⁾ De nat. deor. III. 17. 44.

ніе, и руководствовался имъ въ своей жизни: τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμέν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αἰετοὺς φαμέν, говорятъ Секстъ Эмпирикъ отъ лица Академикомъ¹¹⁶⁾. 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 чловѣка¹¹⁷⁾. Наконецъ, Карнеадъ не только занимался отрицательной стороною 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 познания: это и сдѣлано Пиррономъ и его позднѣйшими послѣдователями.

в) ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ СКЕПТИЦИЗМА:

Отрицаніе какъ подлежательной, такъ и подлежательной стороны истины; невозможность достовѣрности; равнодушіе въ способѣ дѣйствования:

Пирронъ и его позднѣйшіе послѣдователи.

Винновникъ полнаго Скептицизма, Пирронъ, жилъ гораздо равнѣе 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.

занимались отчасти основаніе своего учения — рѣшительное сомнѣніе въ познаніи вещей и равнодушіе ко всему ~~внѣш-~~нему¹¹⁸⁾. Но намъ онъ не оставилъ по себѣ никакихъ сочиненій, те его ученіе дошло до насъ только въ немногихъ, общихъ чертахъ. Нѣсколько полнѣе передалъ намъ его мысли ученикъ его Тимонъ, силлогграфъ (сатирическій писатель), котораго еще древніе признавали истолкователемъ ученія пирронова¹¹⁹⁾. Хотя Пирронъ и Тимонъ предшествовали основателямъ средней и новой Академіи, однако мы считаемъ справедливымъ помѣстить ихъ въ нашъ обзоръ послѣ Карнеада, потому что ихъ ученіе, отчасти занесенное извнѣ, осталось въ свое время безъ послѣдствій; бронзовое ими сѣмя Скептицизма возшло гораздо позже основанія новой Академіи, именно около времени Р. Хр. въ ученіи Эпизидема и его ученика Агриппы, и окончательно развилось въ ученіи Сенеки Эмпиріка, жившаго въ концѣ 2-го, или даже въ первой половинѣ 3-го вѣка послѣ Р. Хр. Разсмотримъ теперь три эти момента развитія Пирронизма.

аа) Пирронъ и ученикъ его Тимонъ.

(ок. 320 до Р. Хр.)

Немного извѣстныхъ 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. Laert. IX. 61.

¹¹⁹⁾ Sext. Emp. Math. I. 53. ὁ πρῶτος τῶν Πύρρωνος Ἀδυσιν.

Эти же черты Скептицизма явственнѣе выражены у *Тимоха*:

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 ни ни приписали бы вещи, во всякомъ случаѣ можемъ съ равнымъ основаніемъ приписать ей и нѣчто противоположное; ни одно не имѣетъ преимущества предъ другими ¹²¹⁾; относительно познанія всѣ вещи для насъ безразличны, *ἀδιάφορα*, т. е. равно неизвѣстны, *ἀσίσθητα*, и равно не подлежатъ нашему сужденію, *καὶ ἀνεπίκριτα*. Да и какъ намъ звать вещи, когда ни чувственное наблюденіе, ни мышленіе не даетъ намъ вѣрнаго познанія (*μητε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μητε 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 ниболѣе готовы довѣрять ему, т. е., въ области нравственной, оно опирается не на действительность знанія, а только на обычай и привычку ¹²²⁾, и потому, всякому сужденію можно съ равнымъ правомъ противопоставить сужденіе противоположное; а слѣдовательно и мышле-

¹²⁰⁾ Aristokl. ap. Euseb. praepar. evang. XIV. 18. ὁ δὲ μαθητὴς αὐτοῦ *Τίμων* φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονῆσαι ἐκ τῶν ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὅτινα πάρεστι τὰ πρῶγματα· δεύτερον θὲ, τίνα καὶ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακρίσθαι· τελευταῖον δὲ τί περὶ τούτων τοῖς ὄντως ἔχουσιν.

¹²¹⁾ Bion. Laert. IX. 61. οὐ γὰρ μάλλον τοῦδε ἢ τοῦδε εἶναι ἕκαστον.

¹²²⁾ Ibid. IX. 61. μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμος δὲ καὶ ἔθος πάντα τοῖς ἀνθρώποις πράττειν.

нѣмъ нельзя рѣшить ничего¹²³⁾. А какъ скоро ни наблюдёніе, ни мышленіе, каждое порознь, не даётъ 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, *ὀρίζειν*, о нихъ; ни объ одной вещи не можемъ сказать, что она есть, или не есть¹²⁴⁾; напротивъ, мы должны удерживать всякое наше сужденіе¹²⁵⁾, 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 такъ¹²⁶⁾; 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 духа¹²⁷⁾; 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 ὀρίζειν τὸν Πύρρωντα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

¹²⁴⁾ Aristokl. ap. Euseb. præp. ev. XIV. 18. 5. *ὃν μᾶλλον ἔστιν ἢ ὅτι ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ ὅτε ἔστιν οὐτ' οὐκ ἔστιν.*

¹²⁵⁾ Diog. Laërt. IX. 76. *τὸ μηδὲν ὀρίζειν, ἀλλὰ ἀπροσθετεῖν.*

¹²⁶⁾ Ibid. 106. *οὐδὲν ὀρίζειν τὸν Πύρρωντα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.*

¹²⁷⁾ Ibid. 103. *περὶ μὲν αὖ ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν ὁμολογούμεν... περὶ δὲ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαλοῦνται τῇ λόγῳ φάμενοι κατελήφθαι ἐπίχομεν περὶ τούτων ὡς ἀδήλων.*

сказанное только проблематически ¹²⁸⁾. Это отрицаніе всякаго твердаго убѣжденія можемъ назвать непостиженіемъ, *ἀχαι-
ληψία*, удержаніемъ вашего согласія, *ἐλοχῆ*), ничего невы-
сказываніемъ, *ἀφασία*.

Изъ этого удержанія сужденія в) необходимо разви-
вается непоколебимость духа, или равнодушіе и спокойствіе
его, *ἀταραξία*, которое одно можетъ вести насъ къ истин-
ному счастью ¹²⁹⁾. Мнѣнія и предразсудки тревожатъ духъ лю-
дей и влекутъ его къ страстнымъ движеніямъ, *πάθος*; но
кто, какъ Скептикъ, отрекся отъ всѣхъ мнѣній, тотъ одинъ
въ состояніи смотрѣть на вещи съ совершеннымъ спокой-
ствіемъ 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 обра-
зомъ отъ всего внѣшняго въ себя — самого, онъ достигаетъ
счастья, которое составляетъ цѣль всякой Философіи. Но какъ
совершенное бездѣйствіе невозможно, то онъ, хотя слѣдуетъ
правдоподобію, а потому и обычаю (*μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν
συνῆθειαν*), однако сознаетъ, что это положеніе его не
основано на твердомъ убѣжденіи. Къ этой лишь области не-
вѣрнаго мнѣнія относятся всѣ мнимо-положительныя сужденія

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

¹²⁹⁾ Ibid. 107. *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ οὐκ αἰετὸν ἐπακαλουθεῖ ἢ ἀταραξία.*

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

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

его о добрѣ и злѣ, и только въ этомъ условномъ смыслѣ можно назвать благое и божественное правиломъ жизни¹³²⁾.

бб) Энезидемъ и ученикъ его Агриппа.
(вк. Р. Хр.).

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

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

1) *Отъ различія живыхъ существъ*: *ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῶων ἐξאלλαγὴν* (*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 τοῖς ἑκαστοῖς ἔχουσιν ἕδος ἀγαθόν ἢ κακόν ἢ ἀδιάφορον προβαλλόμενοι.

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

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

3) *Отъ различнаго устройства чувственныхъ органовъ: ὁ παρά τὰς διαφορὰς τῶν αἰσθητηρίων κατὰ φύσιν.* И каждый порокъ человѣкъ не всегда согласенъ съ самимъ-собою въ своемъ возрѣвнн 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 вогнутообразнымъ; шритомъ, 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 παρά 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 почему знать, находимся ли мы въ такомъ состояніи, которое дѣлаетъ возможнымъ правильное пониманіе вещей? Какой бы

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

5) *Отъ положеній, разстояній и мѣстъ: ὁ παρά 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 παρά 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 παρά τὰς ποσότητας καὶ σχημασίας τῶν ὑποκειμένων.* Такъ кусокъ серебра бѣлъ, а рогъ козы темень; но отпавшія 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 πρὸς 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 παρά 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, мифологическихъ представлений и догматическихъ мнѣній: ὁ παρά τὰς αἰωναῖς καὶ τὰ ἔθνη καὶ τοὺς νόμους*

καὶ τὰς νομικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις. Законы, нравы и мнѣнія у разныхъ народовъ различны; но каждый судить 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 займется *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 большаго 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 неизбежности недоказанныхъ предположеній*. Кто представляетъ догматическія положенія, тотъ, если не хочетъ въ безконечность продолжать рядъ доказательствъ, долженъ остановиться на такомъ началѣ, которое

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

б) *Отъ такъ называемыхъ 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 *критеріи истины*. Но какъ самый критерій подлежить 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 критеріи (*κριτήριον ὅν, δι' ὅν, καὶ ὅ*); но ни одинъ изъ этихъ моментовъ не приводитъ насъ къ цѣли. Субъектомъ, изрекающимъ сужденіе о критеріи, долженъ бы быть человѣкъ; но философы не рѣшили еще, что такое человѣкъ? Ихъ опредѣленія чело-

Тогда не дадутъ намъ ничего о немъ сказать; ни о сущности
 тогда, ни сущность души намъ неизвестна; самое утвержде-
 ніе, что судить объ истинѣ критерія принадлежитъ человѣку, само
 ничемъ не доказанное предположеніе; наконецъ, спрашивается,
 какому человѣку предоставить сужденіе объ этомъ, — одному,
 или многимъ? Но въ первомъ случаѣ, какъ найти этого од-
 ного человѣка? А въ послѣднемъ, — какъ достигнуть согласо-
 наго рѣшенія многихъ? Но если мы и предоставимъ чело-
 вѣку право судить объ истинности критерія, то какою спо-
 собностію души долженъ онъ обсуживать ее? Чувства не мо-
 гутъ судить объ этомъ; потому что, какъ скоро поддежить
 еще спору истинность ихъ показаній, то уже для этого са-
 мого нужно бы предварительно имѣть критерій; притомъ,
 въ различныя времена, у различныхъ субъектовъ, и даже у
 одного и того же субъекта чувства, въ сравненіи одною
 съ другимъ, выражаютъ нечто различное объ одномъ и томъ
 же предметѣ; наконецъ, вообще нельзя предоставить чув-
 ствамъ рѣшенія о качествахъ предметовъ, потому что они
 всегда извѣщаютъ насъ только о субъективномъ впечатлѣніи;
 но и разумъ не можетъ быть судьей въ признаніи кри-
 терія; потому что разумъ не знаетъ ничего опредѣлительнаго
 ни о своей собственной сущности, ни о свойствахъ вещей;
 да и какимъ образомъ разумъ, находясь въ человѣкѣ, мо-
 жетъ обсуживать вѣншее? — Наконецъ, если нормою для
 различенія истиннаго отъ ложнаго, — какъ желаютъ Стоики, —
 должно быть представленіе, *φανασία*, то во первыхъ, сущ-
 ность представленія неизвестна самимъ этимъ философамъ;
 во вторыхъ, представленіе зависитъ отъ наблюденія, а наблю-
 деніе открываетъ намъ не предметъ, а только субъективныя
 впечатлѣнія; и наконецъ, въ третьихъ, такъ-какъ всѣмъ пред-
 ставленіямъ нельзя быть истинными, то опять необходимо

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 бесполезнымъ, 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, *φαίνόμενον*, 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 πρὸς τι*, потому что въ первомъ случаѣ она являлась бы всѣмъ одинаково, а въ последнемъ — 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 простирается въ без-

конечность, или остаются на положеніяхъ не доказанныхъ; но первое невозможно, а последнее обнаруживаетъ всю безосновательность и слабость доказательствъ. Доказательство есть нечто 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,падаютъ 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 произвести и тѣлеснаго, какъ

бездѣльное — бездѣльнаго, 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 сблизн, 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 бездѣльныя поверхности; а бездѣльное, какъ учатъ сами Стоики, не можетъ ни дѣйствовать, ни страдать; нельзя представить и проникновенія многихъ тѣлъ, которое не сводилось бы наконецъ къ простому вѣсположенію 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-

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 *материальной*, 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-

извело бы разнѣ 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 длинны безъ ширины, потому что такой длинны 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 противорѣчій. 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

остается. Для устранения 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 неоощуемое и, такъ сказать, безтѣлесное тѣло, есть безсодержательное ничто. Такъ зыбки и недостоверны 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 чувственного наблюденія мы представляемъ, что чѣмъ больше пунктовъ должно пройти равномерно 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

чено: намъ требуется гораздо больше времени. Такимъ образомъ мысленно не можно движению принимать действительности, между тѣмъ намъ наблюденіе находитъ его действительно существующимъ. Очевидно, что при такомъ противорѣчіи всякое познаніе природы должно быть зыбко и невѣрно; клязъ это и на ономъ дѣлѣ открывается въ непримиримо противорѣчающимъ мнѣніяхъ философовъ о природѣ.

Общій результатъ всѣхъ скептическихъ изслѣдованій заключается въ *σοφισμένη τῶν λόγων*, т. е. въ томъ, что каждому положенію можно противопоставить другое, и каждому основанію — другое, равносильное основаніе. Оттого 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; но будетъ положительно утверждать даже того, что мы не можемъ познавать вещей, но, не вдаваясь въ изслѣдованія, будетъ удерживать свое сужденіе о всѣхъ вопросахъ; или вѣсто, — то, на чему сводятся всѣ скептические доводы, есть относительность всѣхъ нашихъ представлений; *οὐκ οὐκ αὖτε τοῦ ποῦ καὶ τῆς*; мы не можемъ знать, каковы вещи сами въ себя; мы знаемъ только, какъ онъ кажетъ; критерій скептицизма есть иллюзія. И собственные доводы Скептика не могутъ, поэтому, имѣть приращенія къ истинности и общезнательности; онъ не утверждаетъ, а хочетъ только исторически высказать, какъ въ истинной мнѣсти представляется ему вещь¹³³; и даже, когда свое сомнѣніе онъ выражаетъ въ формѣ всеобщаго положенія, то мы и мы должны выключить въ кругъ недостовѣрнаго познанія; тогда

¹³³) Sex. Emp. Pyrrh. hypot. I. 4. ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον οὐκ ἔστιν ἡ ἀληθεία ἀλλὰ τὸ πρὸς τὸν ἄνθρωπον.

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

Какъ ни сомнительно человеческое знаніе и какъ ни справедливо, поэтому, воздержаніе, *ἐλοχι*, отъ всякаго сужденія, но практическое дѣйствованіе и необходимая для того мѣра убѣжденія возможна и безъ дѣйствительнаго знанія. И Спенсиръ 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 размысленія, 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 почерпнуть 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. Следовательно 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 ученныя 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 принятой вѣрой

въ боговъ и богопочитаемъ, 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. Цель 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, по-этому, лучше назвать направленіемъ, чѣмъ ученіемъ (*αὑωή*, а не *ἀρεῖσις*), — 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 неизбежное онъ будетъ переносить гораздо легче, когда при состояніи, въ которомъ 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 πειρῶνς ἔστι καὶ ὁ σκεπτικὸς δὲ τῆς τετραμερῆς ἐστίν, τὸ μὲν τε εἶναι ἐν ὑψηλοῖς φιλοσοφίαις (καθ' ἣν φησὶν αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἰσμεν) τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ καθῶν, τὸ δ' ἐν παρὰ φύσιν νόμῳ τε καὶ ἔθῳ, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν.

ній духа. Такимъ образомъ, плодъ его Философіи есть атаксія, равнодушіе относительно всего лишь воображаемаго, и *μετριοπάθεια*, умѣреніе душевныхъ движеній относительно всего неизбежнаго ¹⁸⁵⁾.

Существенныя черты полнаго Скептицизма выражены уже въ тѣхъ немногихъ положеніяхъ, которыя дошли до насъ отъ самого Пиррона. Ученикъ его Тимонъ только подѣе 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 дополнялъ 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 Экклектизму 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. *Φαίνεται δὲ ἄρχη νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικῆς τῆς ἐν ταῖς κατὰ δόξαν ἀταρξίας, καὶ ἐν τοῖς καθηγουμένους μετριοπάθειαν.*

предоставляющемуся последовательности явлений вносить эту причинную связь? Видно, что и въ это время, сколько ни склонялся философскій инстинктъ на субъективную сторону сознанія, все же мышленіе несравненно больше занималось содержаніемъ понятія, чѣмъ психологическимъ его происхожденіемъ; наблюденіе и анализъ душевныхъ отпавленій, 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 оцениваетъ значеніе теоретическихъ изслѣдованій по ихъ вліянію на жизнь и счастье 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 счастье человека въ субъективномъ его состояніи, — въ возвышеніи сознанія надъ всѣми внѣшними вѣщами, въ обращеніи человека къ его мыслящему самосознанію.

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 касается челоуѣку 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 продолжалъ 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 обоихъ этихъ системъ. Поэтому три эти направленія мысленія не только принадлежать 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 самостоятельностью, какъ и современныя ему, ученія догматическія. То, что въ Скептицизмѣ есть наиболѣе самобытнаго, такъ сказать, зерно его, есть ученіе Пиррона, раскрытое Тимонемъ; все прочее есть или только отрицаніе догматизма, или частное дополненіе скептическихъ доводовъ, или общій обзоръ преданій школы. Но и Скептицизмъ Пиррона частью заимствованъ имъ въ Индіи, а частью подготовленъ и въ Греціи: съ одной стороны, мегарская диалектика и кииническое ученіе о понятіяхъ и положеніяхъ приняли такое направленіе, которое вело къ уничтоженію всякаго

сочетанія понятій и всякаго знанія; съ другой стороны, послѣдователи демокритава ученія, около времени появленія Пиррона, видимо склонялись къ Скептицизму; Демокритъ отрицалъ истинность только чувственнаго наблюденія; но позднѣйшій послѣдователь его, Метродоръ изъ Хиоса выражался о познаніи вообще уже какъ полный Скептикъ, — какъ видно изъ слѣдующихъ словъ его, которыми онъ началъ свое сочиненіе, не дошедшее до насъ: *οὐδεὶς ἤτις οὐδὲν ὀδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο λότερον ὁσαύτεν ἢ οὐκ ὁσαύτεν* ⁽¹²⁶⁾.

Уже эта вѣтшняя 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 обнаруживаешь, что онъ есть слѣдствіе сознанный недостаточности ученія Стоиковъ и Эпикурейцевъ и вообще Философіи древней. Это внутреннее отношеніе его состоятъ 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 онъ ему являются, не признавая своего пониманія истиннымъ, — что въ кругу своего конечнаго бытія онъ долженъ устроить 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

⁽¹²⁶⁾ Aristocl. ap. Euseb. рггр. ev. XIV. 19, 9.

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 привести 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 идеаль, хотя только отрицательный и столько же неосуществимый, какъ идеаль Стоиковъ, или Эпикурейцевъ. Скептикъ не могъ въ дѣйствительности достигнуть того равнодушія ко всѣмъ идеямъ, того самоупражденія сознанія, котораго онъ домогался; скептическій покой, какъ и стояческое 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 противорѣчій 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

видахъ ея развитія, съ тѣмъ, конечно, чтобы облечь ее въ противорѣчiяхъ и опровергнуть ее; но при такомъ занятіи, вмѣсто покоя, какого ожидали отъ Скептицизма, они постоянно 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 дѣйствительно, греческая Философія совершила полный кругъ своего развитія и на этомъ пути человѣческому разуму недѣля было идти 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 человечество 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 домогался, онъ непосредственно лишь пробудилъ стремленіе въ человѣческомъ духѣ — осво-

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

не только непосредственно вышла изъ народнаго сознанія, но и прямо относилась 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 тому же, 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 индивидуумъ 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 индивидуумъ 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 индивидуумамъ и главамъ семействъ вмѣстѣ съ общинными и государственными сановниками. Оттого жрецы не могли здѣсь пріобрѣсти 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.

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 возрѣнія 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 ееологической 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 миеология, и понятіе ортодоксіи 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 индивидуумовъ 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

Грековъ не непосредственно къ учению, но ближайшимъ образомъ къ культу, а къ учению только тогда, когда оно грозило опасностію общественному богопоклоненію; что же касается геологическихъ мифій въ собственномъ смыслѣ, то вѣрованіе Грековъ, безъ геологической 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 мифіи, что не могло уже внутренно властвовать надъ мышленіемъ и виѣшно 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 Теологія. 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 хеомическимъ божествамъ. Въ извѣстную противоположность общественной религіи стали мистеріи только отъ того, что частію въ нихъ удержались древнѣйшіе культы и ихъ формы, исчезающіе изъ первой, частію потому, что иностранныя богослу-

женія, наприм. ераійскаго Діониса и фригійскої 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 теологіи, 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. Катковъ¹³⁷⁾, — безъ сомнѣнія выражался смыслъ, но этотъ смыслъ не былъ вложенъ сюда изъ какой-либо доктрины, существовавшей предварительно въ формѣ понятій; напротивъ, онъ *implicit* заключался въ самыхъ представленіяхъ, открывавшихся предъ эпоптами, и въ повѣствовательныхъ сказаніяхъ, соединенныхъ съ этими представленіями; и всаки, 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 (*tepoi λόγος*) 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, — миеологическими объясненіями культа, которыя сообщаемы были любознательнымъ жрецамъ, 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.

вліяніє не такъ велико, какъ это часто предполагали. Смысль греческихъ мистерій могъ быть уже близокъ къ Философіи; но при всемъ томъ, какъ замѣтилъ Лобекъ ¹³⁹⁾, онѣ только приготавливали запасъ для философскаго мышленія, а сами не имѣли никакаго 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 слѣдовательно 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 Thalész 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

¹³⁹⁾ De mysteriorum argumentis. Pt. III. p. 4.

религій еалесова 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 Эалесомъ и другими древне-іонійскими фізіологами 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 Эалесѣ и Аристотель, который съ одной стороны сближалъ его ученіе съ представленіями древнѣйшихъ теологовъ, признававшихъ Океанъ и Теовиду *τῆς γενέσεως πατέρας*, — виновниками происхожденія вещей, а съ другой — допускалъ, что Эалесъ могъ прійти къ этой мысли чрезъ непосредственное наблюденіе явленій природы¹³⁹⁾. Гораздо важнѣе, что Пифагоръ принесть въ Грецію полный кругъ египетскихъ религіозныхъ представленій въ написанной имъ »священной орфической сагѣ;«¹⁴⁰⁾ но и Пифагоръ, хотя оставилъ за этой сагой религіозное значеніе, соединивъ ее съ древне-орфическимъ, триетическимъ культомъ Діониса, принятымъ въ его школѣ, однако въ своемъ философствованіи и онъ не стѣснялся авторитетомъ этого священнаго преданія; не теряя его изъ виду, онъ свободно видоизмѣнялъ его и дополнялъ: представленія объ египетскихъ

¹³⁹⁾ Met. I. 5. 8—10: λαβὼν (Θαλῆς) ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὄντων τὴν τροφήν ὑγρὰν ὕδατι καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τοῦτοῦ γυνόμενον καὶ τοῦτ' αὖ ζῶν κ. пр.

божествахъ онъ перевелъ на понятія о коренныхъ субстанціяхъ съ главнѣйшими ихъ произведеніями, и дополнилъ частію индійскимъ, частію чисто греческимъ, именно дорическимъ элементомъ. Еще большому преобразованію подверглись тѣ же представленія у Пифагорейцевъ изъ школы Гиппаза, особенно у Филолая, гдѣ вмѣсто чувственно воспринимаемыхъ египетскихъ божествъ встрѣчаемъ лишь умозрительныя 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 глубиннымъ чувствомъ необходимости нравственнаго уподобленія Ему, или просто должнымъ уваженіемъ къ данной религіи и ея постановленіямъ; но и при такомъ религіозномъ настроеніи остается вполне самостоятельнымъ и независимымъ отъ народной религіи, потому что источникомъ религіознаго настроенія мысли можетъ быть и собственное чувствованіе мыслителя. Таково было ученіе Пифагорейцевъ и Гераклита, таково Философія Сократа и Платона. Въ ученіи пифагорейскомъ 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 Пифагорейцевъ не только не заимствовано изъ народной религіи, но даже противоположно его политеизму въ основномъ своемъ понятіи

о верховной Единицѣ. Духъ Пифагореизма не только отличенъ, но даже противоположенъ духу египетско-орфическоя 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 Пифагорейцевъ 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 міросозерпаніе 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 домомъ¹⁴⁰⁾»; и какъ народная религія преимущественно опиралась на творенія Гомера, то и объ немъ онъ выражался: «надо бы этого Гомера (т. е. пѣвцовъ и рапсоdistовъ, передавав-

¹⁴⁰⁾ Clem. Alex. Cohort. p. 33. *φυλάσσει τοὺς θεοὺς ὡς οἶκος ἢ τὸ δῶμα λεοχρησέοντο.*

шихъ его стихотворенія) прочь изгонять изъ народныхъ соборницъ и драть розгами, чтобъ не заражалъ народа грубыми понятіями¹⁴¹⁾. — 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 предназначенія духовъ и съ уваженіемъ смотрѣлъ на мантику, какъ восполненіе нашего незнанія о будущихъ и неизвѣстныхъ вещахъ; обращался къ дельфійскому оракулу и совѣтовалъ Ксенофону тамъ же искать наставленія для своего предпріятія. И однакожъ жизнь философа, согласная съ предписаніями известной 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. τὸν τε Ὅμηρον ἔφασιν (Ἠρακλείτου) ἄξιον εἶναι τῶν ἀνθρώπων ἐμβαλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι.

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 благодати 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 учителя справедливо удивлялись имъ въ языческомъ мудрецѣ. Но этотъ духъ религіозности, вѣющій въ твореніяхъ Платона, не заимствованъ изъ религіи греческой: она сама чужда была такой выпренности 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, *καὶ ἁρμοί*, и наконецъ въ мѣтѣ

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 Пифагореизма, и, что главное, не составляютъ существенной стороны въ ученіи Эмпедокла, и не только не живутъ съ нимъ внутренней связію, но даже находятся съ нимъ въ противорѣчіи; собственно философское содержаніе эмпедокловой системы есть сочетаніе элементовъ ученія алейскаго и гераклитова. При упадкѣ народной религіи Стоики усиливались поддержать ее, — хотѣли аллегорическимъ толкованіемъ спасти древнюю мифологию съ ея повѣствованіями. Они защищали историческое значеніе религіозныхъ мифовъ, допускали многихъ второстепенныхъ боговъ, какъ живыя сны, 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 восстановить развѣ навсегда утраченную древнюю простоту непосредственнаго религіознаго убѣжденія; и нельзя сказать, что они въ свою Философію внесли содержаніе народной религіи; напротивъ, съ точки зрѣнія своей Философіи, или частице 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

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 сознаниемъ 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 собственные представленія изнесъ въ міръ внѣшній, олицетво-

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 понималъ 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 релігіозному 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, возбуждательныя силы ихъ и цѣли; все, что существуетъ и происходитъ во вселенной, существуетъ и происходитъ только въ такой мѣрѣ,

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 цѣлая 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 стороною 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-

теріей, вырабатывается 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 мифологическіе, 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

вдуматься въ эти образы, на которыхъ до сихъ поръ останавливался взоръ съ безотчетнымъ услажденьемъ; а съ рефлективнымъ мышлениемъ начался скепсисъ, какъ точка поворота въ гелленскомъ сознаниі, съ которой оно отъ непосредственной достовѣрности самого-себя перешло къ сомнѣнію въ соответственность тѣхъ формъ, подъ которыми до сихъ поръ являлось ему божественное. Это рефлексивное размышленіе принесла съ собою Философія; и мы знаемъ, какъ рано начала она процессъ разложенія народной религіи: уже Ксенофанъ обнаружилъ всю несообразность и неудовлетворительность антропоморфическихъ представлений ея; и это разложеніе проникало въ ея составъ все глубже и глубже, по мѣрѣ развитія и расширенія Философіи; во время Платона и Аристотеля народная религія уже утратила свою жизненность, какъ и вся гелленская 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 человечества къ дальнѣйшему развитію, должна была оказаться неудовлетворительною. И въ самомъ дѣлѣ, какъ греческая религія была религіей прасоты, такъ и завершившая ее греческая Философія перваго отдѣла была во 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

характеромъ: добродѣтель есть гармонія душевныхъ силъ, правильная середина между возможностью двухъ противоположныхъ способовъ дѣйствования. Между тѣмъ, въ ряду психическихъ развитій человѣка и человѣчества, выше эстетическаго чувства, улаждающагося 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 пѣтическіе, а прозаическіе, не теоретическіе, а практическіе, не игривые и веселые, а степенные и серьезныя, какъ Римляне и ихъ практическія потребности и цѣли. Религія Римлянъ есть религія не красоты,

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 граждаина; а понятіемъ граждаина 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 противорѣчій 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

къ философскому умозрѣнію, къ отвлеченному постиженію своей собственной сущности; оставалось греческому гению философски понять и выразить духъ и римской религіи; и это дѣйствительно сдѣлано греческою Философіею второго 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 стали 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 развиты Стоицизмомъ, вторая — Эпикуреизмомъ. Представленіе о Юпитерѣ капитолійскомъ, какъ міродержавной Силѣ, которой все должно подчиняться безусловно, и Виновникъ общаго 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 счастье человѣка въ этомъ лишь подчиненіи его, или добродѣтели. Представленія о множествахъ народныхъ боговъ, изъ которыхъ каждый въ своемъ

кругу дѣйствуетъ независимо отъ какого-либо общаго плана міроуправленія, а заботится о частныхъ житейскихъ интересахъ человѣка, независимо отъ общаго блага, — повторились въ физическомъ ученіи Эпикура объ атомахъ, какъ отдѣльныхъ бытіяхъ, все производящихся случайно, безъ общаго, разумнаго плана, и въ ученіи нравственномъ о самостоятельности индивидуума и его потребностей, въ удовлетвореніи которыхъ единственно состоитъ счастье человѣка. — Но съ другой стороны, развивая то, что было содержаніемъ римской религіи, Стоицизмъ и Эпикুরеизмъ 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 міроуправленія — 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 счастье 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 порока семейства и индивидуума свелъ къ одному общему требованію индивидуальной человѣческой природы, — къ удовольствію, какъ единственному счастью всякаго существа, одареннаго ощущеніемъ, и достиженіе этого счастья поставилъ въ зависимости не отъ внѣшняго сонма божествъ, но отъ соб-

ственной разумности человека 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 пустыя 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 стояческія и эпикурейскія, но результатъ этого разрушенія отразился уже въ дальнѣйшемъ періодѣ развитія человѣческаго духа, въ религіозномъ и философскомъ синкретизмѣ александрийскаго 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 заботилось

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 востокъ: высшее достоинство греческаго образованія, въ сравненіи съ прежнимъ, состоитъ въ томъ, что во свѣтъ гелленскаго сознанія разрѣшается не только неясность первоначальной жизни природы, но и то фантастическое смѣшеніе нравственнаго съ физическимъ, которое почти повсюду встрѣчаемъ на востокъ. 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 объ 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 соответственной формѣ, это натуральное сліяніе обѣихъ сторонъ есть то, на чемъ

основывается эластическая 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 обязанностию 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 свѣтъ значеніе естественное (Зевсъ есть эфиръ, Аполлонъ — солнце и т. д.); и оттого міръ этотъ раздѣляется на множество особыхъ божествъ и имѣетъ предъ собою всеобщую силу природы, какъ вѣчный хаосъ, а надъ собой — неутолимую 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 неослабленной человѣческой жизни греческое искусство выразило въ идеальномъ совершенствѣ, но во внутреннія глубины духа оно не проникло; оттого изъ искусствъ отдѣльных доведены до совершенства только тѣ, въ которыхъ идея, какъ душа вѣшняго явленія, непосредственно представляется взорѣнію: болше 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. Ионійская школа ищетъ начала всѣхъ вещей въ вещности; но это

вещество есть живая сила, изъ которой происходитъ все, что мы называемъ и вещественнымъ и душевнымъ. Пизагорейская единица такъ же есть ideally-реальное зерно всего: она не только раскрывается вселенною, но строить все по мысли, — по мѣрѣ и числу. Элейское единое, *ἓν*, есть вмѣстѣ и все; *πάν*, 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 круглыя и огненные суть начало жизни и мышленія. Тонкое испареніе (*ἀναθυμίασις*) Гераклита, въ своемъ движеніи вверхъ и внизъ преобразующееся во все 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 властическая сила природы. Только у Софистовъ, человѣкъ съ своею мыслию 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 мірѣ идеальныхъ предметовъ; его идеи суть и мысль и бытіе. Аристотель эту идеальную предметность указалъ и въ чувственно-данныхъ предметахъ, какъ истинность ихъ и действительность. Послѣ Аристотеля началось въ греческой Философіи отвлеченіе мысли отъ предметнаго бытія; но все же не дошло еще до распадѣнія между ними. Богъ Стоиковъ все еще есть ideally — реальное, есть бытіе и вмѣстѣ мысль. — У Эпикура, какъ у Левкиппа и Демокрита,

атомы суть 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 сознание, 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 чувственного наблюденія совпадаетъ съ дѣйствительностію чувственного 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 то же въ одно и то же время быть *мыслимо* сущимъ и не-сущимъ,» совершенно еще отождествляется съ подлежатель-

нимъ 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, *ἀταξία*.

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 колебалось и стало склоняться къ дуализму. Во всемъ 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 *αἰσθητὰ αἰδία*, суть конкретная цѣлость, которая не требуетъ матеріи для своей полноты; качественное различіе обоихъ началъ еще не выяснено; духъ опредѣляется еще матеріальнымъ образомъ, какъ

помогающая субстанція, и дѣйствительная матерія, поэтому, можетъ быть только повтореніемъ, отраженіемъ духовной субстанціи, или идей. И если, съ другой стороны, духъ поставленъ здѣсь выше матеріи, признавъ даже единственною дѣйствительностію, то за то матерію оставалось назвать безусловно — недѣйствительнымъ, не сущимъ, *μη 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 чувственного 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 сущевнѣйшее 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 вполне: 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 приходить извнѣ и пребываетъ въ немъ, не смѣшиваясь съ чувственною жизнью, 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,

духъ, дѣйствующій въ жизни природы, имѣетъ болѣе 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 чловѣка и самого чловѣка опредѣляетъ, какъ *ζῷον πολιτικόν*. Платонъ личную свободу и семейную жизнь приносить 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» являѣтъ соотвѣтствуетъ воззрѣнію греческой Философіи, по которому жизнь, созобразная 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

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 преобразование природы въ духъ, — 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 мыслию 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 Востокъ; вмѣсто пнѣтического мышленія, свойственнаго фантазіи, въ греческой Философіи мы видимъ мышленіе серьезное, 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 представленій, или на мнимомъ воспоминаніи прежняго, довременнаго знанія, въ Греціи пытливый разсудокъ допрашиваетъ и, сколько это возможно было въ древнемъ мірѣ, ана-

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, — Талесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ, — сколько можно судить по отрывочнымъ мыслямъ ихъ, до насъ дошедшимъ, — опираются на непосредственныхъ чувственныхъ наблюденій и отъ нихъ восходятъ къ заключенію объ основномъ началѣ всѣхъ вещей; стало быть и приѣмъ ихъ философствованія есть анализъ, хотя поверхностный и скорый, или лучше сказать, наведеніе, *ἐλαύωσι*, хотя употребляемое еще безъ сознанія его законности. И въ самомъ дѣлѣ, Талесъ, 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 веществахъ. Съ иной точки зрѣнія смотрятъ на вселенную Пифагорейцы; они главнымъ образомъ руководствуются математическимъ воззрѣніемъ,

которое, однакожь, принадлежит тоже области разсудка; въ ходѣ ихъ мыслей есть построение, но построение математическое; сперва они устанавливають теорію чиселъ, которая держится на предварительномъ ихъ анализѣ, а потомъ эту численную теорію лишь прилагають къ міросозерцанію въ полномъ убѣжденіи, что вещи суть только подражаніе, *mimosis*, числамъ; слѣдовательно относительно философскаго содержанія они пользуются приѣмомъ аналогическимъ. Школа элейская все погрузила въ единство, но это единое бытіе есть не умозерцаемое, а только логическое, разсудочное; а потому она не полагаетъ его непосредственно, какъ начало дальнѣйшаго построенія, но доходить до него путемъ логическаго отвлеченія отъ видимыхъ явленій: «затлывъ на основанность неба, — говоритъ Аристотель (Мет. I. 4. 5), — Есепифанъ 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 единого, 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 эмпирическимъ разложеніемъ предметовъ; и если восхожденіе къ элейскому единству началось отъ созерцанія видной вселенной, то тѣмъ болѣе атомизмъ долженъ былъ выступить отъ оныхъ, и дѣйствительно выступилъ отъ нагляднаго признанія множественности вещей и ихъ дѣяемости. 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 сменяющихся явленій; его единое выражается во многомъ, а многое раскрывается въ единомъ; такой непрерывный 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 принимаетъ, какъ жизнь, душа и разумъ; слѣдовательно пользуется наведеніемъ отъ дѣйствій къ причинамъ. Эмпедоклъ, подобно Гераклиту, принимаетъ и единое, или Соерось, и многообразное, или космосъ; но подъ пѣтическою 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 созерданія 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 вѣдущихъ 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 стѣняясь 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 приѣмъ мышленія есть наведеніе, или извлеченіе всеобщаго изъ частныхъ, 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 Кирейцы 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

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 рассудокъ; 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 синтезирующій, 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 Тимей, но зато 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 анализъ и наведеніи, и только оканчивается синтезомъ, или лучше сказать, возвратнымъ анализомъ. Аристотель, творецъ Логики, есть по преимуществу философъ рассудка, но не формальнаго рассудка, 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-

знавательныхъ способностей; и пріемъ его мышленія есть строго-аналитическій; Аристотель разсматриваетъ обыкновенно отдѣльныя пункты предметовъ, которые, по видимому, не имѣютъ между собою прямой связи, но тотчасъ глубокомысленно сближая ихъ, возвышается до общей мысли, и поступая такимъ образомъ далѣе и далѣе, отъ самыхъ простыхъ и частныхъ наблюдений до самой отвлеченной мысли — о мышленіи, мыслящемъ лишь само-себя. Аристотель въ области Философіи есть самый полный представитель греческаго гения, и въ своемъ методѣ — свойственнаго этому гению 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 наблюдений посредствомъ отвлеченія и обобщенія, слѣдовательно — посредствомъ анализа и наведенія. Эпикурейцы изводятъ начало познанія до чувственныхъ ощущеній и наблюдений, 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 отказываясь отъ всего идеальнаго, и требуютъ анализа, хотя ограниченнаго низшею областію философскаго знанія. Наконецъ, Скептицизмъ, на разныхъ степеняхъ его развитія, есть голосъ разсудка, не довольнаго 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 истинны; а такой пріемъ мышленія есть иронія Сократа, есть

отрицательная сторона его наведенія, есть анализъ, но анализъ, означающійся отрицаніемъ того, что было анализируемо, а наконецъ — и самого-себя.

г) Последняя отличительная черта греческой Философiи состоитъ въ томъ, что философствующее сознаніе рассматриваетъ здѣсь главные предметы своего изслѣдованія одинъ по-свѣ другаго, съ разныхъ точекъ зрѣнія, въ строгой послѣдовательности. Тогда какъ на Востокъ 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 Философiи, оправданнаго Файтами, — 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 рассматривало 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 съ 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 цѣлю то нисходитъ отъ безусловнаго къ міру явленія, то отъ міра явленій восходитъ къ безусловному. Пересмотрѣвъ такимъ образомъ главные предметы, составляющіе содержаніе теоретической Философiи, философствующее сознаніе обратилось къ ея формѣ и къ практическому приложенію Философiи къ жизни; въ первомъ отношеніи оно пыталось найти начало, къ которому бы сводилось все разнообразіе знанія, и

установить критериумъ истины; въ послѣдствѣ, — сообразно съ идеей чловѣка опредѣлить нравственную его дѣятельность. Притомъ, критериума истины оно искало то въ убѣжденіи разсудка, то въ ощущеніи и чувственномъ наблюденіи, то отрицало достаточность и годность всякаго критериума; и въ ученіи нравственномъ, то требуя строгаго подчиненія всего частнаго подъ всеобщій залогъ разума, сосредоточивало все назначеніе чловѣка въ добродѣтели; то защищая значеніе индивидуума 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 излшенъ вопросъ о томъ, какой общій смыслъ проходитъ чрезъ всѣ ея ученія? Что выразила она относительно жизни чловѣчества, 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 чловѣческой душѣ, въ ея самопознаніи; само-

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 гармонию вселенной, но и на самомъ дѣлѣ всю душу приводитъ въ ту внутреннюю гармонию, 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; однакожь и этотъ разумъ, какъ пріемлющій или страдательный, есть только орудіе высшаго, дѣятельнаго разума, который,

какъ божественное въ человѣческой душѣ, приходить въ насъ 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 дѣль, 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, властвующій въ природѣ и въ человеческомъ 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 счастье (Стоицизмъ). — Впрочемъ, онъ не долженъ забывать и естественной, индивидуальной стороны своей природы; напротивъ, и въ безпрепятственномъ ея развитіи долженъ почерпнуть свое счастье, 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

вещественной природѣ и тщетно усиливался освободиться изъ-подъ ея вліянія, въ Греціи онъ созналъ свое превосходство надъ нею въ превосходствѣ духа надъ матеріей; тогда какъ на Востокѣ человѣкъ терялся во-всѣмїрной субстанціи, въ которой видѣлъ божественное, въ Греціи, сознавъ свою личность, вмѣстѣ съ нею созналъ 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 индивидуумовъ, какъ въ ряду предметовъ сдѣлано это пластическимъ искусствомъ: субъектъ въ своей индивидуальности понималъ себя, какъ всеобщее, и въ своей всеобщности, какъ природу и Бога, какъ конкретное, безпротиворѣчивое единство обохъ, 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 и своей чувственно-разумной индивидуальности: въ Греціи человѣкъ не только созналъ 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 индивидуумовъ. 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,

какъ предметъ вникающей мысли, но непосредственно сливалась съ дѣйствительною жизнью индивидуумовъ, какъ и въ изящномъ произведеніи, гдѣ идея вступаетъ въ опредѣленную форму и чувственное носитъ въ себѣ отпечатокъ и выраженіе духовнаго. Вскообщее изъ туманной неопредѣленности Востока впервые перешло здѣсь въ исторію въ опредѣленной формѣ индивидуальных дѣяній и подвиговъ; оттого жизнь греческаго народа, отъ начала до конца, была богатое художественное произведеніе. Впрочемъ индивидуумъ оставался еще въ неопредѣленномъ, наивномъ единствѣ съ общимъ, которое выражалось въ немъ еще какъ естественное влеченіе, какъ неотразимое право и законъ: изящная свобода индивидуума 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.
