С. Н. ТРУБЕЦКОЙ

МЕТАФИЗИКА В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
том 134

СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ ТРУБЕЦКОЙ

МЕТАФИЗИКА В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»

УДК 111(38)
ББК 87.3(0)
Т77

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Примечания *И. П. Маханькова*

Трубецкой С. Н.
Л93 **Метафизика в Древней Греции** / Примеч. И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 2010. — 589, [1] с., 1 л. портр.— (Филос. наследие).
ISBN 978-5-244-01126-5

Классический труд видного русского философа Сергея Николаевича Трубецкого (1862—1905) представляет собой систематическое изложение истории древнегреческой философии, главным образом до Сократа. Этот период все еще остается недостаточно исследованным в отечественной литературе, и работа С. Н. Трубецкого до сего дня является одной из основополагающих при изучении истории философии.

УДК 1(510)
ББК 87.3(5Кит)

ISBN 978-5-244-01126-5 © Издательство «Мысль», 2001

Посвящается моей матери
княгине Софье Алексеевне
Трубецкой

ВВЕДЕНИЕ

Настоящий труд представляет собою изложение элементарной метафизики в той конкретной исторической форме, в какой она была раскрыта философией древних греков.

В этой философии человеческая мысль совершила определенный законченный круг развития. Греческая метафизика является нам как связное органическое целое. Изучая ее, мы усвояем ряд метафизических положений, которые, при сравнении с последующими открытиями умозрения, являются основными и вместе простейшими, элементарными.

Поэтому изучение классической философии лежит в основании изучения философии вообще, в основании всякого правильного философского образования. Это школа, в которой созрела европейская мысль и которую должен пройти всякий желающий философствовать, всякий желающий объективно обсуждать и понимать современные, более сложные вопросы и задачи умозрения. Метафизик, верующий в объективность своей науки, должен доказать свое убеждение на деле, не начиная вечно сызнова, не нагромождая новые построения на плохо расчищенные свежие развалины, но усвояя себе все положительное, сделанное до него. Если метафизика объективна, то следует доказать, что с первых же шагов своих она не была праздным, бессодержательным умствованием, но познавала сущую истину в исторически необходимых формах. Если метафизика объективна, то следует доказать, что те многочисленные противоречия, которые от начала разделяли философов, были лишь моментами в развитии ее идей, необходимыми исторически и диалектически. Но в таком случае должно признать хотя бы те общие результаты, те основные элементы, или начала, которые выяснились в течение первого, законченного периода ее развития.

Сами противники метафизического умозрения не могут ограничиваться одними нападками на различные современные учения, на отрывочные результаты современной философии, еще не подведшей итогов своего развития. Они должны изучить элементы метафизики не в той или

другой случайной форме, в которой они им представляются, но в их объективной исторической форме, как позитивные данные. Со своей стороны мы твердо убеждены, что отрицательное отношение к философии, большинство предрассудков против метафизики, равно как и непреодолимые трудности в ее понимании, рассеялись бы для многих вместе с усвоением тех начал, которые были положены древними и с которыми столь тесно связаны все последующие построения.

История не знает философии безусловно позитивной, метафизики безусловно рациональной: пред судом ее нет абсолютной системы. И вместе с тем, осуждая ограниченность и отвлеченность отдельных учений, восполняя их другими, противоположными, в процессе диалектического развития, история свидетельствует о разумном, положительном содержании метафизики в ее целом, о высшем, безотносительном значении философии вообще. Кому известны законы развитий идей, кому понятен метод философии, разумный ход ее, диалектика мысли человеческой в ее историческом развитии, тот яснее видит всеединую истину, изображаемую в различных исторических системах, тот не отрицает ее за видимые противоречия этих систем, но понимает смысл этих противоречий, этого многообразия, в котором царит внутреннее согласие. А для того чтобы изучить законы исторического движения философской мысли, мы должны изучить эти движения в их простейшем, наименее сложном виде, но в законченном историческом цикле.

Поэтому греческая метафизика имеет для нас не отвлеченно-исторический, но философский, догматический интерес. Первые главы метафизики были написаны греками; мы хотим изучить и усвоить себе их положительное содержание. Во-вторых, мы хотим изучить и то, как писалась эта метафизика, как она в истории пишется, чтобы уяснить себе ее конкретную природу и понять, каким образом единая метафизическая истина может и должна выражаться в стольких различных образах, в таком множестве разнообразных и часто противоположных систем, каким образом единство ее в них сохраняется.

Но прежде чем приступить к такому исследованию, мы хотим в возможно краткой форме разобрать те предубеждения и предрассудки против метафизики, которые всего более мешают ее беспристрастному и основательному изучению,—те аргументы, которыми ее противники силятся доказать ее невозможность и тщетность.

I

Все аргументы против возможности метафизики могут быть разделены на два класса: одни доказывают ее невозможность a priori, другие — a posteriori.

Невозможность метафизики доказывается a priori теми писателями, которые хотят убедить нас, что самый предмет ее, т. е. область абсолютного, сверхчувственного и сверхопытного, не существует; или же теми, которые допускают существование метафизической области, но отрицают ее познаваемость.

Невозможность метафизики доказывается a posteriori «эмпирической психологией», или особого рода теорией человеческого разума, преимущественно развиваемой английскими писателями, которые силятся доказать, что все человеческое знание чувственно, эмпирично, всецело обусловлено чувственным опытом. Другого рода опытное доказательство против метафизики встречается также в некоторых тенденциозных сочинениях по истории философии, которые стремятся доказать, что метафизики как единой положительной области ведения никогда не существовало, что метафизика есть лишь совокупность разнородных и противоположных мнений и в развитии своем шла лишь к саморазложению и самоотрицанию. Подобное убеждение выносится не только из чтения тенденциозных исторических сочинений, но и вообще из поверхностного нефилософского знакомства с историей философии, из простого чисто внешнего знакомства с ее фактами.

Все эти аргументы мы постараемся вкратце рассмотреть. Ответом на последний из них является начинаемый нами труд, ибо главная задача его заключается в исследовании вопроса: имеет ли метафизика чисто внешнюю историю, или же она имеет и внутреннее значение как цельный и объективный логический процесс человеческой мысли в познавании истины? Философская история метафизики есть изображение, история этого внутреннего разумного процесса.

Почерпая в такой истории глубокое убеждение в истинности и действительности метафизики, мы убеждаемся в совершенной несостоятельности направленных против нее аргументов. Такое историческое доказательство есть, как мы полагаем, одно из самых убедительных. Бóльшая часть скептических аргументов падает сама собою перед историческим самораскрытием метафизики. И не достаточно доказывать одну ее отвлеченную возможность, пока

вся ее действительность, все ее прошедшее признается непрерывною сетью заблуждений и противоречий. Тем не менее, ввиду укоренившихся предрассудков, мы начинаем с разбора отвлеченных доказательств против возможности метафизики.

Рассмотрим априорные аргументы. Если мы отрицаем существование абсолютной истины или ее познаваемость — мы так или иначе сталкиваемся с метафизическими суждениями, замаскированными своей отрицательной формой. Отрицание абсолютного точно так же метафизично, как и его утверждение; а признание абсолютного непознаваемым предполагает некоторое (хотя бы весьма отвлеченное) исследование его природы и его отношения к познающему разуму — в обоих случаях трансцендентальное метафизическое исследование. Пусть нам докажут a priori, что абсолютного нет: подобное доказательство будет метафизично, хотя на место абсолютного положительного оно возведет отрицательную абсолютность, абсолютное отрицание. Безусловное может отрицаться только безусловно, если оно вообще может отрицаться, а потому всякое условное эмпирическое отрицание абсолютного не имеет силы. Пусть утверждают нам, что, есть ли абсолютное или нет его,— оно непознаваемо; мы совершенно догматически и безусловно противополагаем обратное утверждение: есть ли абсолютное или нет его, т. е. положительно ли оно или отрицательно,— оно познаваемо.

Нет ничего абсолютного, все относительно; но *что́* относится во всех отношениях и *к чему?* что́ *есть* в этих отношениях? Все условно; но *чем* обусловлено? Условное, относительное предполагает безусловное, безотносительное. Условно и относительно то, что не имеет бытия, действительности само по себе, а ⟨существует⟩ в чем-либо другом; все условное, относительное существует лишь постольку, поскольку есть это другое, которое дает ему бытие и действительность. Сказать, что абсолютного нет, что действительность и бытие принадлежит только условным и относительным вещам, которые сами по себе не имеют ни того, ни другого,— значит отрицать всякое бытие и действительность, даже относительную, или непосредственно возводить условное, чувственное в абсолютное.

Никто не может мыслить отношения без того, что́ относится, взаимодействия — без взаимодействующих, акт — без действующего агента, явления — без являющегося; ибо явления суть отношения и взаимодействия. Если моему восприятию доступны не самые вещи, а только их

действия или отношения, то я необходимо мыслю то, что лежит в основании этих действий и отношений, их подлежащие, или субъекты. Я воспринимаю вещь посредством ее отношения, действия на меня; я необходимым и всеобщим образом мыслю то, что является в явлении, действует в нем, есть в нем. Это необходимое условие всякого сознания как такового, условие, от которого в силу самой его всеобщности невозможно отречься. Оно постоянно пребывает, постоянно предполагается и по тому самому столь мало сознается, как движение крови, без которого нет жизни, как деятельность мускулов, без которой нет движения и которая также не сознается нами при нормальных условиях. При известном отвлечении, при анализе явлений нашего сознания мы находим в нем тот общий фактор, общий закон, о котором идет речь и который a priori обусловливает всякое восприятие. Те, кто считают «относительность» верховным законом явлений, должны признать, что и в своем целом явления, т. е. представления, не абсолютны, что они обусловлены чем-то лежащим за их пределом. Мало того, каждое явление, как отношение или действие, в силу самого закона относительности, необходимо предполагает нечто относящееся, являющееся, и, таким образом, сознание человеческое в каждом отношении как бы выходит из себя в метафизическую область, в каждом явлении вступает в отношение с тем, что является. Только на этом зиждется истинная и вселенская непоколебимая вера в реальность мира, в реальность всего сущего, ибо без такой веры ни одно существо не могло бы отличить субъективного от истинного, подлинно сущего. Это основное убеждение в реальности сущего предваряет самое сознание и всецело его обусловливает. Но что такое сущее (τί τὸ ὄν)?—это-то и есть основной вопрос метафизики. Поэтому если я говорю, что сущее есть явление, и только явление, то я делаю утверждение столь же метафизическое, как и тот, кто утверждает, что сущее есть Бог, материя, дух или сила, ибо безусловная идея сущего сама по себе совершенно метафизична, что́ допускают все; вместе с тем она безусловно необходима, как очевидно показывает логический анализ. Каким образом мыслю я сущее?—это другой вопрос, но если я говорю, что нет сущности вещей, то невольно, прямо в силу необходимого закона сознания, я подразумеваю, что *есть* только явления и чуть *суть* явлений есть самые явления. Такое утверждение, высказанное или невысказанное, необходимо заключается в подобном отрицании и почти неизбежно придаёт

отвлеченному эмпиризму материалистическую тенденцию, возводящую чувственное, вещественное в суть вещей. Трудно высказать скрытое утверждение эмпиризма, ибо у кого хватает достаточно силы абстракции, чтобы найти его в первоначальном отрицании, тот увидит также и его внутреннюю ложь, его противоречие. Сказать, что существуют одни явления, или, что то же, одни отношения и действия без действующих и относящихся, без того, *что́* существует,—значит впадать в общую ошибку ложной метафизики, столь справедливо обличаемой ее противниками,—в гипостазирование действий и отношений. Словом, если в эмпирии, в опыте, мне даны лишь отношения, явления, то я в силу необходимого и вместе совершенно разумного закона моей мысли сознаю в основании этих отношений известные подлежащие, которые не суть отношения, но которые я познаю в отношениях; и так как эмпирически мне даны только отношения, то я логично заключаю, что подлежащее эмпирии, то, что ее обосновывает, неэмпирично, или, как принято выражаться, метафизично. Если же мы отрицаем то, что относится, уничтожаем термины отношения, то мы уничтожаем самое отношение, самую возможность его.

Поэтому эмпиристы редко выдают положительную формулу своей собственной метафизики, ограничиваясь одним отрицанием. Но, отрицая сущность вещей, эмпирист или скептик отрицает объективность лишь какого-либо схоластического понятия, которое он находит в своей фантазии или в какой-нибудь философской системе. Он отрицает бытие этой трансцендентной фиктивной сущности. От подлинно сущего, от сути, от истины вещей он отделаться не может, и самое его отрицание бьет мимо. Если суть вещей не заключается в тех «сущностях», которые эмпирист отвергает, то она заключается в «силах природы», из которых соткан мир; если и эти таинственные силы суть те же старинные сущности, возвращающиеся под новым ярлыком, то сутью вещей оказываются самые вещи, с чем легко мирится неподготовленный ум: ибо суть вещей действительно является, хотя и не есть явление.

«Относительность» есть верховный закон всех явлений, всего сознания человеческого. Все, что существует, существовало или будет существовать, проникнуто началом отношений. Каждая вещь определяется всецело совокупностью своих отношений ко всем другим вещам и к собственным частям своим; отношения последовательности, сосуществования, сходства, различия, причинности

и пр. столь всеобщи, что без них никакая вещь невозможна, что они a priori все обусловливают, все связывают и все различают. Откуда же происходят отношения вообще, где их общее начало и что оно такое? Если известный предмет *A* заключает в себе причину известного чувствования *B*, то что обусловливает самое взаимоотношение между *A* и *B*? Если явления как явления признаются безосновными, то что такое начало отношений, которое всех их связывает в их последовательности и сосуществовании, в их бесконечно великой беспредельности, в их бесконечно малых и дробимых частях? Не сводимое к сознанию, к которому относятся внешние вещи, не сводимое к множеству вещей — это начало обусловливает a priori и сознание, и явления, и все сущее; это начало универсально, сверхсознательно и невещественно. Таким образом, отвлеченный эмпиризм даже в том случае, когда мы уступим ему метафизическую сущность вещей и допустим *безотносительную относительность явлений* — вынужден признать совершенно метафизический характер *отношения* или, точнее, априорное метафизическое универсальное начало отношений, в силу которого отдельные вещи относятся и друг к другу, и к познающему субъекту.

Противникам метафизики остается лишь отойти от абсолютного, игнорировать его, отделываться от него так или иначе всеми силами и средствами. Ибо, отрицая абсолютное или его познаваемость, мы приходим к особого рода метафизике — что ясно не только из простого рассуждения, но и из самой истории философии.

Понятия, идеи вселенской Истины, абсолютного, безусловного суть несомненно метафизические идеи; это понятия вполне идеальные, которым мы в области относительных явлений не можем найти ничего соответствующего. Но вместе с тем это идеи безусловно позитивные, положительные, которые ничем не возможно упразднить или свести к чему-либо иному условному, относительному.

Поэтому, отрицая метафизическое, мы невольно возводим на место его нечто физическое. В настоящее время признано всеми, что материализм, признающий материю сущностью вещей, есть учение метафизическое, что предположения абсолютной силы, абсолютности вещества, атомов и пустоты совершенно метафизичны и лежат за пределами всякого чувственного знания. Но точно так же и отвлеченный эмпиризм, не признающий сущностей вещей, тем самым утверждает, что все сущее есть только явление без чего-либо являемого в нем; а это есть явная метафизи-

ка, ибо никакая эмпирия, никакой опыт не может уполномочить нас на подобные утверждения. Мало того — это ложная, фантастическая метафизика.

II

Есть абсолютное сущее, есть истина; но она всеобща и безусловна: как же может познавать ее ограниченный ум? Вопрос, несомненно, важный, однако далеко не предполагающий отрицательного ответа. Часто говорится, что понятие абсолютного и понятие познаваемости взаимно исключают друг друга. Но что такое понятие вообще? И если абсолютное допускает о себе понятие, то как может оно исключать познаваемость?

Далее важно то, как определяется абсолютное и о каком роде познания идет речь. Абсолютное есть истина; что́ есть вселенская истина? Она все и не все, потому что есть и ложь; она более чем все, ибо если бы она была только *всем*, то была бы ограничена этим *всем*, не была бы абсолютной, всеединой, сущей по себе и через себя. Если бы она была только *все*, она была бы фактом и допускала бы эмпирическое познание; но такого всеобщего факта нет. Истина не факт, иначе бы ее не искали; истина есть идеал, но идеал положительный, вселенский и потому обосновывающий все. Она больше чем все и потому свободна от всего и от себя; потому она допускает наряду с собою *другое*, и постольку она может *сообщаться* этому другому; она абсолютна, вселенска, свободна и потому познаваема.

Таково истинное спекулятивное понятие абсолютного, находимое нами у большинства метафизиков, и оно не исключает познания, а, напротив, предполагает его. Большинство метафизиков определяют абсолютное как такое, которое есть *по себе, собою* и *для себя*, которое само к себе относится, само себя определяет как абсолютное, а постольку оно может и сознавать себя. Такое понятие во всяком случае также не исключает познания; а если к этим определениям абсолютного мы прибавим еще понятие абсолютной свободы, в которой абсолютное не ограничивается своим существом, но вечно *исходит* из него и может из своей свободы создать *свое другое* и сообщиться ему, то такое понятие, господствующее в религиозной метафизике, прямо предполагает глубокую интимную познаваемость абсолютной истины.

Впрочем, всякое истинное знание, метафизическое ли, физическое,— всеобще и безусловно, необходимо по своей

форме. Каким образом единичный ум из верно доказанной теоремы формулирует математическую истину, каким образом он на основании одного научно произведенного опыта формулирует всеобщий закон природы с безусловною достоверностью? Каким образом единичный ум может знать что-либо, знать всеобщим и безусловным образом? Знание как знание формально всеобще, истинно вселенски. Понять возможность знания — одна из важнейших задач философии, но задача эта прямо метафизическая, которой здравая эмпирия не может задаваться.

Формальная всеобщность, универсальность истинного знания находится в противоречии с ограниченностью эмпирического содержания человеческих знаний. Наше знание и в целом своем ограничено по содержанию и потому находится в противоречии с самой идеальной безусловностью вселенской истины. Но отсюда-то помимо других нравственных побуждений неизбежно вытекает метафизическое, идеальное стремление человека — стремление оставить эмпирический мир явлений, чтобы познавать истину лицом к лицу, знать то, что есть, как оно есть. Отсюда необходимо является потребность в таком знании, самый предмет, или содержание, которого был бы столь же безусловен и всеобщ, как и его форма. Таким образом, действительное несоответствие между эмпирически ограниченным знанием и идеалом вселенской истины оказывается на деле главным источником и стимулом метафизического умозрения; в таком несоответствии заключается задача, а не возражение, которое греческие софисты обращали не против метафизики только, но и против знания вообще.

Априорное доказательство непознаваемости абсолютного и сверхчувственного само неизбежно приводит к трансцендентальному метафизическому идеализму, как это и случилось с последователями Канта. Подобное доказательство предполагает исследование общего отношения между познающим и познаваемым, а следовательно, также и анализ самой природы познавательных способностей и познаваемого предмета. Если мы признаем метафизическое непознаваемым, то это возможно лишь в силу подобного трансцендентального анализа, пример которого являет нам Кант. Такой анализ не только не убедил в невозможности метафизики, но произвел в высшей степени плодотворный переворот в этой науке и придал ей резкое идеалистическое направление. Мало того, самая «Критика чистого разума» помимо других исследований Канта за-

ключает в зародыше всю последующую метафизику, и Кант, стремившийся навсегда уничтожить метафизику, доказывая ее невозможность, дал ей новую жизнь, открыл ей новый мир. Если познаваемы одни явления, а вещи в себе абсолютно непознаваемы, то они и не существуют, ибо в противном случае они были бы познаваемы: мы знали бы о них хотя бы самый факт их существования и их *относительности* (как причин, действующих на субъекта). Отсюда в связи с учением Канта о самом познающем субъекте, о формальной всеобщности и безусловности знания возникли метафизические системы «трансцендентального идеализма»[1].

Таким образом, и здесь априорное трансцендентальное доказательство непознаваемости абсолютного и невозможности метафизики логически привело к совершенно обратному результату и в действительности породило самую смелую, самую притязательную и отвлеченную метафизику, которая когда-либо существовала.

III

Невозможность метафизики доказывается также и a posteriori.

Существует наивное мнение, что до Локка или Канта философы не задавались вопросами о возможности метафизики и познания вообще,—мнение замечательно ложное и несправедливое, с которым нам приходится расстаться с первых же страниц истории метафизики. Ибо эти вопросы были поставлены еще до Сократа и после него рассматривались подробно и основательно всеми последующими философами; и самая философская теория познания, как мы находим ее у Платона и Аристотеля, до сих пор является, быть может, наиболее глубокой и цельной, несмотря на все успехи современной метафизики и эмпирической логики. Но нас хотят уверить, что опытное исследование человеческих способностей, индуктивная психология вполне разрушают всякую веру в возможность метафизики, доказывая, что все знание обосновывается

---

[1] То, что прежде было «вещью в себе», стало теперь необходимым продуктом творческой деятельности «абсолютного субъекта», «мировой души», «абсолютного понятия»; либо же самый «абсолютный субъект» раздвоился на «волю», как «вещь в себе», и «интеллект», заключающий в себе формы познания. Мы не можем рассматривать все эти метафизические комбинации, но нет в наше время метафизика, который бы так или иначе не производил себя от Канта.

одним опытом, а опыт — одними чувствами, причем «внутреннее чувство» признается пустою выдумкой метафизиков.

Мы уже высказали мысль, что эмпиризм выдвигает вместо одной метафизики другую. Нам предстоит убедиться в этом и здесь при рассмотрении его теории познания. На деле оказывается, что все эти quasiэмпирические анализы познавательных процессов человеческой души суть не что иное, как сложные выводы из предвзятых посылок эмпиризма, из его основных начал, провозглашенных за века до нашего времени.

Утверждая, что все человеческое познание совершенно эмпирично, всецело обусловлено чувственным опытом, мы невольно провозглашаем абсолютность опыта, вместо того чтобы исследовать его психологическую и логическую возможность.

Психологически опыт предполагает известную деятельность сознания, отличающую одно состояние от другого, что невозможно без внутренней интуиции времени; далее, во всяком *внешнем* опыте сознание должно отличать свои ощущения от *причиняющих* их *внешних* предметов, что невозможно без непосредственного усмотрения пространства и причинности и т. д. Если допустить, что опыт обусловлен деятельностями сознания,— он не безусловен и не может сам абсолютно ограничивать сознание, обусловливать его конечным образом. Эмпиристы, напротив того, отрицают всякую самобытную, априорную деятельность сознания, все субъективные условия опыта, кроме чисто пассивной восприимчивости. Всякий сознаваемый нами опыт есть сложный процесс, предполагающий целый ряд знаний и деятельностей, которые эмпиристы силятся объяснить из суммы предшествовавшего опыта, частью личного, частью унаследованного нами от предков в организации нашего мозга. Но вопрос в том, мыслим ли какой-либо опыт вообще без психической деятельности испытывающего? Весь опыт основан на сознании причинности; ибо все единообразие природы основано на законе причинности. Откуда же почерпнуто сознание причинности, обосновывающее опыт и наведение?[1*] Эмпиризм впадает в логический круг, объясняя наведение из сознания причинности, а это сознание — из наведения.

Если все наше знание обусловливается частным опытом, если опыт, как опыт, всегда частен и ограничен, то какое логическое право имеем мы утверждать или заключать что-либо всеобщим образом, обобщать частные слу-

чаи даже в правильном наведении? Как могу я, единичное лицо, заключать к всеобщему, отправляясь от того, что всегда частно? Каким образом психологическая ассоциация превращается в истинное логическое правомочие? Что-нибудь одно: или опыт может быть действительно логическим органом всеобщих и необходимых, т. е. истинных, знаний, или же он только психологический процесс, сам по себе не имеющий никакого логического значения, простая ассоциация идей, обусловленная физиологической организацией мозга. Но в первом случае опыт уже не ограничивается тем, что дано ему отвне, эмпирически, в частных отношениях испытывающего, чувствующего субъекта; тогда субъект привносит от себя в этот физический частный опыт, в это свое душевное состояние совершенно метафизическую безусловность, логическую всеобщность и необходимость, свойственные подлинному вселенски-истинному знанию. Во втором случае, если мы оставляем за опытом значение естественного психического процесса, возбужденного внешними причинами и лишь случайным образом (per accidens) по своим последствиям совпадающего с логическим процессом познания, мы не имеем никакого права придавать опыту какую-либо достоверность и в пределах самой эмпирии. Если же мы на деле придаем ему такую достоверность, если некоторые опытные истины облекаются нами в безусловную и всеобщую форму, то это делается нами в силу совершенно метафизического характера наших познавательных процессов. Иначе необъяснима объективная универсальность, всеобщая обязательность истинного знания.

Умозаключение логично лишь в том случае, когда оно отправляется от общего к частному; восходить от частного (как частного) к общему нельзя, и наведение как логический процесс основывается *на присутствии общего в частном,* на познании этого общего. Самое умозаключение от частного к частному предполагает присутствие чего-то общего. Поэтому теория эмпиристов последовательно отрицает логический характер как наведения, так и вывода, превращая эти познавательные процессы в простые состояния духа, в психологические ассоциации частных состояний — явления сознания, лишенные всякого объективного значения. Но, превращая человеческое познание в процесс исключительно психологический, в простое сцепление представлений, изгоняя из него все логическое, скепсис эмпиристов должен последовательно убить сам себя, направляясь не против одного метафизического,

но и против математического знания, на что сам Юм отважился не вполне, спасаясь от гибели одною непоследовательностью.

Единообразия в порядке явлений, называемые законами природы, равно как и самый верховный закон причинности, либо имеют, либо не имеют объективного, независимого от меня, всеобщего основания в природе вещей. Если такое абсолютное основание имеет место и если оно познаваемо, то это уже не эмпирическое, а метафизическое знание, простирающееся за пределы явлений и познающее действующую в них реальность всеобщим и безусловным образом. Если же такого основания не имеется, то причинности, действующей причины нет вовсе, как утверждает Милль: остается только некоторое «неизменное следование известных последующих за известными предшествующими»[2*] Но в таком случае это единообразное «следование» известных предшествующих и последующих есть лишенное всякой внутренней связи чисто внешнее совпадение, простое стечение обстоятельств, странность которого увеличивается с каждым новым повторением. Тогда самая многократность повторения сходных случаев, которая обусловливает возрастающую силу ассоциации соответственных представлений, влечет лишь к уменьшению *логического* вероятия нового совпадения. Чем больше раз подряд я вынул случайно ту же карту из смешанной колоды, тем менее вероятия вынуть ее в следующий раз. И самое сведение частных законов к общим, самое стремление к превращению индуктивных наук в дедуктивные лишено всякого основания, если самый закон причинности не имеет никакого смысла. А в формуле Милля он действительно смысла не имеет: утверждая, что «за некоторыми предшествующими следуют (во времени) всегда и неизменно некоторые последующие», мы излагаем лишь общий результат внутренней причинности, связывающей явления; точнее: мы формулируем лишь *схему,* или *явление,* причинности. Если же мы, подобно Миллю, отрицаем «действующую причинность», оставаясь при одном внешнем явлении, или схеме, ее, то мы лишаем причинное следование всякой внутренней сути и непосредственного живого смысла.

Смешивая непосредственную интуицию причинности с ее отвлеченным понятием, с научной формулой закона причинности, эмпиристы утверждают, что сознание причинности есть весьма позднее открытие философской мыс-

ли, между тем как на деле никакой внешний опыт без нее немыслим. Дикарь, приписывающий все изменения природы, все обыденные ее явления произвольным вмешательствам божественных существ, олицетворяющий все силы природы, обладает столь же совершенным сознанием причины и действия, как любой современный ученый, хотя менее его знаком с природой причин и совершенно чужд идеи «единообразного следования». Самое понятие чуда, противное понятию неизменного закона, не только не противоречит сознанию подчиненности, но предполагает его, обусловливается им. Причина действует, действие предполагает деятеля — и отсюда олицетворение причин; а раз причина превращается непосредственно в деятеля, то она наделяется волей и произвольностью. Весь язык свидетельствует об этом.

В вопросах об априорном непосредственном сознании времени, пространства, причинности, реальности эмпиризм стоит на общей почве со схоластикой, ибо признает эти живые акты сознания за дискурсивные, отвлеченные понятия, отождествляя живой процесс с его абстрактной формулой. Заслуга эмпиризма в том, что он доказал вторичный, производный характер этих понятий, которые схоластика считала первичными; но следовало идти дальше понятий и разглядеть под ними живую деятельность сознания, следовало понять простую и очевидную истину: есть в нашем сознании нечто такое, что не объяснимо никаким опытом, ничем приходящим извне и что обусловливает возможность всякого отдельного состояния сознания. *Я* внутренне присуще себе самому, я не извне прихожу в себя, и я нахожу в моем сознании известную разумную логическую *деятельность*. Как ни очевидно ясно все это, ввиду закоренелых предрассудков ложной психологии, мы считаем необходимым выяснить здесь основной характер этой деятельности, раскрыть ее природу и свойства, ибо эта деятельность сознания *метафизична* и обусловливает возможность метафизики.

IV

В учении о природе сознания заключается ключ к проблеме метафизики. Если человеческое сознание есть простая совокупность психических явлений, то всякое метафизическое утверждение о вещах вне сознания ложно. Человек ничего не может знать, кроме состояний свое-

го сознания, и потому всякое суждение об истине, о сущности вещей — необходимо и безусловно ложно. Так учит эмпиризм о природе сознания; это его основное, исходное положение. Если оно истинно, то нет метафизики; если оно ложно, то она по крайней мере возможна, ибо в таком случае знание человека не исчерпывается субъективными эмпирическими состояниями сознания.

Основное положение эмпиризма заключает ложное и недоказанное положение: человек ничего не знает, кроме состояний своего сознания, или, что то же, нет ничего, кроме состояний нашего сознания. Если б я мог утверждать бытие чего-либо иного вне таких состояний, то, значит, мог бы и знать о чем-либо вне их, а следовательно, мне был бы возможен и какой-либо переход от явления, или состояния, моего сознания к чему-либо внешнему моему сознанию, сущему независимо от него. Эмпиризм безусловно отрицает возможность такого перехода: нет ничего, ничего не известно мне вне состояний моего сознания, и все мое знание ими исчерпывается; логично или нет, эмпиризм отвергает возможность какого-либо исключения: человек не может выйти из себя, он всецело ограничен собою. Но для того, чтобы сознать, увидать свою безусловную границу — не нужно ли выйти за нее?

В противность основному положению эмпиристов мы утверждаем, *что субъект выходит из себя метафизически, всеобщим образом, в каждом акте своего восприятия, познания или сознания, в каждом акте жизни своей, во всяком своем отношении. Никакая эмпирия не может этому противоречить.*

Древняя метафизика, не отделявшаяся еще от физики, понимала этот процесс выхождения из себя грубым, материальным образом, как некоторое чувственное истечение из органов восприятий, а равно и из самих воспринимаемых предметов. Это имело свою пользу, пока незрелая мысль ходила на помочах фантазии, пока она в своем детстве всего более нуждалась в чувственной наглядности. Затем мысль развилась и научилась различать между физическим, материальным и метафизическим, идеальным. Но первоначальные представления до сих пор продолжают заражать противников метафизики.

Пока я жив, я никогда, ни на одно мгновение не ограничен своим настоящим, тем, что мне непосредственно дано, ибо я непрестанно и невольно в самом процессе жизни выхожу за пределы моего настоящего *я*. Сохраняя

предание прошедшего, я, пока жив, вечно передаюсь в будущее, перехожу в это будущее, и если бы переход в это будущее остановился, то и течение моей жизни и сознания прекратилось бы: я выхожу из себя во времени.

Я не плыву во времени внешним образом, и оно не течет вне меня только, но я имею его сознание внутри себя. Я имею сознание того вечно сущего, вечно будущего перехода, этого движения жизни, которое совершается во времени, и я сознаю этот процесс всеобщим образом. Это выхождение из себя, совершающееся во времени, есть самая жизнь моя, источник всех ее деятельностей и проявлений, подлинно сущее в ней, ее существенный процесс, в котором никак нельзя усомниться, ибо всякая мысль и всякое сознание его предполагают.

В сознании нашем, в каждом акте сознания мы выходим из себя метафизически, и этот процесс обусловливает a priori всякий опыт и всякое сознание. Чтобы был какой-либо опыт, чувствующее существо необходимо должно отличать внутри себя одно состояние своего сознания от другого; а это невозможно без того, чтобы внутри себя не иметь восприятия времени. Пусть меняются состояния камня, сперва одно, потом другое: он не имеет опыта и не имел бы его, даже если бы он чувствовал, но не мог бы различать одного состояния от другого, связывая их в сознании различия. Время из внешнего сознанию должно стать ему внутренне присущим, течь внутри его, а это и есть вечно «будущий» процесс жизни. Данное — то, что есть эмпирическое состояние моего сознания и что я принимаю за настоящее, — есть на самом деле уже прошедшее состояние; настоящее же я сознаю только в будущем. Настоящее есть то, что переходит к будущему, и я могу сознать его объективно, лишь поскольку я уже вышел из него, сделал его своим прошедшим. Чтобы сознать объективно какое-либо состояние моего сознания, чтоб увидать его, я должен выйти из него, отличить его от себя; иначе я не могу объективировать его пред собою. Если бы вечно «будущий» процесс, переход от настоящего, во мне бы остановился, я застыл бы, остолбенел, я бы *впал* в настоящее, я сам *прошел* бы и утратил сознание. Я не могу сознать себя, стать себе объектом иначе, как выходя из себя идеально. Высшее отвлеченное самосознание, в котором мы сознаем свою единую личность, есть уже совершенное освобождение от эмпирического сознания, от его состояний, настоящих, прошедших и будущих. Отвлечен-

ное сознание времени, сознание прошедшего как прошедшего, будущего как будущего, не было бы возможно, если бы я не мог отрешаться от своего эмпирического *я* всеобщим образом [1].

Эмпиризм под видом «индуктивного психологического анализа» стремится объяснить «идею» времени из опыта, т. е. собственно *дедуцировать* ее из основных предположений своих. При этом «идея», точнее, отвлеченное понятие времени смешивается с интуитивным процессом ее восприятия и при самом «объяснении», или дедукции, времени ее реальное восприятие постоянно предполагается. Так, например, восприятие времени объясняется из восприятия движения или изменения (совершающегося во времени же): *просто* я *сперва* воспринимаю *одно* состояние, *потом* другое, и после бесконечного ряда восприятий у меня составляется понятие времени путем абстракции непрестанной, последовательной смены состояний. Здесь предполагается, следовательно, что время есть внешняя реальность, что оно течет, а сознание наше пребывает свободным от его течения и как бы отчасти от него независимым, сохраняя в себе *протекшее,* предвосхищая то, что *притечет.* Мы первые готовы признать такую реальную независимость времени от субъективного сознания; но что уполномочивает эмпиризм на такое признание? Время есть прежде всего факт сознания; с какого права эмпирик может признать время от него независимым? И если оно действительно независимо от субъективного сознания, то тем более как можем мы его сознавать? Мало того, если сознание *пребывает* в само́м потоке времени, следует за ним, то в этом сказывается его независимость от эмпирии; но восприятие времени еще не выяснено. Я воспринимаю одно состояние сознания, и оно во мне

---

[1] Я не вдаюсь здесь в метафизику времени и нисколько не хочу приписывать абсолютность его вечно преходящему течению, но я нахожу нечто абсолютное и всеобщее в основании времени, в его сознании — тот переход, тот процесс от настоящего к сверхнастоящему, который обусловливает и жизнь, и сознание, и всякую мысль. Этот процесс, который мы наблюдаем в чувственной последовательности прошедшего, настоящего и будущего, может быть мыслим нами как единый и нераздельный процесс, как единый акт жизни (actus purus) в трех не сливающихся, но нераздельных моментах, тот вечный и положительный идеал жизни, который определяет себя: «Я буду тот, который будет». Посредством самонаблюдения мы найдем и в глубине нашей собственной душевной жизни минуты особенно цельного самосознания, когда мы возвышались над разделением времени, когда и прошедшее и будущее, не утрачивая своей природы, являлись нам воедино с настоящим.

сохраняется, затем наступает другое: почему они не сливаются во мне как два последовательных оттиска на куске воска? Способность отличать ощущения во времени есть действие не времени, а сознания, воспринимающего время.

Время есть са́мое вопиющее свидетельство против эмпиризма: во времени как таковом сознание, безусловно, *никогда* не может ограничиться одним настоящим моментом. Сознание времени, выводящее субъекта за пределы его эмпирического *настоящего состояния,* есть первое условие опыта. Одна форма будущего времени есть целая метафизика: сознание будущего как будущего — совершенно априорно, и целые века прошедшего не могут мне помочь заключить a posteriori к *одному* будущему моменту. Но независимо от всяких метафизических и психологических соображений мы утверждаем здесь только тот факт, что мы не ограничены состоянием своего сознания во времени, но идеально выходим из себя в нем; активно выходим, не пассивно выводимся только.

Точно так же мы идеально метафизически выходим из себя *в пространстве.* Опыта внешнего, объективного нет, пока я не научаюсь различать *я* от *не-я,* от внешнего мне; а это сравнение и различение предполагает выхождение из себя. Восприятие внешнего как внешнего невозможно, пока нет интуиции, прозрения пространства; а такое прозрение не объяснимо никакими ощущениями, никакими субъективными чувствованиями моего тела, взятыми вместе или в отдельности.

Я выхожу из себя в пространстве, я не ограничен своими субъективными состояниями, ибо заключаю в себе сознание внешних вещей, в реальности которых никто усомниться не может. Я вижу эти вещи, я осязаю их, знаю их; я знаю, что они вне меня и независимы от меня; а восприятие внешних вещей вместе с прозрением пространства предполагает и непосредственное усмотрение причинного действия вещей. Ибо во внешнем восприятии мы с непоколебимою верою относим наши ощущения к внешним предметам, как их действия на нас. Пока нет прозрения пространства, опыта как опыта внешнего — нет, и, пока нет прозрения причинности, в котором я выхожу из своих пассивных чувствований и прихожу к внешним действующим реальностям,— также опыта не существует.

Эти простые факты сознания, интуиции времени, пространства причинности имеют роковое значение для эмпиристов, ибо нельзя доказать опытное происхождение того, без чего никакой опыт немыслим. По отношению

к пространству в особенности, в котором заключается все материальное, которое есть место всех испытываемых вещей, трудность вопроса является наиболее осязательной. Сознание времени слишком всеобще, обусловливая собою весь опыт, не только внешний, но и внутренний; эмпиристы, как мы видели, просто подразумевали его в тех ощущениях, из которых думали объяснить его происхождение, ибо времени нельзя было бы произвести или мыслить без времени: таково мнимое происхождение времени из восприятия движения или изменения. То же по отношению к пространству и причинности. И здесь поверхностный анализ эмпиристов постоянно и тайно подразумевает объективное сознание или знание их в тех ощущениях, из сочетания которых они хотят вывести познание пространства и причинности.

Как можем мы знать, что есть что-либо вне нас, и знать это безусловно, истинным и всеобщим образом, иначе как «выходя из собственной кожи»? Вопрос был поставлен в подобной форме самим Кондильяком, отцом крайнего последовательного сенсуализма. Как можем мы знать, что есть вещи и силы вне нас, которые суть причины наших ощущений, к которым мы относим эти наши ощущения, как их действия на нас, и сказываем о них эти действия точно так же, как сказываем, «предицируем» о себе самих наши собственные действия, приписывая их себе? Как можем мы, наконец, истинно, бескорыстно любить, любить не эгоистически, не себя самих, не свои приятные ощущения, но живые существа вне нас, сочувствовать им, понимать их, переноситься в них истинно?

Сенсуализм признает этот вопрос, но разрешает его грубым, легкомысленным образом. Мы не можем выйти из себя ни в слухе, ни в зрении, ни в обонянии, ни во вкусе. Фиктивная статуя Кондильяка, наделенная всеми этими чувствами, ничего не знает и ничего не любит вне своей кожи, и целая вселенная для нее закрыта[3*]. Но дайте этой статуе *осязание* — и она выйдет из себя; посредством осязания мы вылезаем из своей кожи, ибо, прикасаясь к нашему телу и к «внешним» (!) вещам, мы научаемся различать их. По Кондильяку, мы даже любим посредством осязания; ибо если без него мы можем любить лишь свои приятные ощущения, то оно научает нас любить те приятные вещи, которые нам их доставляют.

Такое нелепое решение, естественно, не могло удержаться в науке; осязание — такое же субъективное, такое же внутреннее и *подкожное* чувство, как и все другие.

Смешивая ощущения с готовыми восприятиями, нам легко объяснять прозрение пространства и причинности из всякого рода ощущений, имеющих соотношение к внешнему восприятию. Но опыты над прозревшими слепорожденными доказали, что прозрение пространства и причинности не вытекает из зрительных ощущений, и таким образом способствовали к различению зрительных ощущений в собственном смысле слова — от восприятий посредством зрения. Прозревший слепорожденный видит лишь цветовые пятна и не сразу выучивается владеть зрением как органом восприятий. К сожалению, аналогичный опыт невозможен по отношению к осязанию, отчего в этой сфере различие между восприятием и ощущением психологически невыполнимо; здесь мы имеем дело с восприятиями, не с ощущениями, и потому невольно находим в них как бы осязательную причинность и осязательную протяженность. Но логически ясно, что пространства без пространства, причинности без причинного действия не существует, а следовательно, никакое субъективное, внутреннее телесное ощущение не заключает и не может нам дать сознания пространства и внешних вещей.

Некоторые новейшие английские писатели пытались объяснить пространство из комбинаций различных рядов ощущений *во времени:* время представляет последовательный ряд, порядок которого не может быть нами обращен, тогда как пространственные ощущения представляют из себя множество сосуществующих рядов, порядок которых может быть нами изменен, так что я могу пробежать каждый последовательный (пространственный) ряд в обратном порядке, отчего живость моего восприятия нисколько не ослабевает. Но я точно так же могу слушать восходящую и нисходящую гамму звуков, не возбуждая в себе никакого пространственного представления; я могу слушать без такого представления самую полифонную музыку; ее сложная гармония, в которой несколько голосов образуют сосуществующие и сплетающиеся ряды звуков, может только окончательно отвлечь меня от всяких пространственных представлений. Ибо между пространством и временем точно так же, как между ними и всеми ощущениями, вместе взятыми, существует безусловная качественная разница, которая ничем не может быть заполнена.

Поэтому мы не можем признать удачными и другие попытки объяснения генезиса пространственных восприятий из первичной *локализации* чувств в различных частях

органического тела или из сочетаний осязательных и зрительных ощущений с новоизобретенным «чувством движения», или мышечным чувством. Первое объяснение слишком явно предполагает пространство и его первичное трансцендентальное сознание, второе же имеет успех благодаря столь же явному отождествлению мышечных ощущений с восприятием движения (которое предполагает пространственность) и с восприятием сопротивления или действия. Эти попытки имели успех и значение в физиологии, но философски, психологически, они совершенно несостоятельны, основываясь на смешении *физиологического с трансцендентальным*. Они все вытекают из предвзятой цели — извратить во что бы то ни стало понятие сознания, упразднить представление о его деятельности.

С этой целью эмпирическая психология признала в наше время особое «мышечное чувство», превратившееся с некоторых пор в какое-то asylum ignorantiae[4*] этого учения. Все не объяснимое сенсуализмом относится теперь на счет «мускульной энергии» и «мускульного чувства», с легкой руки Бэна, который сам заимствовал эту «великую» идею у своих шотландских предшественников[5*], а может быть, даже и у Кондильяка[1]. На счет этого чувства относится восприятие сопротивления и силы, различие действия и страдания, восприятие движения и отсюда восприятие времени, пространства, действующей причинности, реальности внешнего мира и, наконец, восприятие нашей собственной волевой энергии, которую Бэн, как истый британец, видит лишь в мускульной силе.

Все это неверно: я не могу воспринимать движения как такового без интуиции времени и пространства; мускульные ощущения суть органические чувствования внутри моего тела, и, как бы ни были сильно напряжены

---

[1] В четвертой книге своего «Traité des sensations», наделив свою воображаемую статую всеми чувствами, Кондильяк недоумевает, однако, перед тем, каким образом статуя *начинает* сознавать. Вопрос действительно трудный, ибо начало *предполагает* уже самое сознание, которое не может же явиться в статуе самопроизвольно путем generatio aequivoca[6*] Но легкомысленный аббат XVIII века не долго пребывает в недоумении, которое для него есть не более как риторическая фигура: признав еще во введении, que le systême de nos sensations (т. е. совокупность сознания) est devenu tout seul et qu'il n'en est que plus solide, Кондильяк не задумывается и здесь: la nature a commencé pour nous puisque nous ne pouvions commencer[7*]. А именно: природа породила в нас судорожные мышечные движения, результатом коих явились различные приятные и неприятные ощущения, ассоциировавшиеся впоследствии с этими движениями и между собою.

эти ощущения, ничто в них не может открыть мне бесконечности времени, пространства, материи и силы. Если я, зрелый человек, называю эти чувствования ощущениями сопротивления или движения, то это потому, что я знаю соотношение, которое существует между ними, с одной стороны, и явлениями движения или действием внешних сил на мое тело — с другой. Но в самых мускульных ощущениях нет ничего, кроме ощущения, внутреннего состояния или аффекта моего сознания, так же как и в ощущениях осязания. Если для легкомысленного француза было достаточно одного легкого прикосновения, чтобы выскочить из себя, то британцу понадобилась на это вся натуга его мускульной энергии. Но британские мускулы стóят французского такта и столь же мало решают задачу. Никакие ощущения, ни в частности, ни в целом, в совокупности своих сочетаний не дадут материи, внешнего мира, вселенной; никакое усилие мускулов не объяснит мне той вселенской, истинной и непоколебимой веры, того жизненного знания, которое я имею о реальности внешнего мира, его объективном и самобытном существовании. Ощущение есть только физическое ощущение, и не более; одними ощущениями я не выйду из субъективной области ощущений, из моей собственной кожи. Ничто не дает мне такой возможности, и если б я превращал мои ощущения в объективные вещи путем простого естественного процесса их сочетания, то я тщетно бы стал искать в моих ощущениях логического полномочия на такое превращение. *Факты* реальности, пространства и времени, имея вселенское значение и совершенную самобытность — вполне несоизмеримы с субъективною антропоморфною чувственностью.

Поэтому Юм, наиболее светлый и последовательный мыслитель британского острова, пришел от сенсуализма к скептицизму, к полному отрицанию возможности знания, не только метафизического, но и опытного, которое сводилось им к простому психологическому явлению без всякого объективного логического правомочия. Но выродившиеся последователи Юма не всегда поспевают за ним, и в наше время нетрудно найти философов, которые думают сочетать сенсуалистическую, эмпирическую теорию познания Локка с метафизическим реализмом или с какими-либо иными сложными метафизическими затеями.

Для меня ясно одно: если я от моих чувствований, из моего тела перехожу к действительному реальному миру, от субъективных состояний — к реальным объектам, то делаю это не телом, не ощущениями, а идеально, простою

деятельностью моего сознания. Если мне говорят, что вселенная есть не что иное, как совокупность всевозможных состояний моего сознания, то я, не обинуясь, протестую против этого. И если бы я по какому-либо недоразумению согласился с этим, то все-таки внутреннее мое сознание — то самое сознание, к состояниям которого хотят свести вселенную,— сумеет отказаться от столь нелепого отрицания; когда оно трезво, оно всегда понимает различие между субъективным и объективным, между внутренними состояниями и тою всереальностью вселенной, которая ни в каком единичном частном состоянии сознания заключаться не может; а между тем вера в эту реальность, ее сознание, проникает всякое истинное восприятие, обусловливает всякий опыт.

Мои чувства суть органы восприятия; они суть те пути, те ходы, через которые проникают в меня впечатления внешних вещей, внешнего мира. Но если я через эти же пути выхожу из себя, то делаю это не чувственно, не телесно и без всякой натуги. Я не испускаю из глаз никакой «тонкой жидкости», из моей кожи не вылезает никакого двойника, как в индийских сказках; ибо тогда цепь была бы бесконечной и каждый двойник рожал бы другого из своей собственной кожи. *Я выхожу из себя метафизически, идеально.*

Этот процесс, или акт, сознания крайне прост и внутренне ясен каждому; всякая сознающая тварь совершает его просто потому, что она сознает. В самой органической жизни живого существа, как в целом ее, так в каждом отдельном акте, мы видим проявления того же метафизического начала. Живое существо выходит из себя, из своей физической материальной природы, в каждом мгновении времени, в каждой пульсации своего существа, в каждом содрогании жизни. Если оно не застывает в мертвенном цепенении, если оно не разрушается действием среды, но воздействует на нее, то непрестанно исходит из себя в своем действии, непрестанно вновь рождая себя в деятельном обмене вещества. В процессе развития и роста, в котором каждая тварь как бы стремится перерасти себя, в процессах движения, в которых она самопроизвольно выходит из своего места и движется вне себя, мы находим проявление того же метафизического жизненного начала. В процессе размножения и в самом его инстинкте мы видим полную материализацию метафизического акта жизни. Уже древние определяли половое влечение как инстинкт самоутверждения и самосохранения *за преде-*

лами индивидуальности, как стремление выйти из себя в вечную родовую основу жизни, утверждать себя вне себя, продлить себя в другой жизни, в другом живом существе. И самая любовь, высшая энергия жизни, есть расширение нашего существа за его личные пределы.

Таким образом, мы всюду находим то же метафизическое начало, в жизни и в сознании, которое есть ее цвет. И жизнь и сознание суть метафизические деятельности и физически необъяснимы: на них же всецело основывается весь опыт живых существ и всякое знание.

Давно было замечено метафизиками, что всякое предложение, или суждение, заключающее в себе истинное знание, сказывает о подлежащем нечто большее, чем то, что непосредственно в нем заключается; всякое другое суждение, заключающее в себе лишь то, что обнимается понятием подлежащего, есть аналитическое, чисто словесное предложение, не имеющее реального содержания: оно лишь развивает, разлагает аналитически содержание подлежащего и ничего нового о нем не сказывает. Отсюда с древности возник вопрос: каким образом сказуемое может быть больше подлежащего? Вопрос, который в переводе на современный язык значит: каким образом мы можем знать более, чем то, что нам непосредственно подлежит, что нам дано эмпирически? Признавая вселенную и ее реальность, мы уже знаем бесконечно более того, что дано нам в наших представлениях, и постольку всякое истинное знание не есть субъективное только.

Далее, с древности замечен был также всеобщий, универсальный логический характер предикатов, сказуемых и индивидуальный характер подлежащих. Сказуемое если и не утверждает о подлежащем непосредственно какого-либо общего родового свойства, качества или отношения, то во всяком случае выводит его за пределы его индивидуального значения и вводит в сферу общих свойств и отношений. Отсюда возник вопрос, каким образом о подлежащем, об определенном субъекте, может сказываться нечто всеобщее, универсальное, что на современном языке равносильно вопросу: как вообще логически возможна универсальная форма человеческого знания при ограниченности его эмпирического содержания, как мы вообще можем знать что-либо всеобщим и безусловным образом? И пусть не говорят нам, что это всеобщее знание (напр., всеобщее

убеждение в реальности мира) есть лишь искусственный продукт речи, продукт слов с всеобщим значением. Слова — от понятий, не понятия — от слов; ибо речь выражает факты сознания и в них только имеет значение. И логическая форма речи выражает собою основной факт жизни и сознания.

В каждом своем отношении я выхожу из себя и получаю некоторые новые определения, которых я первоначально в себе не имел; в каждом действии действующий субъект полагается во взаимосоотношение или взаимодействие с целой бесконечностью действий и сил и таким образом переходит от индивидуальной сферы своего существа к всеобщей универсальной сфере действия, ибо вне индивида лежит вселенная, которая всеобща. Поэтому всякое свойство, или качество, имеет универсальный родовой характер, точно так же как и всякое отношение: ибо в действии, в своем проявлении, индивидуальность утверждает себя уже не сама в себе, но в соотношении к вселенной и в этом соотношении обретает и вселенские, т. е. универсальные, определения и свойства.

Вещь в себе не обладает никакими свойствами, ничем не определяется и даже *не есть,* как это превосходно поняли еще древние и как это доказал Кант: она есть абстрактная единица (понятие, чистая потенция), о которой нельзя ничего сказать, которой нельзя даже мыслить, ибо всякий предикат предполагает отношение. Если же такая вещь *есть,* то тем самым она выводится из своей абстрактной индивидуальной замкнутости и обособления; она истинно вселенски *есть,* для всякого возможного сознания, сосуществует со всей вселенной. Таким образом, одно бытие вещей уже полагает их вне их самих и тем самым обусловливает их явление. Еще более — это последнее, т. е. то, что мы называем реальной живою действительностью. Ибо если понятию явления противополагается понятие «вещи в себе», то самое явление есть не что иное, как «вещь вне себя». Таким образом, феноменальная действительность, точно так же как и сознание, обосновывается всеобщим метафизическим началом, или актом, в его живом и деятельном процессе.

Мы не станем вдаваться здесь в подробное рассмотрение этого плодотворного понятия метафизического *акта,* понятия существа, выходящего из себя в энергии дейст-

вия, впервые формулированного великим Аристотелем. Напомним только, что в нем заключается ключ к решению главнейших задач метафизики, начиная с метафизической проблемы о возможности движения, над которой билась вся доаристотелевская философия, и кончая современными сложными вопросами о свободе воли и возможности познания. Мы не будем останавливаться далее на анализе процессов нашего сознания, ибо мы имели в виду простое доказательство несостоятельности эмпирической теории.

V

Основное положение эмпиризма оказывается совершенно ложным и вместе совершенно метафизическим. Метафизика эмпиризма есть *субъективный антропоморфизм,* который отрицает всякую истину, реальность, природу за пределами сознания и чувственности человека, превращает вселенную в мир субъективных представлений, или «состояний сознания» человеческого духа. Человек ничего не знает вне себя — что противоречит фактам; человек не относится ни к чему вне себя — что противоречит самому понятию отношения, относительности, действия. Человек ничего не *знает,* ибо истинное знание должно быть безусловно достоверно, всеобщим образом истинно, должно иметь в себе самом свой логический принцип и основание; а по учению эмпиристов, ничто не имеет в себе своего основания, *все внешне себе самому,* потому что, кроме явлений, нет ничего. Человек ничего не знает логически, в нем есть только психологические ассоциации; в силу таких ассоциаций он только *ожидает* одного явления, потому что наступило другое, которое он часто видел вместе с первым. Он не знает и того, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, что за причиной следует действие: он только *привык,* что оно так было, и *ожидает,* что оно так будет. Человек не может и любить ничего вне себя, вне своих состояний сознания, будучи всецело собой ограничен: он любит только то, что *приятно* или полезно ему, к чему он приучен, ибо вне состояний сознания нет ничего; самое бытие есть лишь такое состояние.

У всякой эпохи есть своя схоластика, но ни одна не заслуживает с бóльшим правом эпитета «бездушной», как современная схоластика эмпиристов, обездушившая самую душу человека, превратившая ее в простое сцепление представлений, возникающих в сознании путем внешнего

опыта, сливающихся по смежности и сливающихся по сходству. Как всякая схоластика, эта мнимая психология не индуктивна, а дедуктивна, исходя из ложных и предвзятых посылок эмпиризма. Все эти алхимические попытки породить сознание без сознания, пространство без пространства, время без времени, все эти грубые номиналистические объяснения основных реальнейших процессов человеческого духа суть сложные, хитросплетенные *выводы*. Это — психология, основанная не на критическом наблюдении, исследовании фактов живого сознания, а на упорной схоластической полемике против них, против языка и здравого смысла.

В устах эмпиристов «метафизика» значит почти то же, что «схоластика»: метафизикой стали называть всякое фантастическое, неудобовразумительное учение, результаты которого наиболее резко расходятся с обыденным здравым сознанием, опытом человечества, или прямо противоречат ему. Но в таком случае какое учение более эмпиризма заслуживает эпитета метафизики? Какое учение всего более противоречит основным убеждениям и понятиям человечества, как не субъективный антропоморфизм эмпиристов, признающий мир за совокупность представлений нашего сознания, отрицающий всякое бытие, пространство и время за его пределами? Что более всего противоречит опыту, как не отрицание условий опыта, как не отрицание причинности, превращаемой в какую-то непостижимую *ассоциацию явлений,* в простое следование известных предшествующих за известными последующими, так что, по Миллю, самая воля моя есть не производящая причина, а только неизменный доселе антецедент моих действий! [8*]

Субъективный безвыходный антропоморфизм эмпиристов есть ложная метафизика, которая логически приводится к совершенному скептицизму, отрицающему всякую истину, реальность и природу за пределами человеческого сознания и чувственности, к иллюзионизму, превращающему вселенную в мир субъективных признаков. Если же мы верим в реальность природы, бытия, истины вне человеческого сознания, то мы должны в самом человеческом сознании признать метафизическую способность — выходить из себя. Если мы верим в возможную истинность наших знаний, то мы должны признать, что самые эмпирические наши знания обоснованы этой метафизической природой сознания.

Эту способность мы находим в себе посредством самонаблюдения. Сознание — не только состояние, но и деятельный процесс. Мы совершаем его непосредственно, мы непосредственно сознаем все вещи и можем обращать свое сознание на себя самих. В обсуждении природы нашего сознания мы не имеем права отправляться от чего-либо внешнего, сознаваемого нами, ибо одно сознание имеет свое начало и конец в себе самом и не может быть объяснимо из чего-либо внешнего. А природа сознания, при простом взгляде на нее, заключается в том, что сознание никогда не ограничено своим настоящим, своим данным, но всегда выходит за свое состояние, чтобы сознать и различить его, точно так же как в самосознании оно идеально выходит из себя, чтобы сознать себя во всевозможных своих состояниях, сделать себя своим объектом. Верховным законом сознания является, таким образом, *рефлексия,* в которой дух идеально выходит из себя, чтобы в себя возвращаться,— бессмертное, великое открытие *Фихте.*

Итак, свидетельство сознания склоняется в пользу метафизики: метафизика возможна и обусловливается не случайным мистическим экстазом, не частным прозрением истины вещей; ее возможность обосновывается общею деятельностью человеческого духа, коренным законом его сознания.

VI

Метафизика возможна, метафизическое существует. Но где истинная метафизика и существует ли такая метафизика? Опыт трех тысячелетий неужели недостаточно убеждает нас в том, что невозможно создать вселенскую, всеми признанную систему метафизики, придать ее положениям характер положительных научных истин? Человеку не дано до сих пор найти определенной границы своих знаний; пусть некоторые познания в области сверхчувственного и раскрываются ему каким-либо способом, но где найти здесь критерий, на какие положительные данные опираться и каким путем идти, чтобы достигнуть общего согласия?

Это все вопросы, требующие решения от самой метафизики. И опять различные философы дают различные противоречивые ответы, определяя самую метафизику различным образом: одни выдают ее за науку, иные ставят выше науки, иные считают за особого рода искусство, не говоря уже о полных, формальных определениях. Что же

касается до всеобщего соглашения хотя бы относительно некоторых общих основных начал метафизики, то оно, очевидно, возможно *никак не прежде* общего упразднения всех возможных религиозных и философских сект и учений при нераздельном господстве одного вселенского исповедания. Но если искать критерий и положительные данные в таком исповедании, то как будет метафизика рациональной наукой, как примирится разум людей с авторитетом? А если отвергнуть всякое положительное откровение сверхчувственного, то каким образом метафизика будет положительною и на чем будет основано общее единомыслие?

Ввиду всего этого, ввиду полного разногласия метафизиков относительно всех пунктов их учения — среди многих естественно возникает вопрос: где же метафизика и каковы ее определенные результаты? И положительного ответа на это не существует, или, вернее, слышится всегда слишком много разных ответов. Таким образом распространилось мнение, что метафизика есть праздное упражнение ума, отвлекающее человека от действительного и положительного знания, что метафизика есть совокупность бесконечного множества самых разнообразных учений, противоположных между собою во всем от начал до конечных выводов, что вся ее история есть рассказ о целом ряде печальных заблуждений человеческого разума и пр. Утомленное многовековыми исканиями, человечество отчаялось если не в принципиальной возможности, то в практической осуществимости метафизики. И много мыслящих людей, бросая взор на ее прошедшее, осудило метафизику, как бесплодное донкихотство человеческого разума. Ей указывают на ее прошедшее, которое свидетельствует о всей тщете и суетности усилий, направленных на познание сверхчувственного. До сих пор метафизики не было, следовательно, ее и не будет; до сих пор она заблуждалась, следовательно, и всегда будет заблуждаться.

По-видимому, такой аргумент, взятый сам по себе,— самый несерьезный; если только возможность метафизики a priori доказана и если она неопровержима ни a priori, ни a posteriori, *A non esse ad non posse non valet consequentia* — из небытия какой-либо вещи еще нельзя доказать ее невозможность.

Но, с другой стороны, на самом деле это самый важный и серьезный аргумент; большая часть всех других возражений против метафизики вытекает из него, и, мо-

жет быть, все доказательства ее невозможности придуманы с целью объяснить видимую бесплодность метафизики. Отвлеченные доказательства слабы уже потому, что все сами приводят к отрицательной метафизике, сами совершенно метафизичны. Между тем простое указание на бесплодную работу нескольких тысячелетий во всяком случае способно отвратить нас от всяких дальнейших попыток и вселить сомнение в личном успехе, особливо при воспоминании о том, что эту работу делали величайшие и благороднейшие из умов человеческих, мудрейшие из всех. Априорные доказательства мало кого интересуют, еще меньше кого убеждают; а это фактическое указание на громадность и непроизводительность труда всего внушительнее, потому что оно так наглядно.

Но хотя бы из почтения к тем великим наставникам человечества, к тем исполинам мысли и духа, которые возлюбили вселенскую истину волею и умом и трудились в ее познании, дабы изобразить ее идеал, начертать образ ее и раскрыть его людям,—из уважения к мысли всего человечества, следует спросить себя: полно, была ли на самом деле эта работа столь бесплодна? была ли метафизика воистину столь суетна и лжива, разноречия философов столь велики и непримиримы? Беспристрастному исследованию этого вопроса должна служить история философии.

Мы находим философию впереди умственного движения человечества; ее идеи и умозрения, ее «утопии» реформируют религии, преобразуют общество, дают литературе направление и высшее содержание; она стоит впереди науки, ставит ей цели, определяет ее методы, дает ей гипотезы, организует совокупность знаний каждой данной эпохи в стройное целое. А метафизика—заветное святое святых философии, ее душа; отнимите метафизику, философия распадется. Та тень единства, которая вносится мыслителями отрицательного направления в отдельные философские дисциплины, есть лишь отблеск скрытой метафизики. Она есть то, что делает философию философией, что отличает ее от опытного, эмпирического знания.

В древности метафизика первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога свободною разумною проповедью. Она приготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства и, вдохновленная духом Христовым, создала православную догму, христианский

гнозис св. отец[9*] Она развила эту догму в стройное здание и выражала в себе разумное и свободное сознание Христовой истины. Потом, когда в германской Европе эта догма, застыв в своей древней форме, явилась внешним, чуждым игом, метафизика первая освободила умы, направив их на самодеятельное и свободное исследование как природы, так и духа и религии. Она подготовила Реформацию, как впоследствии и другие великие социальные движения, перевороты и преобразования Нового времени. В самой чисто научной сфере помимо всего, что дала она историческим и нравственным наукам, метафизика породила все те начала, на которых зиждется механическое миросозерцание, по-видимому столь ей враждебное. Она установила это миросозерцание, и без нее самый материализм не стал бы принципом научного исследования[1]: атомистическая теория и эволюционизм, равно как и целый ряд других гипотез, без которых современная наука лишается всякого света и смысла,— все это дары метафизики. Мы не станем упоминать о ее влиянии на нравственные и правовые понятия народов, о ее широком воздействии на литературу и искусство. Оно для многих тайно и скрыто, потому что оно глубоко и центрально.

Но как бы ни было значительно, велико и благотворно влияние метафизики, как бы ни были ценны духовные сокровища, принесенные ею человеческой культуре,— она непосредственно, сама по себе и независимо от своих отдаленных результатов, еще важнее и больше, если только она есть то, за что она себя выдает, т. е. цельное и сверхчувственное, свободное познание вселенской истины. И на чем ином основывалось мощное предводительство философии в деле умственного развития человечества, как не на этой идеальной метафизической цельности, на присутствии и отображении высших и безусловных начал в философском сознании?

Итак, еще раз: метафизика не была суетной, ненужной и бесплодной. Необходимая науке, необходимая человеческому разуму, она, быть может, всего нужнее теперь. Истинна ли она сама по себе такая, какою мы находим ее в ее действительности, в ее истории? И если да, то как понимать, как объяснять и примирять ее противоречия, ее различные системы? В этом главным образом и состоит задача историко-философского исследования. История фи-

---

[1] Об этом см. ниже, в главе VII об атомизме.

лософии изучает те причины, которые обусловливают противоречия, обособляют и различают друг от друга философские системы.

VII

Мысль человеческая ограничена по своему действительному, реальному содержанию, и только в возможности — по своей форме или призванию она всеобща и безусловна. Она познает истину во времени, развиваясь, и закон ее развития определяется как ее природою, так и самою истиной, к которой она устремляется. Закон развития мысли был впервые раскрыт немецкими философами нашего века, главным образом Гегелем,— открытие, составляющее справедливую гордость современной философии. Ибо сознание этого закона способствует сознанию единства мысли в разнообразии ее путей. Но закон этот был самим Гегелем понят исключительно формально и отвлеченно: веруя в мысль, в разум как единое абсолютное, он на деле отвлекся от позитивного, абсолютного содержания этого разума; исходя из кантовского формализма, Гегель превратил свой «абсолютный Дух» — в чистое понятие, в формальное отвлечение [1].

Не вдаваясь в особенности гегельянской философии, мы попытаемся в кратких словах передать учение о диалектическом развитии мысли. Первый исходный момент его есть непосредственное единство основы развития, «субстанциальное единство»: попросту, это первоначальное, неопределенное безразличие, в котором никакие конкретные различия не имеют еще места, в котором, как в семени, в скрытом потенциальном состоянии заключается все грядущее развитие. Второй момент есть момент раздвоения, разложения, *анализа*. Это момент диалектический по преимуществу: здесь выступают противоположности, обособляются различия, расчленяются отдельные части развивающегося целого. То, что прежде лишь заключалось в самой вещи (an sich), что *было* в ней, сливаясь в неопределенном единстве, то начинает теперь *существовать для себя* (für sich), то обособляется и сознается в своем различии. В известном смысле этот второй момент развития есть отрицание первого, рефлексия, уничтожаю-

[1] Ошибка отвлеченного рационализма, указанная Шеллингом и признанная теперь наиболее выдающимися представителями метафизического умозрения.

щая все непосредственное; это переход от первоначального единства к *его другому*. Третий момент есть момент высшего объединения и примирения обособившихся различий и противоположностей,—момент *синтеза*, который осуществляет живое нераздельное единство в органическом, неслиянном различии и многообразии. Здесь развивающееся вновь возвращается к себе из своего другого, отрицая свое отрицание. То, что *было* в самой вещи, что обособилось в момент анализа и *существовало для себя*, то теперь *живет в себе* и *для себя* (an und für sich) в конкретном, живом многообразии.

На самом деле момент непосредственного первоначального *единства*, момент различия или отрицания, *анализа* и момент высшего конкретного единства, органического *синтеза*, заключаются во всяком процессе развития, в развитии мысли человеческой, как в ее целом, так и в ее частных системах. Во всяком процессе познания истины мы находим эти же три момента. Так, уже в простом восприятии мы, во-первых, находим момент непосредственного впечатления; во-вторых, мы различаем самый предмет, Отличаем его от нашего впечатления, разглядываем его части и особенности, сливавшиеся в первоначальном впечатлении, и, в-третьих, мы соединяем все эти особенности и различия в одно цельное восприятие. Ошибка Гегеля часто состоит в том, что он слишком отвлеченно понимает эти моменты. Исходя из начал своей философии, он, собственно, не может указать на какую-либо реальную основу развития, на действительный развивающийся субъект, отличный от процесса развития. Для него сущее есть всецело развитие, процесс, и только процесс (Werden ohne Sein[10*]), а поэтому он не может допустить, чтобы различные моменты этого процесса могли сосуществовать одновременно друг с другом, но каждый из них непременно *следует* за другим и вытесняет первый. На самом деле развитие предполагает развивающееся и постольку конкретное существо; потому оно есть процесс бесконечно сложный, все моменты которого взаимно проникают друг друга. В действительности нет ни чистого синтеза, ни чистого анализа, ни чистого безразличия: относительное безразличие переходит к все более и более конкретному различию в прогрессивной дифференциации и интеграции — другая формула развития, данная Спенсером[11*]. Во всякой непосредственной интуиции должны быть какие-либо различия; никакой анализ невозможен без некоторого скрытого синтеза, и никакой синтез невозможен без аналитического различения данных интуиции.

Так и в философии: каждая система заключает в себе известную *интуицию* природы вещей, *анализ* этой природы и идеальный *синтез* заключающихся в ней противоположностей, синтез реального *множества* в идеальном *единстве* системы. Все эти три элемента присущи каждой философской системе, и без них ни одна не мыслима; только в известные периоды и в известных системах один из них преобладает над другими, и редко, в самых совершенных произведениях мысли, все три элемента находят себе одинакое место. Так, в древнейший период греческой философии преобладает интуитивный способ философствования: природа вещей определяется как стихия, как число и пр. по непосредственному усмотрению; это как бы непосредственное философское восприятие. Но по отношению к еще более древним и конкретным умозрениям мифологов уже эта первоначальная философия имеет характер аналитический и вместе с тем является первой попыткой идеального синтеза, разрешения возникших вопросов и противоречий.

Греческая философия, прошедшая законченный круг развития, являет нам живой и наглядный образец того процесса, который совершает мысль человеческая в своем объективном развитии. Изучая все богатство отдельных систем в их конкретном различии, нам особенно важно и поучительно проследить единство мысли, единство развития, в котором заключается историческая апология философии и метафизики. И недостаточно одного отвлеченного признания такого единства, важно его конкретное всестороннее понимание во всех разветвлениях сложного организма философии. Такое понимание достигается лишь тщательным научным исследованием ее истории. Ничто не может быть противнее историческому изучению, как предвзятое априорное диалектическое построение «плана» истории философии. Такой план, несомненно, существует, если есть органическое единство, но его нельзя построить a priori, как это делают иные гегельянцы; его надо выследить, изучить, открыть в действительности. И если мы хотим ознакомиться с объективными законами человеческой мысли, с ее живою естественной диалектикой, мы должны изучать ее в истории.

VIII

Чтобы выяснить наглядно, каким образом история философии управляется общим логическим законом развития, и вместе дать читателю возможность окинуть одним

общим взглядом предмет нашего специального исследования, для предварительного с ним знакомства мы попытаемся изложить здесь вкратце схему развития греческой философии, как она представляется нам по историческом изучении.

Греческая философия делится довольно определенно на три периода: древнейший, в который метафизика не обособилась еще от физики,—досократовская философия, конец которой положили софисты; затем наступает период расцвета аттической философии, обнимающий собою деятельность Сократа, Платона и Аристотеля, и, наконец, философия после Аристотеля, период догматических систем всякого рода, заканчивающихся неоплатонизмом. Это чисто внешнее с виду деление имеет, однако, глубокое внутреннее основание.

Древнейший период носит характер интуитивный, созерцательный. Первые ионийские философы признавали субстанцией всех вещей неопределенное, беспредельное начало, в котором скрываются все противоположности, все особенности и различия вещей в первоначальном безразличном единстве. По учению *Анаксимандра,* в мировом космогоническом процессе это *беспредельное* приходит в движение, в котором все вещи и все *противоположности* выделяются и обособляются из первоначального безразличия, так что это последнее переходит к «различию» как к своему *другому*. Но абсолютное является сначала как неопределенное, а потому и в конце все вещи должны снова вернуться в эту свою первоначальную основу. Так понималась древними «физиологами» сущность вещей и ее развитие в явлении. Такая философия была интуитивной, она определяла метафизическое как физическую стихию, как воду, воздух или огонь. Она вполне соответствует первому моменту развития—моменту непосредственного субстанциального единства, совершенного безразличия; но уже здесь мы находим в интуитивной форме сознание того закона развития, который мы только что признали одним из величайших открытий современной философии.

Вслед за первоначальной философской интуицией древнейших ионийцев мысль начинает более углубляться в существо абсолютного, метафизического, яснее разглядывать его: это момент анализа, хотя самый этот анализ носит характер совершенно интуитивный. В первоначальном определении абсолютного древняя мысль начинает различать несколько моментов.

Абсолютное есть единое истинно сущее, вечно сущее, и как таковое — оно *неизменно;* но вместе с тем *оно есть то, что обусловливает мировой процесс, мировое движение;* оно есть истина этого процесса, его закон, его жизнь, то, что действует, движется, живет в нем, его акт. С одной стороны, мысль разглядела в абсолютном неподвижное, неизменное, истинно сущее *бытие,* не допускающее в себе какого-либо изменения, процесса или перехода — никакого *генезиса:* абсолютное истинно есть, не становится, не уничтожается (τὸ ὄντως ὂν γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον). С другой стороны, мысль различила в абсолютном *действие,* живой процесс, обусловливающий вечный генезис. Но эта мысль не имела еще такого полного конкретного идеала, который мог бы синтетически совместить и примирить неизменное *существо* с вечным живым *процессом,* с действием, или актом; а поэтому философия в силу логического и разумного развития мысли естественно распалась здесь на два учения. Одно, представляемое в истории элейской школой, определило абсолютное как *неизменное сущее* и признало метафизическую, трансцендентальную ложность мира явлений; другое, в лице Гераклита, определило абсолютное, как *вечный процесс* изменения, как вечно живое движение, обособление противоположностей, и постольку отвергло истину всего пребывающего, неизменного, признав все сущее текучим и преходящим. Таким образом, обе эти философии оперируют с двумя истинными и основными понятиями метафизики, с понятием сущего, *субстанции,* и с понятием процесса — *акта.* Вначале философия не в силах примирить эти два понятия в одном идеальном синтезе; Платон и Аристотель впервые разрешили эту задачу (хотя в настоящее время и их решения не вполне удовлетворяют нас по своей отвлеченности). Но прежде чем явился идеальный синтез Платона — нужен был анализ; прежде чем явилась философия, постигающая «процесс» в самом «абсолютном», определяющая абсолютное, истинно сущее, как живое и действующее,— нужно было, чтобы сначала самые понятия «истинно сущего» и абсолютного «процесса» философски определились и заявили свои требования. А так как ни одно из них в своей отдельности не могло исчерпать собою идеи абсолютного, то нужно было, чтобы они нашли единовременно свое выражение. Таким образом, учения элейцев и Гераклита истинны, разумны, необходимы в развитии философии и взаимно предполагают друг друга, хотя, быть может, никогда не было чтений более противоположных.

Учения элейцев и Гераклита примиримы в конкретном идеале абсолютного положительного всеединства, осуществляющего живое единство во множестве; такое абсолютное есть истинно сущее и вместе не исключает своего противоположного, своего другого: оно потому и конкретно и не ограничено ничем мыслимым, что заключает в себе возможность (потенцию) своего другого. Оно не только *есть*, оно живет: истина есть вместе и жизнь. Впоследствии мы увидим, каким образом такой идеал истинно сущего постепенно сознавался в истории, впервые высказанный Платоном. Теперь мы заметим только, что этот идеал всеединства был интуитивно предвосхищен пифагорейством, зародившимся еще до появления элейцев и Гераклита. По Анаксимандру, абсолютное потенциально заключает в своем безразличном единстве все противоположности; по учению пифагорейцев, оно есть актуальное единство — примирение всех противоположностей, предельного и беспредельного, активного и пассивного, света и тьмы, единства и множества. Все состоит из противоположностей, и все едино; гармоническое сочетание противоположностей обусловливается именно тем, что абсолютное, истина, заключает в себе их живое единство. Пифагорейцы постигали этот принцип всеединства в конкретной наглядной форме: верховное начало их философии есть *число*. Единство проявляется во множестве посредством числа; множество объединяется посредством числа же, и между различными по качеству явлениями существуют количественные соотношения; истинно сущее есть число, символическая форма, символ всеединства — дальше этого отвлеченного символа пифагорейцы идти не могли.

Если в идеале всеединства примиримы противоположности неизменного бытия и живого процесса, то пифагорейское число как отвлеченный символ — схема всеединства — не может по своей отвлеченности объяснить собою ни положительного сущего, ни живого процесса; поэтому пифагорейство не могло помешать развитию элейской школы и учения Гераклита или объединить в себе эти два направления. Пифагорейство заключает в себе третье отвлеченное определение абсолютного, которое древняя мысль разглядела в нем и которое не заключалось в первых двух. Итак, *абсолютное есть всеединство, есть сущее, есть действующее:* все эти три определения истинны, но все они могли быть усмотрены древнею мыслью лишь в своем обособлении, отвлеченно друг от друга,

хотя бы в конкретной форме какого-либо непосредственного представления или интуиции. Таковы результаты первоначального философского анализа, который можно назвать интуитивным в отличие от последующего, рационального.

Затем в системах атомистов, Эмпедокла, Анаксагора, позднейших пифагорейцев (каковы Экфант, Филолай, Архит) и позднейших ионийцев (каковы Диоген и Архелай) наступает период *интуитивного синтеза*. Противоположность и внутренние диалектические противоречия предшествовавших учений становятся все более и более известными, понятными, откуда возникает потребность в их синтетическом примирении. Истина, заключавшаяся в каждом учении, постигается глубже как не вмещающаяся ни в одном из них в отдельности. Но каждый из упомянутых философов все еще силится примирить сознанные им противоречия путем новых, частных философских интуиций, каковы *атомы* Демокрита, *мировой ум* Анаксагора, *живые стихии, Любовь и Вражда* Эмпедокла. Все эти представления не случайны и не произвольны; как мы увидим, все это идеи необходимые, разумные, обусловливающиеся логическими потребностями развивающейся мысли; все они вместе, как и в отдельности, изображают с различных сторон единую истину объективно, как она сама то дозволяет и требует в данных условиях. Все эти идеи суть истинные идеи, как мы покажем в своем месте.

Когда же мысль достаточно окрепла, чтобы отрешиться от непосредственного интуитивного восприятия истины, когда синтез философского *воображения* оказался недостаточно идеальным, глубоким и положительным, мысль отвлеклась от всего чувственного, физического и стала исследовать истину критически, рационально, подвергнув все свои знания, мнения и верования *анализу*. С этой поры зачинается научное, логическое размышление, диалектика, отличающая собою второй, аналитический период греческой философии. Сократ, вдохновенный пророк и мученик философии, оплодотворявший умы и повивавший их в *рождении* мысли, Платон, развивший эту мысль в своей *диалектике*, и Аристотель, подвергший *систематическому анализу* все области человеческого ведения, явственно делят на три части этот второй период греческого умозрения. Промежуточное звено между обоими периодами образуют собою софисты: как эклектики, они популяризировали обрывки древних учений, как скептики, они способствовали разложению античных идей, частью уже начав-

шемуся среди самих школ. Строго говоря, софисты вовсе не представляют из себя момента в *развитии* философии: они исходили из антифилософских стремлений, выражали собою особенное общественное движение, совершенно противное философии. Их отрицательная диалектика, их случайный, ненаучный анализ знаменует собою конец, естественное разложение древней физиологии и вместе приближение новой аналитической философии. Но диалектика их ставит себе внешние, практические цели и сама по себе лишена всякого содержания. Диалектически развивая положения древних школ, софисты приходили к безусловному отрицанию всего сущего, истины всякого бытия и знания. Если прав Гераклит, то ничто не пребывает, все относительно, все абсолютно изменчиво, так что ничего ни о чем утверждать нельзя, все только кажется, ничто не есть — так учит Протагор. Если правы элейцы, то нет никакого процесса, акта, или движения; если есть только неизменное, единое сущее, то оно исключает всякое множество, всякое различие и конкретное определение. О сущем, следовательно, также ничего нельзя сказать, даже того, что оно существует, поэтому и знание невозможно — так учит Горгий. Такое разложение древней философии, такой абстрактный, безразличный и неопределенный анализ ее обусловливает, однако, переход греческой мысли к высшему, идеальному метафизическому умозрению.

Вслед за таким чисто отрицательным анализом, вслед за первоначальным освобождением субъективной рефлексии явился объективный и положительный анализ Сократа, диалектика аналитического самосознания. В Сократе анализ овладел собою и превратился в сознательный метод объективного познания; то был великий шаг, требовавший необычайной глубины самосознания и энергии мысли. Отрицательная, диалектическая по форме и положительная по содержанию, философия Сократа была *критической* в преимущественном смысле слова; исследуя познавательные процессы и нравственные понятия человека, он усмотрел в них вселенский «кафолический»[1] *разумный закон*. И если софисты провозгласили мерою всех вещей

---

[1] Я употребляю это слово в его первоначальном философском смысле: Σοκράτους μὲν πρώτου περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου... ἐν μέντοι τούτοις τὰ καθόλου ζητούντος[12*] (*Arist.* Met. I 6, 987b 1). «Всеобщее» (κατὰ παντός) еще не значит «кафолическое»; по Аристотелю, «кафолическое» означает вместе всеобщность (κατὰ παντός) и безусловность (καθ' αὑτό), Anal. post. I 4, 9.

субъективный разум человека и его личное хотение, то Сократ, подвергнув самый этот разум и хотение критическому анализу, пришел к признанию объективного вселенского разума и его кафолического закона.

Второй период греческой философии завершился величайшими творениями человеческой мысли, системами Платона и Аристотеля. То были первые системы в Греции, ибо только за анализом может следовать научный синтез. Ни до, ни после этих двух мыслителей никто не совмещал в такой степени аналитические и синтетические способности, к которым Платон присоединял еще и дар вдохновенной философской интуиции.

Исполненный духом сократического универсального анализа, Платон освободил пифагорейский принцип всеединства от его символа, от его отвлеченно-арифметического определения; впервые всеединство было опознано Платоном как абсолютная вселенская система творческих идей, живых и всеобщих синтетических сил; впервые абсолютная истина была определена как живой и вселенский идеал. И это синтетическое начало, опознанное в творческом умозрении, было исследовано аналитически. Философия Платона есть диалектическая философия не только по форме, но и по духу. Анализ Платона до конца мужественно преследует истину и не смущается противоречиями, но ищет их; лучшие диалоги Платона часто кончаются такими плодотворными противоречиями, и синтез часто только предугадывается вдохновенным прозрением.

Еще далее повел этот анализ Аристотель, и не было никогда аналитика более всестороннего и совершенного. Его анализ логических процессов составляет и по сие время самую существенную часть логики; его анализы поэтического искусства, этических понятий, психологических процессов, государственной жизни греков суть вечные, недосягаемые образцы философского исследования; его критические исследования древней философии суть доселе главный ключ к ее пониманию. То же следует сказать и о его метафизике, которая есть систематический анализ метафизических понятий. В самом исследовании начал сущего он, как и Платон в наиболее важных диалогах, приходит в конце концов к антиномиям, к «апориям» (затруднениям). И тем не менее эти противоречия, открытые Аристотелем в самых началах сущего, в самых устоях человеческого ведения, не только не смущали его, не внушали ему сомнения в истине сущего, но, наоборот, послужили к мощному развитию всей последующей метафи-

зики. Из-за противоречий Аристотель не отрицал открытой истины, не отрицал начал, не отвергал метафизики; ее противоречия были для него лишь плодотворными задачами, которые он сознал и поставил, но не всегда разрешал, не обладая достаточно конкретным и положительным идеалом абсолютного. Несмотря на эти нерешенные задачи, метафизика Аристотеля есть, как мы думаем, *элементарная метафизика вообще*. Его исследование первых причин, или начал, сущего имеет вечное значение именно потому, что он, исполненный верою в истину, мужественно вел свой анализ до конца, не смущаясь тем, что не мог подняться выше общих элементов метафизики.

Но метафизика пошла дальше. Философская интуиция эллинов, впервые рассмотревшая идеал, объективный анализ, логически его исследовавший, ослабевают; их творчество отступает на задний план, их дело уже сделано. Остается только объединить все рассмотренное, примирить все противоречия. И вот наступает период, в котором преобладают *синтетические стремления*,— период великих догматических систем.

Синтез Платона и Аристотеля мы определили как аналитический, потому что на первом плане в их философии стоял анализ; исполненные живым сознанием, верой в конкретный идеал, они прежде всего стремились познать логически этот умосозерцаемый идеал, разрешить его в разумную систему понятий, доказать его аподиктически. Права анализа безусловны в истинной философии, ибо философия есть прежде всего анализ, анализ по преимуществу, предполагающий интуицию и синтез. Поэтому-то Аристотель, следуя сократическому принципу, более всего стремился постигнуть (εὖ διαπορῆσαι) противоречия, сознать различия и противоположности, веруя в их идеальный синтез, хотя сам не всегда мог постигнуть этот синтез.

Напротив того, в последний период, когда все живые непосредственные идеалы отступили в глубину прошедшего, когда все верования поколебались, потребность в синтезе, в идеальной цельности знания, в примирении противоречий жизни и знания начинает преобладать над аналитическою потребностью. Синтез уже не представляется сам собою, непосредственно, но предполагает творческое усилие.

И в этом последнем, наиболее сложном, *преимущественно* синтетическом периоде мы различаем три момента. Сначала идут учения, тесно примыкающие к древним до-

сократовским учениям, ибо круг идей исчерпан, сила непосредственной интуиции ослабела. Стоики примыкают к Гераклиту, эпикурейцы — к Демокриту, в лице ближайших учеников Платона возникает новое пифагорейство. Все эти школы усвояют себе принципы древних учений и стремятся освободить их от отвлеченной теоретической исключительности, обобщить их в универсализме сократического анализа, дабы превратить их в синтетические начала. На основании этих начал названные школы пытаются воздвигнуть системы цельного и живого знания, имеющего практическое, нравственное значение. Затем следуют *скептики* всякого рода, возводящие скептицизм в систему, отрицание истины сущего и возможности знания в систематическое исследование всех возможных противоречий, присущих человеческим понятиям, вещам и познанию. Таков отрицательный момент этого периода. Наконец, после всякого рода эклектиков, мистиков, неопифагорейцев являются неоплатоники, покусившиеся объять все положительное содержание греческой философии в одном величавом *синтезе*. Но такой синтез был поневоле неполон, неудовлетворителен, часто расплываясь в эклектизм, нездоровую мистику, или разрешаясь в скептицизм. Ибо вся греческая мысль страдала отсутствием высшего, абсолютного, всеобъемлющего идеала, и самое большее, чего она могла достигнуть, было признание безусловной необходимости такого идеала, подготовление культурного человечества к восприятию, усвоению и постижению его. Самый же этот идеал, начало абсолютного синтеза и примирения, явился за пределами эллинизма — в христианстве. Греческая мысль, греческая философия, направленная на сознание этого нового идеала, перестала быть греческою, стала христианскою. Здесь началась совершенно новая, религиозная философия, по всему отличная от предыдущей, а для греческой философии настал конец, период медленного умирания. Причина такой основной ограниченности греческой мысли заключается в национальном принципе этой мысли, в ограниченности ее религиозного идеала, который мы рассмотрим в следующей главе.

Такова в самых общих, отвлеченных чертах схема развития греческой философии. Мы легко различаем в ней три периода, первый — по преимуществу созерцательный, непосредственно *интуитивный*, второй — по преимуществу диалектический, *аналитический*, и третий, в котором преобладают *синтетические* стремления. Каждый из этих периодов в свою очередь подразделяется на несколько

аналогичных моментов, каждый из этих моментов допускает несколько ступеней, причем каждый период или момент развивается по одному и тому же диалектическому закону, подобно всякому организму, каждая часть которого, сохраняя свое индивидуальное место и значение, подчиняется единству органического плана развития и предполагает внутренний consensus, согласие других частей целого. Синтез предполагает анализ, непосредственное данное интуитивного восприятия. Там, где поверхностный, близорукий взгляд видит лишь ряд отрицаний, антиномий, путаницу противоречий, историк открывает разумное диалектическое развитие, различение конкретного, обособление и расчленение живых элементов; он видит внутреннее, идеальное единство этих противоположностей и наблюдает их постоянное закономерное стремление к органическому синтезу. По сравнению Гегеля, цветок не отрицает почки, завязь — цветка и зрелый плод — завязи, но все эти моменты роста, расцвета и образования плода внутренно предполагают друг друга и переходят один в другой из видимой своей противоположности, возникая и развиваясь из первоначального безразличия семени [13*]: так и древо человеческого познания пребывает единым во всех своих разветвлениях. Каждое разветвление, каждый момент развития исторически необходим, и дело историка — в каждом данном случае раскрыть и доказать его разумность. Случайное отбрасывается, отпадает само собою, очищается критикой, не сохраняясь в предании человечества. То, что не выражает собою необходимого момента развития, не воплощает ту жизненную идею, которая должна явиться в данный момент,— не имеет значения в истории мысли и, как ничего не значащее, естественно забывается.

Развитие греческой философии особенно ясно для нас потому именно, что она дошла до нас, прошедши через горнило веков: и все историческое, что нам о ней известно, особенно дорого и значительно, будучи очищено веками от случайного балласта, от всего лишнего, неисторического, что так затрудняет прозрачное и ясное изложение новой философии. Уцелевшее [14*] от древности есть нетленное сокровище истории, имеющее значение положительного материала, хотя и здесь критика находит еще остатки случайного, особливо в тех свидетельствах писателей последнего, римского периода, которые сами дошли до нас лишь случайным образом.

Итак, всякий исторический момент в познании истины разумен, выражает по-своему истину положительным образом и постольку исторически и логически необходим. Но этого мало: выражая идеал, каждая историческая философия свободна, как продукт свободного творчества. И если нет умозрения безусловного, вполне идеального и свободного, если нет философии безусловно положительной, или безусловно рациональной, то самый путь к Истине, к абсолютному положительному идеалу есть путь свободы. Постепенное развитие мысли в сознании этого идеала есть ее прогрессивное освобождение.

ГЛАВА I

МЕТАФИЗИКА В РЕЛИГИИ ГРЕКОВ [1]

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

I

Первоначальная метафизика каждого народа заключается в его религиозных понятиях и представлениях. В них скрываются все те идеи, с которыми оперирует впоследствии метафизика, идеи о сверхчувственном, божественном, о душе и духе, о причине и конце всех вещей. Религия есть метафизика до философии, доисторическая метафизика, на почве которой вырастает со временем историческое философское умозрение. И первые шаги такого умозрения всегда направлены на первоначальное религиозное содержание; первая философия всех народов заключается в их священных книгах, как в Ведах и Упанишадах индусов, в теогонических поэмах греков, в Библии — у христиан. Нас не должно удивлять поэтому, что в религии греков заранее очерчен весь цикл идей их философии и неизбежная граница ее развития.

Трудно оценить достаточно значение того, что́ религия дает метафизике; если сильно бывает иногда ее задерживающее, в особенности ее отклоняющее, влияние, о котором мы уже упомянули, то ее положительное влияние еще более значительно. Ибо до начала умозрения она уже свидетельствует с безусловной авторитетностью и с полнотою убеждения, что *есть* метафизический объект, метафизиче-

[1] Общие пособия: *Gerhard.* Gr. Mythologie (2 B. 1854—1855); *Welcker.* Griech. Götterlehre (3 B. 1857—1863); *Preller.* Griech. Mythologie (2 B. 1860—1861); *Maury.* Histoire des religions de la Grèce antique (3 т. 1857—1859); *Nägelsbach.* Die nachhomerische Theologie d. gr. Volksglaubens (1857); *Otfried Müller.* Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825) и Gesch. d. griech. Stämme und Städte; *Lobeck.* Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis, libri tres (1829); *G. Grote.* Gesch. Griechenlands (Berlin, 1880. I). Ausführliches Lexicon f. gr. u. röm. Mythologie, herausgegeben von W. H. Roscher (I XV); *Chanteple de la Saussaye.* Lehrbuch d. Religionsgesch. (2 B. 1887—1889) и *Preiss.* Religionsgesch. (1888). Отдельные монографии по частным вопросам указаны ниже.

ский мир и существование. Мало того, религия не только свидетельствует об одном бытии метафизического начала вообще, но в деятельном отношении к нему всего человеческого существа порождает целую систему представлений о нем — систему, которую грядущей философии предстоит сознательно уразуметь, чтобы затем принять или отвергнуть, утвердить или разрушить; *в религии метафизическое от начала определяется конкретно.* Далее, что всего важнее, религия порождает не одни метафизические представления и понятия, но особый склад ума, особое настроение чувства и воли по отношению к метафизическому миру. И это настроение, обнимающее целый ряд самых разнообразных и сложных духовных явлений, развитое многими веками религиозной жизни целых народов, становится почвою религиозного предания, его духом, который остается даже там, где религиозные представления поблекли или вовсе исчезли, где понятия развились или вовсе изменились.

Каждая религия известным образом, с известной стороны, представляет абсолютный вселенский идеал, каждая по-своему замещает его, по-своему определяет Божество; каждый народ или язык ходит своими путями, выбирает и называет себе своих богов. Также и философия каждого народа пытается познать разумно тот же абсолютный идеал истины, часто независимо от религии, иногда в противоречии с нею, всегда не удовлетворенная *формами* ее учения. Но все-таки эта философия, возникающая в народе, если только она имеет объективное значение, необходимо направляется на сознание его позитивных идеалов, его культурных начал. А постольку она непременно имеет кровное сродство с религией своего народа, даже тогда, когда ей вконец суждено разрушить эту национальную религию, вывести ее из народно-языческих рамок, раскрывши вселенский, сверхнародный идеал Истины. Ибо, кроме одного этого идеала — все так или иначе необходимо ограничены и постольку не суть истинные.

Так было и с греческой философией; и если с первого взгляда она кажется нам наиболее чистой и независимой от религии, наиболее свободной из всех философий в мире, развивающейся путем чистого умозрения, то прежде всего спрашивается, какова та религия, которая допустила такое развитие философии? Ибо несомненно, что религия греков, как и других народов, была их авторитетною доисторическою метафизикой — ступень, дальше которой философия большинства народов и не пошла; несомненно

также, что религия греков, будучи языческой, не могла не вступить в противоречие с чистой философией в тот момент, когда последняя, углубляясь все более и более в умозрение вселенского, истины, переступила пределы эллинского язычества и осудила его во имя высшего идеала.

Религия греков, как и религия вообще, в отношении к философии должна быть рассмотрена как со стороны своего положительного, так и со стороны отрицательного, отклоняющего влияния. Самую эту задачу важно вполне уяснить себе, ибо некоторым непонятно, *что* в религии может способствовать правильному научному умозрению, чистой философии; а другие, напротив того, не вполне сознают, что, собственно, в различных религиях может препятствовать развитию философии и задерживать или отклонять ее от прямого пути.

Иные думают, что истинная философия предполагает отвлеченную мысль, отрешившуюся от всяких предположений, предоставленную самой себе. Но никто не думал, чтобы философия начинала с подобного отвлечения, и не всякая духовная среда благоприятствует такому отвлечению мысли. Далее, самое понятие такой чистой, отрешившейся от всякого предания мысли — совершенно фиктивно и заключает в себе недоказанное предположение субъективного идеализма; ибо чистая, от всего отвлеченная мысль ограничена собою, не имеет другого возможного содержания, кроме себя самой. Но истина есть не только нечто мыслимое, она безусловно положительна, она есть, она дана или дается нашей мысли, а не создается ею; мысль, порвавшая с преданием, не есть еще чистая и бесприродная, а как бы не помнящая родства. Такое родство всегда есть; традиционное, родовое содержание всегда предполагается, частью унаследованное органически, частью же приданное нам посредством воспитания. Живая мысль всегда полна скрытой силы, насыщена чувством и воображением, всегда конкретна и содержательна. Весь вопрос в том, *какое* это содержание — истинное или ложное, условное или безусловное, усвояется ли оно свободно, сознательно, или только бессознательно, органически всасывается в мысль? И так как содержание всегда есть, то лучше, чтобы оно было истинно и сознательно.

Эмпирические истины даются извне чувственному восприятию в деятельных процессах сознания; истина метафизическая тоже *дается* разуму, ибо сам по себе разум не мог бы выдумать сущее, положительное, абсолютное; сам по себе ни в эмпирии, ни в метафизике единичный разум

не мог бы прийти ни к чему универсальному, всеобщему, будучи частным. В нашем «Введении» мы предположили, что разум может выходить за свои индивидуальные границы метафизическим актом, что он способен воспринимать то, что вне его, то, что всеобще (хотя мы не вдавались в подробный анализ метафизических условий знания); но если человек способен воспринимать положительное и всеобщее, если есть такие метафизические условия, которые делают его способным на это, то одной способности еще мало: нужно, чтобы положительное, всеобщее, было *дано,* точно так же как для действительного чувственного восприятия мало одной чувствительности — нужны и чувственные предметы. И как эти чувственные предметы должны действовать на нас, чтобы причинять ощущения, так и всеобщая истина должна известным образом действовать на нас, *идти навстречу* нашего познания.

Метафизика предполагает метафизическое данное. Но абсолютное, метафизическое, не может быть дано как внешний частный факт; всеобщая безусловная истина не может быть дана *эмпирически.* Если поэтому она и может быть дана, если она предполагается данной, то она дается иным образом, ибо она исключает возможность чисто внешнего действия на человеческие чувства. Метафизическое, как сверхчувственное, не может быть дано чувственно, но оно может *открываться* в чувственном.

Истина — все и не все, допуская наряду с собой и *другое,* она больше всего свободна от всего и от себя самой; не ограничиваясь своим существом, она исходит из себя, может быть *в другом,* сообщать, являть себя своему другому, может открываться — таково умозрительное понятие абсолютного. Оно не может являться как эмпирические вещи, чисто внешним и необходимым образом; но всякое его проявление есть откровение, самораскрытие, свободная манифестация. Метафизика предполагает такое общее откровение абсолютного: если оно дано и принято нами, то не приходит извне, но *открывается* нам во внутреннем или внешнем явлении. В некотором смысле весь мир есть такое откровение, и в некотором смысле он есть лишь возможный восприемник откровения — поскольку он не тождествен с тем, что в нем открывается.

Итак, логически метафизика предполагает самораскрытие абсолютного, его универсальное откровение, исторически — какую-либо частную эмпирическую форму такого откровения, т. е. известную религию, в которой абсолютное представлено в тех или других конкретных образах.

является как *Бог* или *множество богов,* будучи скрытым субстратом религиозных представлений. Эти последние могут быть весьма грубы: в пробудившемся уме самое несоответствие идеи божественного с представлениями отдельных богов должно породить философскую диалектику. Но самые идеи абсолютного, божественного — не самодельны, никем не изобретаются, и они-то должны быть непременно даны начинающей метафизике, носить сверхличный, объективный характер безусловной *позитивности.* Всякая положительная религия имеет для метафизики именно то важное значение, что она позитивна; и даже там, где метафизика безусловно отвергает религиозные представления, она сходится с религией в том, что признает некоторое метафизическое *«положительное»,* которого она сама по себе, очевидно, не может ни найти, ни засвидетельствовать. Она может только исследовать его как данное, точнее, как открытое, ибо оно дано не эмпирически, в чем убеждает нас история точно так же, как и простое рассуждение.

Итак, метафизика отправляется от конкретного метафизического данного и сознает его, чтобы затем принять или отвергнуть его первоначальное определение, религиозную форму, его представлявшую. Отсюда вытекает для нас необходимость исследовать метафизические данные, составляющие содержание греческой религии, как исходную точку греческой философии. В этих позитивных, религиозных идеях греков заключается общая традиционная основа философии греков и вместе ее естественные границы, далее которых она не могла идти, оставаясь положительной. Ибо если каждая религия известным образом представляет и определяет абсолютный идеал, составляющий предмет откровения, то каждая *ограничивает* его по-своему, преломляет и раздробляет его лучи — за исключением единой истинной вселенской религии, которая может вместить совершенное откровение.

II

Приступая к исследованию метафизики греческой религии, мы должны заранее отказаться от всякой попытки найти в ней какую-либо определенную философскую систему, какое-либо догматическое учение вообще. Греческая религия никогда не знала замкнутой касты жрецов, среди которой могла бы возникнуть догма. Как наиболее

конкретное многобожие, воплотившееся в совершенной мифологии, она не допускает догмы по самому существу своему. Искусство и поэзия суть единственные формы, в которых она выражается; она мыслит в образах, осуществляется посредством культа.

Боги и мифы о них существуют издавна, отчасти вынесенные греками из общей колыбели индоевропейских народов, отчасти же порожденные или видоизмененные самими греками в их доисторический, пеласгический, период. Поэты, художники, мифологи выработали им впоследствии те конкретные, в высшей степени индивидуальные формы, под которыми они являются нам как исторические боги греков. По словам Геродота, пеласги знали богов, но еще не различали их *имена*[1], и только Гомер и Гесиод создали теогонию грекам (οὗτοί εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν, II 53). И насколько показывают нам мифологические исследования, мы действительно находим в поместных культах греческих богов следы первоначальной неопределенности, смешения функций, характеров и названий, резко обособившихся впоследствии. Но хотя Гомер и Гесиод являются нам главными органами мифологического сознания греков, их теогонического творчества,—такое творчество не прекратилось до самого конца греческого язычества. И уже по этой одной причине никогда не могло быть полного единообразия в религиозных представлениях греков. Там, где есть догма, различие в представлениях не имеет большого значения; там, где догма отсутствует, самое различие представлений имеет теогоническое значение, рождая новых различных богов. Национальные боги греков, с которыми они сообщаются посредством культа, суть духовно-физические силы, живые конкретные индивидуальности, в высшей степени антропоморфные. Эти бессмертные богочеловеки составляют позитивное содержание греческой религии; мифы суть их свободное поэтическое явление в сознании народа. Миф — не догмат, но и не простой вымысел, ибо религия греков мифологична по существу своему. Лишить мифологическое творчество свободы — значит убить мифологию; привести политеизм в систему — значит лишить его мифоло-

---

[1] *Herod.* II 50. Замечательно, что немного выше сам Геродот приводит названия некоторых греческих божеств, как происходящих от пеласгов. Таким образом, упомянутое свидетельство Геродота следует не принимать буквально, но видеть в подобном предании простое указание на неопределенность доисторической мифологии.

гического характера. Систематизация есть объединение, и раз она совершилась — религия невольно склоняется к пантеистическому монизму, который так легко уживался на Востоке с суеверным идолопоклонством народных масс. В греческом многобожии самое отсутствие единства, самое свободное разнообразие мифологических представлений составляет существенную, важнейшую особенность. Поэтому до самого конца греческого язычества фантазия художников и мифологов имела в религиозной области великий простор.

Мы не имеем нужды рассматривать подробно все многосложное целое греческой религии, пеструю ткань ее мифологических представлений. Мы хотим понять ее основные идеи, ее общий характер и с этой целью ограничимся общим обзором ее главнейших моментов. Мы рассмотрим, таким образом, происхождение, или теогонию, греческих богов, их историческое развитие, их культ и их таинства, или мистерии.

А. ТЕОГОНИЯ ГРЕЧЕСКИХ БОГОВ

1. Теогонический процесс по Гесиоду: Уран, Кронос, Зевс

Обратимся к *теогонии* и посмотрим, как сами греки понимали теогонический процесс,— вопрос, имеющий первостепенную важность в истории умозрения.

С самых ранних пор мы находим в Греции теогонии Гесиода, Акусилая, Эпименида и Ферекида, значительно разнящиеся между собою и отличные от представлений Гомера. Мы не можем указать с точностью на эпоху возникновения тех теогоний, которые приписываются Орфею, но во всяком случае со времен Ономакрита[1*] (около 520 г.) существует целая орфическая литература теогоний, или божественных родословий, которая возрастает непрерывно до самого конца язычества, воспринимая в себя всевозможные мистические элементы, иногда весьма отличные от общегреческих представлений.

Теогония греков впервые изложена и развита систематически в поэме Гесиода. Она повествует о происхождении богов из Хаоса и о трех последовательных царствах Урана, Кроноса и Зевса — представление, следы которого мы находим и в других теогониях, и в некоторых мифах, связанных с древними культами.

Из первоначального Хаоса выходит *Земля* (Гея) и *Эрос* (любовное влечение) — первый из бессмертных, затем *Ночь* и *Эреб* (мрак), которые совокупляются и рождают *День* и *Эфир*. Земля рождает сначала *Небо* (Уран), потом без его помощи — *горы* и бесплодную *пучину морскую* (ἀτρύγετον πέλαγος), из которой образуется *море* (πόντος). Затем Земля совокупляется с Небом и порождает *Океан*-реку и Тефиду, его женскую половину; Океан — источник пресной, живой воды, земной и небесной. Из того же союза Неба и Земли, Урана и Геи родилось еще пять пар богов, олицетворяющих собою некоторые космические силы природы и вместе разнообразные формы астрального мира, преимущественно Солнца — наиболее великой творческой мировой силы. Далее следуют чудовища — *Циклопы* и *Сторукие*.

Уран ненавидел детей своих, страшился их, ибо знал, что ему суждено от них погибнуть. Поэтому он погружал их всех во чрево матери-Земли. Скорбя о таком непрестанном детоубийстве, она восстановила детей против Урана и, наконец, вооружила «искуснейшего» из них, Кроноса, который оскопил отца в самых объятиях матери. Из крови Урана, падшей на землю, родились эринии, гиганты и лесные нимфы, а вокруг отрезанных частей, падших в море, постепенно собралась пена, откуда вышла *Афродита*. К ней немедля пристали Любовь и Желание.

Мы находим здесь, таким образом, приблизительно те же космические начала, что и у других народов: начальный хаос, из которого выделяется пустая и безвидная земля, тьма над бездною и первый из богов — Эрос, дух, носящийся над хаосом, совокупляющий обособившиеся стихии. День и Эфир, твердь небесная, горы и воды, астральные силы создаются друг за другом, но Уран поглощает детей своих, доколе они не прорываются наружу, полагая предел безмерному гнету отца. Хаос Гесиода не есть исключительно материальная масса: он заключает в своем безразличии потенции всех богов и тварей; из него выделяется не только земля, но и теогонический Эрос, Желание, первое пробуждение, или дыхание, духа [1]. Такой теогонический хаос есть состояние религиозного сознания

---

[1] Хаосу Гесиода соответствует и хаос ведийского гимна (Ригведа X 124), в котором также впервые пробуждается эротическое желание — Кама. Ту же зияющую бездну *(гинунга гап)* мы находим у древних германцев. Гея, матерь богов, и Эрос, хтонический демон производительности, суть несомненно древнейшие пеласгические боги; ср.: *Gerhard*, § 175 и его академическую речь Über den Gott Eros, 1848.

до теогонии. Этот хаос материализуется в Гею, как общий престол всех богов (πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων), их общую мать, которая рождает себе верховное доисторическое божество арийского племени Варуну, или Урана,—звездное небо, все ревниво скрывающее:

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεν θ' ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ[2*].

За царством Урана следует царство Кроноса и *Титанов*—царство необузданных и жестоких богов, среди которых главное место занимают боги солнечного типа и *Афродита Урания*, древняя богиня производящих сил природы, чтимая по всему Востоку и возникающая из *фаллического* начала[1].

Титаны размножаются и образуют великую и могучую семью. Кронос, их царь, рождает от своей супруги Реи трех дочерей—Гестию, Деметру, Геру и трех сыновей—Аидонея[3*], Посейдона, Зевса—*младшего* из трех братьев. Отцеубийца, проклятый Ураном[2], Кронос знает, что и ему суждено погибнуть от детей своих[3], и потому становится детоубийцей, поглощая детей в свое чрево, как некогда Уран погружал их в чрево жены. Однако и Кроноса обманула супруга Рея, наученная Ураном и Геей, которые открыли ей предопределение. Рея дала мужу камень вместо Зевса и утаила младенца в пещере на острове Крите. Возросши, Зевс свергнул отца в Тартар, заставив его изрыгнуть поглощенных сынов и дочерей. Но Титаны восстали против новых богов и в течение десяти лет вели с ними ожесточенную борьбу[4]; Зевс освободил из Тартара страшных великанов—*Сторуких* и *Циклопов*, а эти помогли ему одолеть Титанов и заключить их в преисподнюю. Посейдон затворил медными вратами страшную бездну, и Сторукие стали на стражу у них. Наступает царство олимпийцев, исторических богов Греции, бессмертных и прекрасных богочеловеков.

Если Уран есть исконное арийское божество (Варуна, тожественный с Зевсом), то Кронос и Рея, Афродита Урания (Астарта) и чудовищные Титаны заимствовали,

---

[1] Восточное происхождение этой богини есть один из важнейших фактов в истории греческой религии и культуры; см.: *Preller* I 260 и *Bäthgen*. Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. 1888. 31—37.

[2] *Hes.* Theog. 209—210:
φάσκε τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι[4*].

[3] Ib. 464, 476.

[4] *Apollod.* I 2.

несомненно, множество восточных черт, развились под влиянием малоазиатских культов. Сам *Кронос* есть, по-видимому, древняя форма небесного солнечного бога — бог, «дающий спелость» (от κραίνω). От своего рождения Зевс выступает в истории как *Кронид*, сын Кроноса, и в Крите до позднейшего времени сохранился культ божественной триады — Кроноса, Реи и Зевса. Впоследствии Кронос является богом *жатвы* [1], а в «Делах и днях» Гесиода (ст. 169 и пр.) он царствует на островах блаженных. В представлениях греков, он, как бог зрелости, как бог древний по преимуществу, является в виде древнего старца. Бог-солнце, размеряющий все времена года и часы дня, бог зрелости и вместе наиболее сильной, палящей, всесожигающей жары — он является олицетворением времени, пожирающего детей своих [2]; отсюда жертвоприношения детей и другие черты восточных, финикийских культов, которые мы находим в Крите и Родосе с древнейших времен Греции [3]. *Рея*, богиня земли, культ которой распространился с Востока, от начала примыкала к фригийской Кибеле, к типу Великих богинь-Матерей Востока [4]. «Текучая», блуждающая богиня, супруга солнечного бога, чествуемая ночными оргиями на горных высотах, Рея, по всей вероятности, была первоначально лунною богиней. Но мало-помалу она перешла к типу Геи и Деметры (γῆ μήτηρ), богинь земли, подобно многим лунным богиням. Всякая Владычица, особенно чтимая в той или другой местности, становится ее царицей-матерью, чтобы затем стать матерью земли *вообще* [5]. В отличие от Деметры, богини греческой

---

[1] В Аттике Кронион (Κρονιών) — месяц жатвы, κρόνια — жатвенный праздник. Следы древнего культа Кроноса находятся не только в Крите, но и в Аттике и в Элиде.

[2] Этому способствует и самое имя его — *Кронос*, столь близкое к χρόνος [5*] (см.: *Welcker* I 140), хотя филологически «Кронос» — от κραίνω [6*] (см.: *Gerhard* I, § 129, 2; *Curtius*. Grundzüge d. gr. Etym. 1, 124 и Cornut. 7 ар. *Preller* I 45); трудно допустить абстракцию времени как древнее первоначальное божество.

[3] *Preller* I 46; *Maury* I 81. Семитские черты Кроноса часто даже преувеличиваются, напр. у Gruppe (Die gr. Mythen u. Culte. 1887. I 624).

[4] *Maury* I 80; *Gerhard*, § 142—144.

[5] Самый модий [7*], украшающий голову Реи, указывает на ее значение заступницы и покровительницы. Аналогичное с ней изменение испытали многие лунные богини, напр. Гера (см. *Roscher*), Артемида Эфесская, Геката-Деметра и др. За исключением евреев, все известные нам семиты чтили верховную лунную богиню (или богиню планеты Венеры), которая являлась вместе с тем богинею производящих сил природы (*Roscher* 390, 43; *Baudissin*. Studien zur semit. Religionsgesch. I 241, II 151).

культурной земли, Рея есть богиня земли необработанной, гористой по преимуществу (μήτηρ ὀρεία). Но это уже не широкая Гея, с которой небо сливалось так тесно, что между ними не было места никакой твари: это земля титанического периода, отделившаяся от неба, дикая, взволнованная, напрягающаяся достичь его своими высотами. Все дети Урана — все «Титаны» носят характер такой дикой напряженной силы [1], все они побеждаются светлыми богами эллинов и погружаются ими в преисподнюю. Так же как и Уран — это боги прошедшего, доисторические боги греков, которые судорожно порываются выйти из своей мрачной темницы и разрушить светлое царство Зевса. Но они уже не могут вернуться, хотя их бледные тени восстают в период разложения язычества. Кронос остается царствовать в *загробном* мире.

Мы не думаем, чтобы Гесиод пытался изобразить историю трех религий, последовательно господствовавших в Греции, или же общую историю религии всего человечества. Но его «Теогония», несомненно заключающая в себе свод древних преданий, иногда их свободную компиляцию, есть теогония греческих богов; и это приблизительно верная их теогония, изображающая процесс их возникновения с замечательной наивною глубиной. В образовании греческой религии мы различаем несколько последовательных наслоений. Наиболее древний, глубокий пласт образуют собою общеиндоевропейские религиозные представления, открываемые сравнительной мифологией. Затем мы различаем наносные пласты, образовавшиеся под воздействием восточных влияний, преимущественно финикийских. Наконец, мы до известной степени можем проследить развитие последней формации — местных племенных греческих богов и культов [2]. И Гесиод указывает на эти же три ступени — на царство Варуны, царство Кроноса с его фригийской супругой, на царство олимпийцев и Зевса.

Греческий политеизм, как самый законченный, совершенный и конкретный из всех существовавших до него, потенциально заключает в себе начала остальных, подчиняя их себе. Грек возвысился над доисторическим религиозным хаосом пеласгов, над культом неба и земли и их

---

[1] Древние производили слово «титан» от τιτάνειν — напрягать, натягивать [8*].

[2] Ср.: *Chantepie de la Saussaye* II 70.

неодушевленных созданий: с высоты своего политеизма, говорит Шеллинг, он называет солнце и луну богами варваров [1].

Он возвысился также над зверообразными чудовищами, над жестокими богами крови и семени, над всеми аспектами Молоха и Астарты, над дикими нечеловеческими титанами — ибо все боги других народов, боги варваров, суть лишь *титаны* пред богами греческими, разумными, прекрасными, духовно-чувственными богочеловеками.

Нет народа, в преданиях которого не уцелело бы памяти о верховном небо-боге и о супруге его, матери-земле, как о праотцах всей твари. Таковы Djaus pitar и Prithivi mata [10*], древнейшие боги Ригведы, Тиэн и Хеу-ту китайцев, Ранги и Пепе новозеландцев, Зевс и Деметра или Зевс и Земля (*Paus.* III 11, 8) в различных ее видах у греков.

За царством Неба наступает царство Солнца, в котором божественная сила Неба индивидуализуется, сосредоточивается религиозным сознанием; вместе с этим и другие стихийные боги все стремятся сосредоточиться в каких-либо астральных типах. Самая Земля, как супруга Солнца, отлична от прежней супруги «звездного неба»; она также сосредоточивается в особом божественном типе (лунной богини) и, притягивая, воспринимая в себя влажную стихию, является богиней производящих сил природы. Но процесс индивидуализации этим еще не закончен: божественное стремится отделиться и от солнца, и от всех астральных и теллурических явлений и сил. Божественное, как всеобщее, связано, стеснено в этих отдельных своих аспектах; ему тесно в солнце, земле и звездах, и оно сообщает всем этим «богам варваров» напряженный, титанический характер, растягивая их мучительно до чудовищных, колоссальных размеров. Божественное хочет двигаться свободно, стать богом свободным; небесная сила хочет стать произвольной: в солнце она еще связана природой, в титанических религиях Востока решительно преобладает натурализм солярных богов, теллурических и лунных богинь. Но когда под влиянием религиозного развития божественное, сосредоточенное в солнце, достигает

---

[1] Philos. d. Mythol. 652. См. также *Plat.* Crat. 397c: φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν [9*] Также: Leg. X 886a. Ср.: *Welcker* I 214.

конечного своего напряжения — разражается *теогоническая гроза,* освобождающая стесненное божество[1]. В такой момент мифологического развития атмосферический бог, бог благотворной и страшной грозы, сменяет верховного, солнечного бога, вступает во владение его царством. Таков Индра, вытеснивший не только Варуну, но и отца своего Твастри, двойника Савитри, бога-солнца, который занимает столь высокое место в ведийской мифологии; таков и Зевс-громовержец, свергнувший Кроноса, разгромивший Титанов и назвавший своею державной супругою небесную богиню Геру. Отделенный от неба и солнца, третий, младший бог подчиняет себе и то и другое, получая атрибуты верховных богов обоих предшествовавших царств: универсальность неба и царственные лучи солнца. Один и тот же бог неба Djaus pitar (Юпитер, Зевс-отец) сосредоточивается, сжимается в солнечном боге (Кронос, критский Зевс Астериос, пеласгический Ликеос), чтобы затем отделиться от солнца и под атрибутами атмосферического, грозового, бога подчинить себе его, как и все стихийные силы,— явиться Зевсом-громовержцем, свободным царем богов.

Следы этих трех ступеней в развитии верховного божества уцелели не только в теогонических преданиях, но и в различных поместных культах и мифах.

В древности небесный Зевс-отец чтился вместе с матерью-землею[2]; в Крите и особенно в дикой пеласгической Аркадии, оставшейся как бы не тронутой величайшими переворотами и событиями греческой жизни, Зевс долго сохранил *кронический* характер солнечного бога под прозвищем «ликейского» — впоследствии эпитет Аполлона — и «лафистийского»[3], которому приносились человеческие

---

[1] *Hes.* Theog. 500—501:

Λῦσε δὲ πατροκασιγνήτους ὁλοῶν ἀπὸ δεσμῶν
Οὐρανίδας οὓς δῆσε πατὴρ ἀεσίφροσύνηοιν[11*].

Зевс освободил, таким образом, не только *младшее* поколение богов, но и *старшее,* т. е. богов вообще, основав *свободный политеизм,* божественный *полис.*

[2] В Спарте (Зевс Ураниос — *Herod.* VI 56 и Гея — *Paus.* III 11, 8), в Олимпии, где был древний оракул земли, и пр. (см.: *Maury* I 67).

[3] Λαφύστιος — пожиратель, от λαφύσσω — глотать, пожирать, см.: *Preller* II 310, 2. В Крите и Аркадии процветал культ Реи (*Maury* I 175).

жертвы[1]. Но Зевс победил в себе титаническое начало, разгромил древних Титанов, разгромил всю Аркадию и весь род Ликаона, мифического жреца ликейского культа[2]. Лунная богиня Гера была некогда супругой Солнца, верховного бога эолийцев Гелиоса-Иксиона; в Лемносе она принадлежала жгучему Гефесту[3]. Но Зевс овладел верховной богинею неба, стал ее мужем и господином, точно так же как он стал супругом царицы земли Деметры и царицы мрака Латоны. Иксион обратился в простого героя, которого Зевс низверг в преисподнюю, привязанного к его огненному колесу. Гефест стал сыном Геры, которого ревнивый отчим изувечил и сбросил с небес. Овладев царством неба и солнца, Зевс стал супругом земли, луны и небесных туч.

Память о трех божественных царствах сохранил и Гомер. Он помнит о побежденных Титанах, чадах Урана (Il. V 896), томящихся в Тартаре вместе с Кроносом (Il. XIV 271—278), отцом Зевса и его братьев. Но самый Уран, праотец всей твари и всех богов, широкий Варуна, некогда все в себе заключавший, спустился с прежней высоты: в Греции, как и в Индии, он обратился в бога *пучины водной*—в «древнюю реку-Океан, из которой все родилося». Иногда он спускается все глубже, превращаясь в бога ночного неба, в бога преисподней,—другое значение, которое он получает в религии индусов[4]. У греков это доисторическое божество, текущее за пределами мира, не причастное распрям людей и богов. Первона-

---

[1] Ib. I 99—100, II 310, 384; ср.: *Plat.* Minos 315c: ἐπεὶ αὐτίκα ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἐστὶν ἀνθρώπους θύειν ἀλλ' ἀνόσιον. Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὅσιον ὂν καὶ νόμιμον αὐτοῖς καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὑτῶν υἱεῖς τῷ Κρόνῳ ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας καὶ μή, ὅτι βάρβαροι ἄνθρωποι ἡμῶν ἄλλοις νόμοις χρῶνται ἀλλὰ οἱ ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὗτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθαμάντος ἔκγονοι οἵας θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες[12*].

[2] *Preller* I 100, 4. *Appolod.* Ic: καὶ τούτου παῖδας ἐκεραύνωσε χωρὶς τοῦ νεωτάτου. *Tz.* Lyk. 481: καὶ τὴν Ἀρκαδίαν συνεχῶς ἐκεραύνοσε, ἕως ἡ γῆ ἀνασχοῦσα τὰς χεῖρας καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διὸς ἐφαψαμένη τὴν ὀργὴν κατέπαυσε[13*].

[3] Об Иксионе и Гере см.: *Wilhelm Müller.* Zur Mythologie d. gr. u. deutschen Heldensage. 1889, 30—35; *H. D. Müller.* Mythol. d. gr. Stämme I 248 и сл., II 205, 337. Однородную судьбу с Иксионом испытал и Язион, некогда супруг Деметры (*Preller* I 605—606). О Гефесте см.: *Gerhard,* § 390, 1. О борьбе его из-за Геры с Зевсом помнит Гомер (Il. I 590).

[4] См.: *Hillebrant.* Varuna und Mitra. 1877, 83 и сл.; *L. Schröder.* Indiens Litteratur u. Cultur. 1887, 374; *Bergaine.* La religion vedique. 1883, III 134—149; *Darmesteter.* Ormazd et Ahriman. 1877, 44—87.

чальный Океан есть река, источник пресных вод, земных и небесных, ибо индоевропейское племя сначала не знало другого источника, вместилища вод, кроме небесного океана — Варуны [1].

Вместе с этим свободным олимпийским богом наступает царство конкретных индивидуальных богов, победивших начальный натурализм, превративших стихийные начала и силы в простые атрибуты своего божества. За царством необъятного, неподвижного пространства и вечно текущего, всепожирающего времени наступает царство богов, свободных в пространстве и времени, собирающихся в вольное государство, божественный полис на вершине Олимпа. Они распределяют в себе всю вселенную по жребию (Il. XV 186 и пр.) или по совету древней Геи, в силу высшего рокового предопределения судьбы. Три сына Кроноса делят мир на три части (τριθχὰ δὲ πάντα δέδασθαι): Зевсу — горняя область неба, атмосфера с ее облаками и эфиром; Посейдону — моря и реки; Аидонею — царство невидимого, царство мрака, теней прошедшего, жилище мертвых. Верховная власть принадлежит Зевсу, «третьему» и младшему, но мудрейшему из богов, которого Кронос проглядел и не мог поглотить, который сверг отца и Титанов, освободил своих братьев. Существенное единство этих трех богов сознается в лице Кроноса, который в них как бы разделился на три части вместе с своим царством. Зевс царствует и в своих братьях: Посейдон есть морской Зевс (Ζεὺς ἐνάλιος), Аидоней — Зевс подземный (Ζεὺς χθόνιος, καταχθόνιος) [2]. Но собственное царство над богами присуще Зевсу как небесному богу за выделением из него начала неодухотворенной стихийной силы (Посейдон) — материального содержания неба (вод) и мрачной роковой силы темного неба, «неумолимого» Аида.

---

[1] Помимо Океана мы находим у Гомера имена других домировых, космогонических начал: такова священная Ночь, царица бессмертных и смертных, таковы стигийские воды, которыми клянутся боги. Стикс — чадо Океана, тот же Океан в его подземном течении. О Титанах у Гомера см.: *Welcker* I 261.

[2] См.: *Нэгельсбах* 132 — общность эпитетов Зевса и Посейдона (γαιάοχος ἵππιος [14*]) и сродство этих богов с Аидонеем. Павсаний (II 24, 5) описывает статую Зевса о трех глазах, объясняя, что три глаза означают одного и того же бога, господствующего во всех трех уделах. Ср.: *Gerhard*, § 236, 240. Вообще образы Посейдона и Аида, морского и подземного Зевса, почти не отличаются в пластике от образа олимпийского царя богов. Главное различие заключается в атрибутах, иногда — в выражении. *Roscher* 1794, 12.

Зевс есть бог одухотворенный и разумный, бог света и разума по преимуществу. Он берет себе супругами Разум, Память, Законность — божественные олицетворения нравственных сил. Но и над ним тяготеет роковое предопределение. Он знает сам, что он не абсолютный, а следовательно, и не истинный бог, что господство его не вечно. Он понимает, что если станет утверждать себя во всеобщем сознании разумного человечества как истинный бог, то погибнет; он предчувствует, что это теогоническое сознание человечества захочет родить другого подлинно-истинного вселенского Бога: ибо в этом религиозном всеобщем сознании, которое обусловливает течение мифологического процесса, таится и роковая судьба Зевса. В теогонии Гесиода всеобщее сознание, или разум, представляется как *Метис,* богиня, являющаяся здесь воплощенной абстракцией, каким-то роковым духовным началом [1]. Зевс хочет овладеть этим началом, *понять его,* стать супругом этого существа, «ведающего больше, чем боги» (πλεῖστα θεῶν εἰδυῖα),— т. е. утверждать себя в нем истинным, всеобщим богом. Но Гея и Уран предсказывают и Зевсу, что от этой таинственной супруги суждено родиться разумному чаду, которое может лишить его престола [2]. Чтобы избежать подобного предопределения, Уран погружал своих детей во чрево матери, Кронос — в свое собственное, и в обоих случаях мать восторжествовала, спасла детей своих; поэтому Зевс по совету праотцев *сам поглощает в себя супругу — всеобщий теогонический разум* — Метис. Плодом такого поступка является *Афина Паллада,* богиня греческого разума, греческой культуры, которую Громовержец рождает из собственной головы, его любимая дочь, имеющая с ним равную честь и славу [3]. Так гений греков одухотворил и преобразил древний индоевропейский натуралистический миф: богиня молнии, дочь водных облаков, τριτογένεια [17*], стала богиней духа [4].

---

[1] Ср.: *Schelling.* Philos. d. Mythol. 666.

[2] *Hes.* Theog. 894: ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι.

[3] Sein anderes Ich [15*] (*Preller* I 149, 3). Il. V 875 и пр., VIII 5—40; Od. XVI 260. *Hes.* Theog. 896: ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βούλην [16*]. См. также: *Нэгельсбах* 100 и пр.

[4] См.: *Darmesteter* 34, 56, 252. Первоначальная Метис, дочь Океана, подобна индийской Сарасвати, или Армати, зендской Армаити, которая со временем стала также мистической Софией (249, θεὸς σοφίας [18*] Плутарха). Ср.: *Preller* I 150, 2; схолиаст Пиндара приводит критское сказание: νεφέλῃ κεκρύφθαι τὴν θεὸν τὸν δὲ Δία πλήξαντα τὸ νέφος προφῆναι αὐτὴν [19*].

Вместе с тем теогоническое развитие задержано, религиозное сознание язычески поглощено Зевсом и все остальные боги его династии фиксируются в своих определенных конкретных типах. Зевс просветляется, цивилизуется, одухотворяется, но роковое предопределение не упразднено и никогда не забылось: боги до конца трепетали при мысли о той черной стигийской глубине, куда были низвергнуты старые династии, о страшной клятве, на них лежащей. Среди греков всегда шевелилось то тревожное волнующееся восстание, то предвидение, которое впервые воплотилось в великом образе *Прометея*[1].

2. Дальнейшее изложение теогонического процесса. Теогония в народной мифологии

Обратимся к старшим братьям Зевса, Посейдону и Гадесу, более близким к титанической эпохе. Вокруг первого еще не потухло древнее сияние Варуны, и в руках его удержался трезубец солнечного бога; но во власти его осталась лишь материальная часть царства небесного, вылившаяся на землю. Некогда, быть может, один из аспектов небесного бога, одно из имен его, «Посейдон», по-видимому, относится к Зевсу, как Океан к Урану; подобно Варуне, он стал богом вод. Во всяком случае греки не знали его иным, хотя в некоторых местных культах и уцелели следы его прежнего солнечного величия[2]. Как брат Зевса, он однороден с ним (Ζηνοποσειδῶν, или морской Зевс)[3] и хотя уступает его воле, но не без ропота[4]. Не разум, а *ярость* составляет отличительную черту этого могучего «потрясателя земли». Отвергнутый Деметрой, побежденный Афиной, вытесненный Зевсом в Эгине, Герой в Аргосе, Гелиосом в Коринфе, Дионисом в Наксосе, Посейдон сохраняет свое материальное царство, но не

---

[1] *Aesch.* Prom. 945—949: νέον νέοι κρατεῖτε καὶ δοκεῖτε δὲ ναίειν ἀπενθῆ πέργαμ' οὐκ ἐκ τῶνδ' ἐγὼ δισσοὺς τυράννους ἐκπεσόντας ἡσθόμην; τρίτον δὲ νῦν κοιρανοῦντ' ἐπόψομαι αἴσχιστα καὶ τάχιστα[20*]. Об интимной связи Прометея с Афиной см.: *Görres.* Studien z. gr. Mythol. 1889, 129, 132. По воле Зевса она помогла ему в создании человека.

[2] См.: *Maury* I 85—87. По замечанию А. Куна (Herabkunft des Feuers 25), почти все морские божества индоевропейцев естественно происходят из небесного моря, потому что другого они первоначально не знали.

[3] Зевс ὁ ἐν θαλάττῃ, ср.: *Nägelsbach* 132.

[4] Il. XV 174 и пр.

играет никакой существенной роли в духовном развитии греческой религии.

Третий, старший брат Зевса есть бог-Невидимка, Аидоней〈1〉, царь мертвых и преисподней. Это, в сущности, сам Кронос, ставший «невидимым», свергнутый в преисподнюю, который в «Делах и днях» Гесиода царствует на островах блаженных. Преисподнее место земли, Тартар, есть преимущественно темница Титанов: Аид у Гомера — то самый ад (Ἀΐδος δόμος[22*]), то царь ада (Ἀΐδης Ἀϊδωνεὺς ἄναξ ἐνέρων[23*])[2], мрачный, неумолимый великан (πέλωρος)[3]. Титаны суть подземные боги, заключенные в бездне вместе с Кроносом[4]. Таким образом, адские боги, скованные чудовищные силы, представляются как боги, бывшие некогда действительными в царствование Кроноса. Это боги, не долженствующие быть: они *должны* быть свергнуты и скованы в светлое царство Зевса. И Аид есть тот, кто сковывает и скрывает их (его жилище Эреб — от ἐρέφω — покрываю): он есть подземный, хтонический Зевс[5], или ставший невидимым Кронос,— закатившееся кровавое солнце титанического мира. Бог смерти был вытеснен в преисподнюю и перестал быть богом неба и земли; но как царь *преисподней* только, как владыка подземного загробного мира (Аид), Кронос удерживается и теперь при господстве олимпийского Зевса, его сына, или младшего брата.

Ни один из трех Кронидов не наполняет собою религиозного сознания, и все три, вместе взятые, его не исчерпывают. Раз навсегда упразднив абстрактное *однобожие* и не возвысившись до конкретного *единобожия,* греческий политеизм развивается последовательно и, торжествуя над всякими препятствиями, порождает беспредельное множество богов. Вернее, он берет всех своих прежних доисто-

---

[1] Ἄιδης, Ἀΐδης, Ἀϊδωνεύς (от ἰδεῖν и α privat.[21*]) значит «невидимый», «невидимка» (делающийся невидимым), см.: *Curtius* 2, 217. О его шапке-невидимке см.: *Roscher* 1779.

[2] Il. V 100, XX 61.

[3] Эпитет Геи, *Hes.* Theog. 173, 479, 505.

[4] οἱ ἐνέρθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἑόντες, θεοὶ ὑποταρτάριοι, Il. 〈XIV〉 274, 279.

[5] Ζεὺς χθόνιος, *Hes.* Op. et d. 465; Ζεὺς καταχθόνιος, Il. IX 457; Ζεὺς ἄλλος[24*] у Эсхила; ср.: *Nägelsbach* 125; ему соответствует Персефона как *стигийская Гера* (*Preller.* Demeter und Persephone 126).— H. D. Müller (151) предполагает, что Аид был некогда верховным божеством, Зевсом племени кавконов, и лишь постепенно преобразовался в общегреческого загробного владыку. Но уже в пеласгических культах мы различаем следы такого бога, см.: Scherer в *Roscher* 1787, 40.

рических богов и, окрестив их новыми именами и прозвищами, перерождает и очеловечивает их. Иных небесных богов прежнего времени он низводит на землю, заставляя их работать на ней, превращая их в образующие, творческие силы из злых и разрушительных; других земных богов возводит он на небо, отделяя их от их стихийных проявлений. Такова теогония греческих богов: она верна не только в общем, но и в частном. Каждый бог испытал на себе тот же процесс изменения, что и целое греческой мифологии, и нет ничего любопытнее этой постепенной эллинизации древних «пеласгических», или восточных, богов.

Прежде всего греческий политеизм освобождает богов от материального начала, подчиняя им их стихийные формы, превращая эти природные формы в простые атрибуты богов. Так, солнце и луна, Гелиос и Селена, являются ему древними титанами, богами варваров. Боги греков суть Аполлон и Артемида, в которых антропоморфный, нравственный характер берет верх над прежним натуралистическим значением: солнце и луна становятся их простыми символами, или знаками. Из грозного, непреклонного «губителя», бога палящих лучей солнечных, Аполлон стал богом — победителем тьмы, искупителем и очистителем, богом светлым и просвещающим, дающим жизнь и смерть, богом духовного прозрения, пророчества и вдохновения, предводителем Муз, которые сами из богинь ручьев[1] превратились в духовные, поэтические силы. Аполлон — бог музыки и гармонии, бог-*устроитель*. Когда-то ему приносили в жертву детей, как жгучему Молоху, как титаническому солнцу[2]; теперь самый эпитет Аполлона как бога солнца — *Феб* — выделился из него в особого бога, который является *сыном* Аполлона, точно так же как и Гелиос (у Гесиода — титан, сын Гипериона, у Пиндара — сын Аполлона). Эпитеты *солнца* отделяются от него, обособляясь в совершенно новые антропоморфные божества, како-

---

[1] *Preller* I 381; *Maury* I 459; *Bergk*. Geburt der Athene (в Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. B. 81, 421): лидийское слово μωύς или μῶυ (вода, источник) = греч. μοῦσα.

[2] См.: *Gerhard*, § 315—316; *Maury* I 147. Отсюда, быть может, древний обычай посвящать ему волосы. О человеческих гекатомбах в фессалийском культе Аполлона καταιβάτης[25*], см.: *O. Müller*. Dorier I 296. По Преллеру (I 39, 1 и 41, 4), «титан» есть лишь почетное прозвище, усвояемое преимущественно солнечному богу, точно так же как сирийский Молох.

вы Фаэтон, Эндимион и др.[1] Но эллинизация Аполлона совершилась не сразу: ро́ды темной царицы Латоны, матери дельфийского бога, были долги и трудны, задержанные Герой, ревнивой супругою Зевса, враждебной всем новым богам[2]. И прежде чем утвердиться в Дельфах, на месте прежнего святилища и оракула Земли, Аполлон должен был много плутать и странствовать по Греции, нигде не находя удобного пристанища; даже в Дельфах ему пришлось сразиться с земнородным змием Пифоном[3].

Еще любопытнее судьба Артемиды, сестры Аполлона, воспринявшей черты лунной богини. Первоначальное натуралистическое значение этой нимфы настолько забыто, что нет возможности его определить[4]. Это нимфа гор, вод, лесов, нимфа-охотница и вместе покровительница животных; и это мощная лунная богиня, богиня производящих, рождающих сил природы, брака и родов. Мы уже видели, как луна низводится на землю в своих местных святилищах. Но относительно Артемиды трудно решить, луна ли одичала в нимфу среди лесных и горных культов, или же целый рой нимф-Артемид постепенно обобщился в одном собирательном типе лунной девы. Там, где лунная Артемида сохранила свой древний титанический характер, ей приносились человеческие жертвы, как, например, в Тавриде или в Спарте, где бичевали детей пред ее древним деревянным истуканом. Гекáта, Феба, Селена суть титанические формы того же лунного божества; Гекáта в особенности является нам хтонической богиней адских сил; ее культ поэтому сливается с магией и некромантией. На Востоке Артемида, как и другие лунные богини, слилась с Великими Матерями — оргиастическими богинями производящих, рождающих сил природы, женственной половой силы; в Греции она стала прекрасной девственницей, чистою и целомудренною. Как ночная богиня, она еще сохранила свою суровость, но теперь уже кровавые ин-

---

[1] Эндимион, от ἐν-δύω, δυσμαὶ ἡλίου[26*] — заходящее солнце, представляется пастухом, уснувшим на горе Латмос (= туча, Латона) и лобзаемым луною. В древности греки имели, по-видимому, большое количество солнечных богов, подобно восточным народам, и в некоторых частях Греции уцелел культ этих различных богов, как, например, в Афинах, Коринфе, Сикионе. См.: *Maury* I 129. В Сицилии во времена Диона *восходящее солнце* является особым богом. Культ *Гелиоса* возвращается в Грецию из Родоса после того, как культ Аполлона утратил свой первоначальный характер (*Maury* III 145).

[2] Hom. Hymn. Apoll. I 179.

[3] Ib. 262, 263.

[4] См.: *Roscher* 559 и сл.; *Gerhard*, § 338.

стинкты ее удовлетворяются охотой против *диких* зверей, ее зловредная магическая сила отошла всецело к ведьме Гекате, которая является, таким образом, адской, хтонической Артемидой. Некогда «губительница», подобно Аполлону враждебная грекам, Артемида вместе со своим братом становится «спасительницей». *Селена* (луна) превратилась в *Елену* [1].

Тем стали в сознании греков дети мрачной Латоны, космогонической ночи. Аналогичное изменение испытали и прочие боги. Древняя Матерь-Земля возделалась в небесную Деметру; Афродита Урания, богиня фаллических культов Востока, утратила древний стихийный характер, стала дочерью *Дионеи* [2], богиней красоты и любви, воплощением женской прелести, которая пленяет сердце самого *Арея,* бурного бога битв [3]. Арей сковывается Алоидами — героями, великанами *земледелия* [4], смягчается в поэзии и искусстве и в некоторых местностях совершенно исчезает из культа [5].

Гермес, сын небесного бога Зевса и дождевой тучи (плеяды Майи), младший брат ведийского Сарамы [6], божество ветра и бури, укротил свои беспорядочные движения и стал гонцом Зевса; этот подвижный бог связывает собой все три царства вселенной как вестник, «ангел» олимпийских богов (ἄγγελος) [7]. Он бог всякого движения, дорог, торговли, ловкости, хитрости, хищения, софистики. Первоначальный бог ветра, он также тучегонитель, гонял по небу небесных коров, насвистывая свои песни на пастушьей свирели, и был в этом качестве Скотьим богом пеласгической Аркадии. Как бог вихря, могучий вор Гермес имел когда-то связь с Гарпиями, духами смерти, вырывающими души из людей, уносящими их в преисподнюю. Теперь он стал ангелом смерти, богом *психопом-*

---

[1] *Curtius* 2, 129. Мать Елены Леда тождественна Латоне, см.: *Preller* II 90.

[2] Римская Юнона, см.: Hom. Hymn. Apoll. 93.

[3] Сын Зевса, «Арей есть особое олицетворение тех свойств, которые у Зевса, Геры и Афины выражаются эпитетами ἄρειος, ἀρεία» (*Preller* I 251). Известно, как часто эпитет, имя или прозвище какого-либо бога превращается в особое божество благодаря развитию местных культов или даже благодаря разнообразию изображений.

[4] Il. V 385.

[5] *Maury* 435 и пр.

[6] *Preller* I 294, 1; *Weber*. Indische Litteraturgesch. 1876, 38.

[7] Hom. Hymn. Mercur. 572: οἷον δ' εἰς Ἀΐδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι [27*]. *Aesch.* Choeph. 165: κήρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω [28*]. *Cic.* N. D. 22, трехглавый Гермес, τριπέφαλος; см.: *Gerhard,* § 274, 1.

пом, проводником мертвых; вследствие этого он большею частью своего существа стал подземным, хтоническим богом и в таком виде мало-помалу вытеснил самого Аидонея: ангел Зевса, его сын, заместил прежнего владыку ада, старейшего, независимого брата Зевса [1]. Первоначальное стихийное значение Гермеса постепенно забывается. Скотий бог, психопомп, атлет, купец, ангел Зевса, он соединяет в своем лице ряд божественных деятельностей, ряд индивидуальных типов, которые развиваются в том или другом мифе в ущерб общему первоначальному значению и ведут к постоянным смешениям и противоречиям.

Итак, вся мифология, все боги переродились. Но это произошло не без борьбы, не без титанического сопротивления старых пеласгических богов, и память о таком сопротивлении сохранилась. Сама Гера, державная супруга Зевса, является нам в постоянном антагонизме с ним и детьми его. Подобно древним царицам Гее и Рее, она не раз покушалась восстать против супруга; так, в союзе с Посейдоном и самой Афиной она пытается однажды сковать его [2]; Зевс бичует ее молнией, как самих Титанов, свергает с неба ее сына Гефеста [3], которого она породила в ревности против Афины. По другим сказаниям, Гера вступает в сношения с темными силами, с Титанами [4], дабы породить противника Зевсу, и сам Тифон, грозное чудовище, восставшее против Зевса, было, таким образом, рождено ею [5]. От самого Зевса она рождает дикого «ненавистного» Арея и строит козни всем его детям от других матерей, как, например, Дионису, Гераклу. Даже священный брак Зевса с Герой, праздновавшийся ежегодно в Крите и Афинах, по мнению некоторых мифологов, указывает на то, что слияние их культов совершилось не сразу и не повсеместно. Дионея, Рея, Латона, Метис, Деметра могут с основанием оспаривать ее царственное место.

Таким образом, греческие боги возникли из древних индоевропейских богов, победив и подчинив себе их титаническую природу [6], выделив ее из себя в особое темное

---

[1] *Paus.* VI 25, 3: ἀνθρώπων δὲ ὧν ἴσμεν μόνοι τιμῶσιν Ἄιδην Ἠλεῖοι [29*]. См.: *Roscher.* Hermes d. Windgott. 1878 и его же статью в его Лексиконе (2360).

[2] Il. I 376.

[3] Il. I 586.

[4] Il. VIII 478.

[5] ⟨Hom.⟩ Hymn. Pyth. Apoll. 127 и Стесихор, Etym. M. 772, 49 у *Preller* I 130.

[6] τὴν λεγομένην παλαιὰν τιτανικὴν φύσιν [30*], *Plat.* Leg. III 701c.

царство, как свою подземную, незримую основу. Греческая религия остается *натуралистической,* все боги ее суть боги природные, естественные и стихийные, хотя стихийное начало и является в них побежденным, одухотворенным и гармонически устроенным. Оно образует собою как бы невидимый остов бога, скелет, который часто едва возможно угадать под его преображенною плотью. Поэтому-то натуралистическое значение отдельных богов определяется каждым мифологом столь различным образом. Эти нескончаемые распри о первоначальном существе того или другого бога, о его солнечном или грозовом характере более всего свидетельствуют о том, до какой степени сами греки забыли о стихийном значении некоторых богов, выдвинув вперед их нравственную индивидуальность, антропоморфный облик в их деятельности и отношениях. Природа вочеловечивается в них — важный момент, подготовляющий древний мир к восприятию грядущего вочеловечения сверхприродного Божества, Его воплощения *в природе чрез человека.* Греческая религия есть религия *непосредственного антропоморфизма;* и эта вера в непосредственную человечность всего божественного, идеального породила самое совершенное искусство, воспроизведшее подлинные формы греческих богов в человеческих образах чудной, единственной красоты; эта вера в непосредственную вообразимость идеального, божественного, освободила дух и мысль человека, которая направилась на свободное умозрение сущего.

Богочеловеческие демоны[31*] греков суть живые индивидуальности, сознательные, независимые и свободные. Но их свобода имеет, однако, предел точно так же, как и самое божество их, подчиненное какому-то роковому и сверхмифологическому закону; ни один бог не может избежать предопределения[1], которому сам Зевс подчиняет свои решения, взвешивая жребий людей на роковых весах. Рок является абстрактной, безличной и вместе разумной силой; но эта сверхличная разумность по своей всеобщности недоступна самим богам (как мы видим это уже из вышеприведенного мифа о Зевсе и Метисе).

Рок, тяготеющий над всякой теогонией, обусловливающий смену богов и судьбу простых смертных, заключается в основной языческой ограниченности божества. Отсюда возникает сначала тревожное стремление религиозного со-

---

[1] *Herod.* I 76: τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύκατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ.

знания рождать новых и новых богов, а затем — стремление прийти к Божеству абсолютному, вселенскому, чтобы освободиться от теогонической необходимости, теогонического процесса (Метис). Отсюда же объясняется и религиозное, освобождающее значение греческой философии: ибо она освободила сознание от языческой теогонии и формулировала постулат истинной религии вселенского Бога и Слова; она сознала предопределение язычества, проникла в сверхмифологический всеобщий *разум, логос* вселенского *закона.* Разумное чадо Метис, она подкопала владычество олимпийцев.

Во всякой теогонии как таковой божество изначала ограничено языческим натурализмом. У Гесиода — материнское начало, Мать-Земля, предшествует всем богам как их всеобщий *престол,* на котором они все утверждаются, как мать богов, родившая их всех. Мать-Земля есть действительно теогоническое начало: она хочет родить бога над собою. Но если божество не есть истинное, абсолютное, а рожденное природой, языческое, ограниченное, то, будь оно едино,— наряду с ним всегда существует возможность, потенция многобожия (Матерь богов). Умозрение может остаться при единстве божества; во всяком язычестве оно даже неизбежно приходит к сознанию такого единства, как только пробуждается мысль (хотя бы в силу диалектического противоречия между всеобщим понятием божества и ограниченными по содержанию представлениями отдельных богов). Но если философия приходит к монизму, религиозное сознание язычества никогда не может остаться при одном *ограниченном* божестве и непременно требует осуществления того многобожия, которое заключается потенциально в самой ограниченности божества. И если такое божество будет деспотически подавлять эту потенцию, стремиться поглотить ее в себя, его ожидает судьба Урана или Кроноса. Бог ограниченный не может утверждать себя как единый; религиозное сознание требует его восполнения: если он в силу присущей ему границы не может стать вселенским, он должен рождать других богов в восполнение себя; если он противится им и хочет поглотить их,— они его свергают.

Греческая религия есть совершенное конкретное многобожие, исключающее всякое возможное единство, ибо все боги неба и земли сознаются в нем лишь третьим или вторым поколением богов; все они боги рожденные (θεοὶ γενητοί), и господство их основывается на целом ряде богоубийств, на подчинении и раздроблении того стихий-

ного единства, из которого они возникли. Боги делятся на три царства, из которых царство Зевса только относительно сильнее других. Утвердилось оно при помощи не одних богов, но и самих разнузданных сил земли, Циклопов и Сторуких. Боги с Зевсом во главе трепещут пред низшими подземными силами, перед темной теогонической бездной ночи и покоряются безличному закону, царствующему над ними. Зевс, как и все боги, подвержен всем страстям и слабостям людским, бессилен против судьбы, против Сна (Il. XIV), брата смерти, против пояса Афродиты. Люди могут обманывать богов, могут совокупляться с ними, есть с ними, кормить их. Герои «Илиады» ранят богов, враждуют, бранятся с ними, как и боги между собой, во всем подобные людям, кроме силы и бессмертия,—хотя и в этом отношении граница между людьми и богами не была твердо установлена [1]: герои часто различными силами плоти и духа превосходят богов, иные достигают бессмертия. Самая смерть побеждена богами далеко не безусловным образом, ибо возможное низвержение бога в Тартар есть возможность насильственной смерти. Те боги, от которых произошли боги греков, суть отошедшие, недействительные; поэтому греческий политеизм и не может быть сведен к какому-либо единству, произведен от какого-либо одного из действительных существующих богов: Зевс есть отец всех бессмертных, лишь поскольку он отцеубийца, поскольку он освободил своих братьев от поглощавшего их начала. Религиозное сознание столь проникнуто ограниченностью Зевса и конкретностью, особностью других богов, что оно было вынуждено признать общее происхождение Зевса и его братьев от бога несуществующего. И память об этом несуществующем, раздробленном боге всегда стоит между богами, препятствуя их поглощению в единстве Зевса.

3. Теогоническое умозрение: Ферекид, Эпименид, орфики и философы

Теогоническое стремление не могло быть удовлетворено никакой определенной системой представлений. Поэтому наряду с теогонией Гесиода, наиболее верной в греческом смысле, существуют и другие, о которых мы говорили выше [2].

---

[1] См.: *Nägelsbach*—даже в «послегомеровской теологии» I, § 12, 13.

[2] Ср.: *O. Kern.* De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae. Berolini, 1888.

Теогония *Ферекида* (VI в.) отличается более философским, гностическим характером, носит неопределенный отпечаток орфических и восточных влияний [1], но не имеет глубокого религиозного значения в Греции. От века существуют *Зевс, Кронос* (или *Хронос*), *Хтон* (Земля), причем, по замечанию Аристотеля, особенно важно место, занимаемое Зевсом: он безначален и вечен; первое начало мира определяется не отрицательно, как хаос или ночь, но положительно, как высшее совершенство. Кронос есть демиургическая сила, непосредственно подчиненная Зевсу,—другое существенное отличие от Гесиода, хотя смысл этого мифа тот же: подчинение титанического начала, его обращение в начало *демиургическое*. Здесь, как и у Гесиода, Зевс не является непосредственно творцом; но данная материя, земля, образуется сначала другою зиждительной силой: Кронос Ферекида создает из своего (или Зевсова) семени огонь, ветер и воздух, из коих рождаются пять родов богов, каковы: Офиониды, Океаниды, Крониды и пр. Самый Зевс, первое божественное начало, соответствует космогоническому Эросу Гесиода. В деле творения он образует вселенную, натягивая мировое покрывало на *крылатый дуб*,—древнее мифологическое представление индогерманских рас. Этому устройству противится змий *Офионей* со своими полчищами, но боги под предводительством Кроноса низвергают их и заключают в пучине морской.

Эпименид, современник Пифагора (VI в.), признавал за начала *Воздух* и *Ночь;* из их совокупления родился *Тартар* и еще другая пара богов, породившая *Мировое яйцо*, откуда возник ряд других созданий,—также индоевропейское представление, которое мы находим в парсизме, у индусов, у орфиков и которое в самой ходячей мифологии греков воплотилось в миф о яйце Леды [2]. *Акусилай* ограничивается, по-видимому, лишь прозаическим пересказом теогонии Гесиода [3].

Более важное значение в религиозном и философском отношении имеет теогония *орфиков*, дошедшая до нас

---

[1] *Maury* III 248—255. По мнению Дильса (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1888, 11), защищаемому Керном, Ферекид писал после Анаксимандра, но также и под влиянием орфической теогонии, следы которой проглядывают в дошедших до нас фрагментах.

[2] См. об этом прекрасный этюд Дарместетера «Ormazd et Ahriman», § 115. Керн признает влияние орфических идей и философии Анаксимена на эту теогонию.

[3] Он признает, что из Хаоса возникли Эреб и Ночь, родившие Эфир, Эрос, Метис и затем весь остальной ряд богов.

в нескольких различных редакциях. Вопрос о происхождении и сущности *орфизма* есть один из самых запутанных и темных в истории греческой культуры. Уже Геродот, писавший в начале Пелопоннесской войны, не отличает орфических мистерий от вакхических и пифагорейских, ошибочно приписывая им египетское происхождение[1]. Орфические теогонии, гимны и другие фрагменты дошли до нас главным образом через посредство неоплатоников и носят несомненные следы александрийского синкретизма, проникнуты философскими и религиозными идеями самой поздней формации. Несомненно, однако, что орфические мистерии получают свою первоначальную редакцию одновременно с гомерическим эпосом, к концу VI в., под руками Ономакрита, которому приписываются и первоначальные произведения орфической литературы[2]. С этого времени она развивается до самого конца язычества, обнимая собою тысячелетний период, воспринимая в себя всевозможные мистические и гностические элементы. По разрушении в Италии пифагорейского союза (440—430) пифагорейцы все теснее и теснее примыкают к орфической секте, особливо же после того, как платонизм поглотил в себя все умозрительное содержание пифагорейства. Внутреннее соединение орфического учения с пифагорейским могло совершиться и ранее — во всяком случае философские идеи орфиков носят несомненно пифагорейский отпечаток. Платон свидетельствует еще о живом интересе, возбуждаемом орфической мистикой[3]. Непосредственно вслед за ним этот интерес охладевает, ограничиваясь тесным кругом суеверной и темной секты; орфическая литература отступает в область археологии[4]. Но в александрийскую эпоху мистицизм возрождается, неоплатоники и неопифагорейцы придают новую жизнь орфической литературе.

Изложим вкратце орфическую теогонию[5]. Древнейшие орфики признавали, по-видимому, происхождение всех вещей из Земли, Неба и Ночи, т. е. земли и бездны — верхней и нижней, согласно Гесиоду. Затем дальнейшее умозрение приходит к первобытной смеси, из которой возник бог-змий *Офионей*, положивший начало обычному родо-

---

[1] *Herod.* II 81.

[2] См. литературу этого вопроса у Bernhardy (Grundriss der griechischen Literatur (4) I 419 и II 431 и пр.).

[3] R.P. II 364.

[4] *Bernhardy* 430.

[5] Ср.: *Lobeck* II, V; *Zeller*. Gesch. der Philos. der Griechen I 79—88.

словию богов в союзе с древней русалкой — океанидой Эвриномой[1]. Еще другая космогония признает началом всех вещей крылатого дракона с лицом бога посередине, с львиной и бычачьей головой по бокам; это чудовище называется *Гераклом* или *Нестареющим Временем* (*Хроносом*, очевидно тождественным первоначальному *Кроносу*). Согласно одной редакции, этот бог возникает из первобытной тины или вод и является соединенным с двуполой, но бестелесной (?) богиней Адрастеей, или Необходимостью, и производит *Мировое яйцо*[2]. Другая редакция, которую Дамаский приводит как «обычную»[3] редакцию орфиков, признает Хроноса безначальным; он рождает эфир и беспредельную хаотическую бездну[4] и образует *из них* серебряное Мировое яйцо. Это последнее разбивается на верхнюю и нижнюю сферу — небо и подземный мир, а изнутри его выходит *Протогон* — первородное божество, которое называется *Фанесом* или *Паном* (в значении *всё*). Оно представляется двуполым змием со множеством звериных голов и содержит в себе семена, зачатки всех богов и вещей; как источник рождения всех их — оно называется *Эросом*[5], как божественная тайна, заключающая в себе прототип всего,— оно представляется роковою *Метис*.

Таково вероятное развитие орфической теогонии: сначала представление о бездне — верхней и нижней, как у Гесиода; потом змий, первый чудовищный зародыш сущего — червь, самопроизвольно зарождающийся в бездне; наконец, это самопроизвольное зарождение превращается дальнейшей работой мысли в generatio ab ovo: змий выходит из яйца, в которое сгущается бездна, и над нею признается высший внемирный бог, вечный, нестареющий Эон. Родословие змия не отличается существенно от общепринятого родословия богов: Фанес рождает *Ночь* и *Эхидну*, *Урана* и *Гею*, которые производят известным уже

---

[1] Близ Фигалии находился ее древний храм, весь заросший кипарисами и открывавшийся лишь однажды в год. Жители принимали ее за Артемиду и считали ее супругою Зевса; только немногие помнили ее прошлое, о котором свидетельствовал ее рыбий хвост. См.: *Paus.* VIII 41, 4; *Roscher* 1427.

[2] *Lobeck* 483—485.

[3] Ib., τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία[32*].

[4] χάσμα πελώριον.

[5] Эрос принадлежал, несомненно, к числу древнейших богов пеласгического и фракийского цикла. О культе его в Парионе близ Геллеспонта см.: *Paus.* IX 27, 1. Поклонение богам-змиям было также чрезвычайно распространено во Фракии.

образом всех остальных богов. Воцарившись и свергнув отца, Зевс, как у Гесиода, поглощает Метис; но этот миф имеет здесь новое, совершенно особенное мистическое значение, ибо в Метис заключена полнота всех вещей. Поглотив все в себя, Зевс отождествляется с Фанесом, но затем он снова все из себя выделяет, рождая богов младшего поколения и образуя мир. Особенно важно в этом последнем акте теогонии — рождение Диониса-Загревса от Зевса и Персефоны, миф о его растерзании Титанами и его воскресении. Этот миф составляет первоначальную сущность всего орфизма, лежит в основании орфических мистерий и по своему происхождению несомненно древнее всей орфической литературы, будучи занесен в Грецию теми фракийскими певцами Диониса, мифическим представителем которых является Орфей[1]. Некоторые боги орфиков, каковы Дионис, Эрос, Эвринома, Пан, представляют чрезвычайно древние пеласгические черты, побледневшие в других теогониях и мифах; другие, наоборот, носят отпечаток восточных, преимущественно фригийских, влияний (Адрастея, Кронос, Фанес-Гелиос и др.) и свидетельствуют о раннем развитии религиозного синкретизма среди орфиков. Подобно многим религиозным реформаторам, эти мистики считают себя хранителями древнейших преданий, пророками древних богов. Но в действительности ясно, что эти предания расширяются и воспринимают в се-

---

[1] Вопреки мнению Лобека и некоторых других мифологов мы не можем признать в мифе Диониса-Загревса простой вымысел Ономакрита, основанный на внешних особенностях вакхического исступленного культа. Павсаний, на которого ссылается Лобек, нисколько не приписывает Ономакриту изобретения всего мифа: он придал свою *редакцию* (συνέθηκεν) мистическим оргиям Диониса и представил Титанов виновниками его страстей (VIII 37; 5: καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς). Эти слова, если даже им следует придавать безусловный вес, предполагают все-таки представление о *страстях* Диониса (παθήματα), которое, по-видимому, возникло одновременно с самим богом еще в эпоху его младенчества (Il. VI 130 и пр.; в лернейских мистериях убийцей Диониса является Персей — *Lobeck* 575; *Preller* II 73). Из слов Павсания следует лишь то, что Ономакрит разработал сагу о Титанах как виновниках смерти Диониса. Указание на древность Загревса мы находим в целом ряде мифологических представлений и местных культов, см.: *Отфрид Мюллер*. Proleg. 379, die Orphiker 390—395, несмотря на возражения Лобека (615—620). См. также: *Gerhard*. Ueber Orpheus und die Orphiker. 1861. Bernhardy (II 433) задает вопрос: «Was konnte das Symbol Orpheus vor Onomakritos bedeuten? Denn dass dieser einen gewissen Bestand von Dogmen und Riten unter Orphischer Autorität vorfand, liegt in der Natur der Arbeit: auch das scharfsinnigste System musste festen Boden haben, es wäre sonst niemals in die Praxis und den Glauben eingedrungen» [33*].

бя много новых, чуждых элементов, получают оригинальное развитие.

Самая орфическая теогония, дошедшая до нас в стольких различных вариантах, обязана, по-видимому, своею первоначальной литературной редакцией Ономакриту, редактору гомерического эпоса при Писистратидах. Она установилась, следовательно, лишь тогда, когда мифология греков стала впервые предметом систематического изучения. Поэтому теогония орфиков является нам отчасти как бы плодом размышления о теогонии Гесиода [1], ее умозрительным, эсотерическим развитием. В изложении родословия богов орфики следуют Гесиоду, но с тою существенной разницей, что они ищут познать и то, «что было до неба», до начала теогонии [2], и то, что совершается по ее окончании — теогонический процесс в его *настоящем*, который составляет содержание орфических мистерий Диониса. Подобно Гесиоду, орфики стремятся превратить греческую теогонию в универсальную,— только это стремление у них гораздо сознательнее и приводит их к эклектизму, особливо в последнюю эпоху, когда им пришлось считаться с теософскими учениями Востока. Развивается учение о сверхмифологических силах, о Метис, которая превращается в Софию каббалистов и гностиков, о «Нестареющем Времени», или Эоне, подобном Зарване Акаране персов. Боги Гесиода достигают преобладания посредством победы, низвержения старых богов; боги орфиков стремятся осуществить свой универсализм посредством *теократии*, т. е. слияния с прежними богами и между собою, откуда орфическая мысль принимает мало-помалу пантеистическую окраску и превращает отдельных богов в простые формы, или аспекты, основного божества, его силы или органы. Божество, как Зевс, поглощает в Метис все, чтобы затем все из себя воссоздать. Постольку «Зевс есть первое и последнее, Зевс — начало, середина и конец, Зевс — основа земли и звездного неба, Зевс — муж и жена, дыхание всего, сила огня, корень моря, Зевс — солнце и луна» и т. д.[3] Кронос, или Хронос, Геракл, Зевс,

---

[1] Гергард даже принимает Ономакрита за редактора нашего текста теогонии Гесиода.

[2] *Lobeck* 470. *Procl.* In Crat., p. 71 (Boiss.): 'Ο 'Ησίοδος τὸ πρῶτον οὐκ ὀνόμασεν, ἀλλ' ὅτι τὸ μετ' ἐκεῖνο ἀπ' ἄλλου προῆσθε δηλοῖ διὰ τοῦ "Ητοι μὲν πρώτιστα. Ὀρφεὺς δὲ πάντα τὰ πρὸ τοῦ Οὐρανοῦ καὶ μέχρι τῆς πρωτίστης αἰτίας ὀνόμασιν ἐδήλωσε... p. 64: Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν χρόνον καλεῖ ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ[34*].

[3] См.: *Lobeck* 524, fragm. VIII и IV; отрывок из этого стиха (Зевс как начало, середина и конец) приводится самим Платоном как παλαιὸς λόγος[35*] (Leg. IV 715d).

Дионис есть в сущности одно и то же божество в различных формах[1], то соединяющее в себе все, полноту божеского естества, то погруженное в материю, растерзанное на части, то вновь возвращающееся к своему первоначальному источнику — основная мистическая идея орфиков. Последняя, наиболее полная редакция орфической теогонии в связи с мистериями растерзанного Диониса-Загревса легко сблизила орфиков с египетской теософией — в александрийскую эпоху. Божество создает мир посредством имманации: оно сгущает в себе его зачаток, или зародыш, оставаясь внемирным и беспредельным; первый зачаток *(протогон)* мира есть *яйцо* или *червь*, многоголовый змий, вмещающий в себе семена всего сущего, рождающий все. Божественное в нем есть *Зевс*, который вследствие этого то отождествляется с ним, то поглощает в себя его целое, чтобы вновь родить из себя все. Мировой процесс есть, таким образом, процесс божественный: вечное, нестареющее божественное (Эон, Хронос) погружается в материю, вступает в сферу необходимости, совокупляется с Эвриномой или Адрастеей[2] — женственным началом, противолежащим ему. Результатом такого совокупления, или же непосредственной материализации божества, является змий Фанес, заключающий совокупность мифологических богов и всех вещей, разделяющихся в дальнейшем процессе.

Дионис-Загревс является нам лишь древнейшим, первоначальным развитием той же идеи; этот страдающий, растерзанный и воскресающий бог орфических мистерий есть плод сочетания Зевса-Змия, верховного бога, с Персефоной, богиней подземной мрачной бездны[3]; материализованный бог, он растерзывается Титанами, подосланными ревнивою Герой, и возрождается вновь во втором Дионисе силою Зевса, который поражает молнией Титанов и Геру; из пепла Титанов, пожравших Диониса, и крови Геры

---

[1] *Macrob.* Saturn.: Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος[36*]. Это свойство замечено еще Марсилием Фицинским (Comm. in Plat. Phaedr. X 1371): *«Orpheus non solum deos omnes in uno Jove collocat, sed etiam in quolibet deo saepe numina cuncta commemorat»*[37*]. См. также: *Lobeck* II, II, § 5.

[2] По Дамаскию, Адрастея двуполая (ἀρσενοθῆλυς), но *бестелесная* — очевидно, представление последующих веков, развившееся под влиянием философии (ср.: *Zeller* I 82); во всяком случае это материальная потенция, ограничивающая собою божество. Мы напомним платоновское определение об образовании мира — συνελθόντος νοῦ τε καὶ ἀνάγκης[38*]

[3] Зевс сочетался с Персефоной в образе змия.

возникают люди, имеющие в себе часть титанического и часть божественного естества Геры и Диониса[1]. Отсюда и для них возможность искупления, очищения и оживления, или *палингенесии,* о чем мы будем говорить ниже при рассмотрении греческих мистерий. Все эти воззрения развивались вместе с мистериями, с возраставшим сознанием греха и нечистоты человека, под влиянием пифагорейства и платонизма. Первоначальная идея Диониса[2] развилась в целый цикл представлений и понятий, и их мы находим во всей силе еще у христианских гностиков: мир есть материализованное, или совокупившееся с материей, божество — божество, страдающее и постепенно восстающее, восстановляющееся в первобытную цельность; оно осквернено своим соприкосновением с материей и нуждается в очищении. Тело есть темница, могила духа божественного. Отсюда потребность в очищении и искуплении самого божества, самого князя мира сего, древнего змия. Эти воззрения, конечно, развились не сразу, и мы можем указать на период около 1000 лет, в течение которого они дошли до редакции, сообщаемой Дамаскием. Но при ближайшем исследовании греческой религии и философии мы увидим коренную внутреннюю связь орфической мистики с сущностью эллинского язычества.

В учение орфиков вошло много умозрительных идей под влиянием пифагорейства, платонизма и других философий — идей, которые будут рассмотрены в своем месте. В свою очередь и орфики оказали значительное влияние на развитие религиозной морали (понятие вины, искупления) и религиозной мысли вообще. Драма Еврипида и Эсхила, точно так же как космогонии Ферекида, Эпименида, Эмпедокла и некоторых других мистиков, несомненно, отражает такое влияние. Теософское учение о мировом процессе и тот особый вид пантеизма, который мы охарактеризовали как *имманацию,* или самосгущение, божества, начинающуюся с Мирового яйца, породило учение о *макрокосме* и *микрокосме.* Мир есть божественное целое, точно так же как и мировой процесс; все части мира, все отдельные члены его отражают это целое, а тем более человек, в котором материальное начало сковывает, связывает частицу всеединого божества. Человек есть микрокосм,

---

[1] См.: *Lobeck* X, V, § 35, особенно 566.

[2] Мы проследим впоследствии различные разветвления этой идеи, говоря об элевсинских мистериях и о культе пифагорейцев. Учения многих философов также находятся в тесной связи с этими представлениями.

судьба которого определяется макрокосмом. Отсюда астрология, т. е. учение о соотношении между космическими движениями светил и жизнью отдельных людей, отсюда учение о симпатии вещей и человека, залегшей в основание орфической теургии, мантики, медицины, магии. Далее орфики развивают особую мистическую психологию, учение о душескитании, палингенесии, о загробном мире, к которому мы вернемся еще не раз.

Всеми этими теогоническими системами дело не ограничивается. Каждый местный культ имеет свои мифы, свои родословия отдельных богов, каждый поэт излагает их по-своему, причем с течением времени эти генеалогии все более и более освобождаются от исторических и натуралистических воспоминаний, все более предоставляются поэтическому произволу.

Под непосредственным влиянием теогонического стремления возникают и философские учения греков, которые стоят в непосредственной связи с религиозными космогониями. Все из воды — по Гомеру, из хаоса — по Гесиоду, из воздуха и ночи — по Эпимениду; все из воды — по Фалесу, из хаотического беспредельного — по Анаксимандру, из воздуха — по Анаксимену. Пифагорейцы настолько сливаются с орфиками, что все умозрительное учение последних сводится к пифагорейству — раннему и позднейшему. По учению Парменида, все образуется из активного начала *дня,* эфира, или света и *ночи,* пассивного материального начала, причем над этими противоположностями царствует Необходимость: она рождает Эрос, половое влечение, их совокупляющее, откуда возникают все прочие боги и вещи. И этот основной дуализм активного, образующего, мужественного божественного начала и начала пассивной женственной материальной потенции мы находим во всем умозрении греков, от древних теогоний и пифагорейцев до Аристотеля и платонизма. Эмпедокл указывает на две космогонические силы, находимые нами во всех теогониях,— Любовь (Афродиту) и Вражду (Эрис). С одной стороны, теогония движима Эротом, который совокупляет разделенных богов: все мифологические боги греков рождены из подобного сочетания мужественных и женственных, активных и пассивных начал; с другой стороны, Вражда, отцеубийство, обусловливает господство и самую действительность богов, некогда поглощенных

в своей стихийной основе. Вначале Любовь Эмпедокла заключает полноту вещей, собирая их в одно вселенское тело, блаженную, божественную сферу; затем Вражда растерзывает это тело, убийственная вражда вселяется в него и все его органы и чувства распадаются, чтобы вновь возвратиться в единство путем мирового процесса.

Мы не станем излагать здесь все философские учения греков; достаточно сказать, что каждое из них либо облекалось охотно в мифологическую форму, либо вообще допускало ее. Греческая философия в своем целом определялась, как мы увидим, основными началами древних теогоний, их натурализмом и дуализмом, языческим ограничением божества, их непосредственным антропоморфизмом.

Чтобы глубже понять и оценить значение этих начал, как объективных, положительных религиозных идей, оказавших столь мощное влияние на самые свободные и великие умы Греции, обратимся к анализу других явлений ее религии — живого культа, в котором все особенности совершенного, конкретного многобожия выступают еще яснее. Теогоническое умозрение пытается объяснить происхождение данных богов, объединить их в одно идеальное целое. Мы обыкновенно забываем, что мы знакомы с этими богами преимущественно по художественным, идеальным образам искусства и поэзии. Посмотрим, чем они были в действительности, в своем историческом существовании и развитии.

Б. БОГИ, ПОЛУБОГИ И ДУШИ

1. Боги в поместных культах

Совершенное развитие политеизма мы находим и в действительном культе греков. Разнобожие, пестрое и нестройное разнообразие местных культов; разнообразие в представлениях об одних и тех же богах, доходящее до полного раздвоения, раздробления первоначального божества; аналогии, постепенное сближение в культах различных божеств, кончающееся полным их слиянием; следы древних культов, соединяющихся с новыми, и соперничество однородных местных культов; многосложные влияния междуплеменных и международных сношений, раздоров и союзов; влияние восточных религий, влияние

философии, поэзии, искусства — все это делает из греческой религии нечто удивительно подвижное, пестрое и многосложное. Но и в этом сложном явлении мы можем указать на несколько простых и общих начал, имея в виду те общие результаты, к которым мы пришли при рассмотрении греческой теогонии: исконный натурализм, прогрессивный антропоморфизм, язычество, совершенное конечное развитие конкретного политеизма.

Греки представляют собою единственный в древности пример народа, достигшего величайшей культуры и просвещения при отсутствии общего государства, при сохранении исключительного племенного разделения. Но такое разделение, обособлявшее местные культы, никогда не могло заглушить сознания идеального единства. Греческий народ выступает в истории вместе с «Илиадой», которая ярко свидетельствует об энергии общегреческого национально-религиозного сознания. Оно жило в греках и впоследствии и, несмотря на их племенной сепаратизм, до конца скреплялось общегреческими интересами, как идеальными, так и материальными, их общим сопротивлением Востоку, исконному врагу эллинизма. Самое индивидуальное, независимое развитие племен и народов как нельзя более соответствовало общегреческому характеру, для осуществления которого требовалось все разнообразие племенных типов, этих героев греческой культуры. Пока греки были свободны, единство их было всегда только идеальным, осуществляясь в действительном множестве. Но нигде это единство не исчезало совершенно, ни одно племя при всем своем обособлении не могло вполне выродиться и одичать настолько, чтобы выйти из состава греческого народа, забыть общий язык и богов — при всем различии местных диалектов и местных культов [1].

И сознание этого единства не могло не развиваться вместе с культурой, которой суждено было стать общечеловеческой.

Впервые оно выражается в гомерическом эпосе: по отношению к местным преданиям и культам его мифология то же, что язык по отношению к местным наречиям, язык более богатый, гибкий, обработанный и прекрасный, чем каждое из этих грубых наречий, часто едва понятных соседним племенам. Идеальная религия греков до конца сохраняла такое эстетическое единство, осуществляя его

---

[1] Ср. *Herod.* VIII 144: τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι, ἤθεα τε ὁμότροπα [39*].

посредством [illegible]их общегреческих религиозных учреждений (каковы [illegible]иктионии), культов и празднеств, сосредоточенных вокруг некоторых общегреческих религиозных центров, как, например, Дельфийский храм или храм Зевса Олимпийского и пр. Но эта идеальная религия нисколько не упразднила местных культов; объединяя богов одного и того же типа, она обособляла, художественно индивидуализовала самый тип. Обе религии, местная — действительная и общегреческая — идеальная, взаимно предполагают друг друга: последняя осуществляет идеальное конкретное многобожие, первая дает этому многобожию позитивную основу, реальное содержание. Обе религии суть лишь две различные стороны одного и того же политеизма греков.

Ионийцы разрабатывали в нем преимущественно эстетическую, идеальную сторону. Менее одаренные, но более набожные племена эолийского и дорийского происхождения развивают реальную, демоническую сторону греческой религии — культ хтонических божеств и героев, столь чуждый древнеионийскому эпосу [1], мантику, идеи о загробном существовании; в дорийском культе Аполлона сказываются этические тенденции, относительная склонность к спиритуализму [2]. Наконец, фракийцы являются проводниками мистических культов (орфики, эвмолпиды).

Каждый местный культ был ограничен сравнительно небольшим или вовсе малым количеством богов, составлявших определенный цикл, причем эти местные боги наделялись атрибутами других богов, не входивших в состав данного культа. Подобные культы в своей исключительности действительно доходили даже до кажущегося однобожия — такое значение приобретает в них племенной бог. Остальные боги, внешние этим культам, признавались, но не чтились. «Я не боюсь богов этой (т. е. чужой) земли,— говорит вестник в «Данаидах» Эсхила,— не они меня вскормили, не на их корму я состарился» [3]. Обязателен был лишь культ политических богов, унаследованный от предков, установленный законами страны. Чтить других не возбранялось, но не участвовать в государственном культе значило разорвать общение с духовными устоями данного государства — измена и тяжкое оскорбление,

---

[1] Deneken в *Roscher* 2454—2458. *Wilamovitz*. Homerische Unters. 407.
[2] *O. Müller*. Dorier I 307.
[3] Suppl. 858—859.

за которые мстили и боги, и граждане. Самый доступ к местным культам часто возбранялся всякому иноплеменнику, а приобщение к ним было равносильно принятию подданства.

Боги враждебных племен враждуют между собою, и подобное представление, проникающее весь гомерический эпос, сохранилось надолго в самые культурные времена Греции[1], уцелело до конца язычества. Далее, каждый род и семья также имели своих частных богов, к культу которых каждый новый член должен был приобщаться. Многие из семейных и родовых культов возвысились до степени государственных и даже общегреческих, и, наоборот, иные местные, государственные спустились до степени частных, сделались принадлежностью эмигрировавших, переселившихся семей. Значение всех этих местных и частных культов имеет первостепенную важность; весь строй древнего общества, его семейного и гражданского права, утверждается и освящается ими, ими держится и живет[2]. Но вне этих охраняемых законами культов каждый мог с большей или меньшей свободой приносить жертвы другим богам, заимствовать со стороны всевозможные мифические вымыслы и философские теории. Вражда большинства философов против Гомера и Гесиода, против мифов вообще не есть еще вражда против государственного культа: грек не знал обязательных мифов. В известном смысле вся философия является на смену мифологии, но предполагает ее положительную религиозную основу, которую сама мифология имела лишь в действительных культах. Философы — такие же провозвестники идеальной религии, как древние рапсоды; Гомер и Гесиод в народных глазах — такие же «мудрые», как Фалес и Пифагор.

Не следует думать, подобно Мори (I 251), что местные культы отдельных богов ближе к монотеизму, чем общегреческая религия, как она является, например, у Гомера. Семейный культ какого-либо предка или бога — уже государственного, местный — уже общегреческого, но не монотеистичнее. Разнобожие и своебожие, спускающееся до фетишизма, есть существенное свойство политеизма. Моно-

---

[1] См., напр., слова Иолая у Еврипида (Heracl. V 347 и пр.): «Боги, сражающиеся за нас, не уступят ни в чем богам аргивян. Если за них стоит Гера, то Афина, Зевсова дочь, наша богиня; более храброе и доблестное божество есть верное ручательство успеха. Паллада не даст лишить себя победы».

[2] Я сошлюсь на известное сочинение Фюстеля де Куланжа (La cité antique).

теизм не заключается во внешнем однобожии какого-либо храма или культа, в исключительном поклонении какому-либо одному главному племенному богу или фетишу, но в поклонении Богу единому и вселенскому, исключающему не только бытие всех богов, но и самую их теогоническую возможность. Поэтому местные культы являются нам лишь более материальною стороною религии, более грубым и узкоязыческим типом того же многобожия, которое в столь прекрасных образах встает перед нами в общегреческой религии. Тем не менее изучение местных культов является необходимым для разумения этой последней, так как они развиваются в непрерывном взаимодействии с нею. Религия греков в ее идеальной классической форме общеизвестна, хотя она понимается в действительности очень немногими; местные культы, напротив того, гораздо понятнее в религиозном отношении, но они известны недостаточно и далеко не всем [1]. Они-то бросают всего более света на теогонический процесс: в существенной своей части он был закончен в момент вступления греков на историческое поприще; греки становятся греками лишь вместе с рождением своих богов, но последние фазисы их теогонического процесса совершаются еще на наших глазах в некоторых местных культах.

Мы ясно различаем в них двоякое явление общего свойства: с одной стороны — расширение сферы местного божества, постепенное присвоение им себе супруг, атрибутов, эпитетов и свойств других богов, что доходит иногда даже до явной узурпации царственных привилегий; с другой стороны — обособление эпитетов, имен и прозвищ одного и того же расширившегося, возвеличившегося божества и превращение их в отдельных и особых новых богов. Оба эти параллельные процесса в гораздо большем масштабе имели место в доисторический период; в исторической Греции оба они, естественно, ограничены. Приведем, однако, несколько поучительных примеров и того и другого явления.

В Аркадии *Пан* приобретает значение верховного божества; в Лампсаке — *Приап*, в Мегелаполе — *Борей*, в Аркадии сам Зевс называется *Аристеем* — имя, которое

---

[1] Значение местного элемента в греческой религии было впервые и глубже всех раскрыто в превосходных трудах Отфрида Мюллера, в его Geschichten hellenischer Stämme und Städte (особливо 2-й т., о дорянах) и в его Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. См. также: *H. D. Müller*. Op. cit.

в Вессалии принадлежало лесному божеству, аналогичному с Паном; в Феизое, одном из округов Аркадии, местная нимфа является главным божеством [1], в Эгине — Геката, в Феспиях — Эрот [2]. *Геракл* из героя стал олимпийским богом: как национальное божество дорян, он постепенно дошел до царственного достоинства и был сопричтен к Зевсу и Аполлону. Афина уже в «Илиаде» равна по чести Зевсу; Аполлон также становится рядом с ним. В мистериях Дионис является главным божеством, супругом и обладателем Деметры и Персефоны; у орфиков Геркулес, Пан сливаются с Зевсом.

Каждый город имел свою Владычицу, каждая земля была Матерью тому или другому племени или общине. И эти Матери и Владычицы принадлежат верховному местному богу как жены и наложницы. Поэтому, например, Зевс, утверждаясь повсеместно в своем царственном достоинстве, отбивает жен и дочерей у стольких богов и героев. Завладевая множеством местностей, принадлежавших другим князьям, он отнимает одну Деметру у Посейдона [3], другую — у Аида, третью — у Язиона, одну Геру — у Иксиона, другую — у Гефеста. В мифологии и культе жена есть всегда в известной степени «слава своего мужа», точно так же как религиозная община есть слава своего бога. И поэтому, вытесняя какого-либо бога в сознании его общины, новый бог, овладевающий его царством, становится господином его жены и дочерей.

Независимо от такого общего расширения сферы какого-либо бога, следы которого можно усмотреть в каждом древнем культе, мы видим часто, как местные божества захватывают в свою сферу существенные свойства и атрибуты других божеств [4], что нередко ведет к раздорам меж-

---

[1] *Nägelsbach* 97.

[2] *Paus.* II 30, 2; IX 27, 1.

[3] Как мы указывали, всякая богиня, лунная, водяная, небесная, может чрез посредство своего местного культа обратиться в Деметру (Мать-Землю). Так, беотийская Деметра-Европа есть, по-видимому, лунная богиня (*Gerhard,* § 408); черная аркадийская Деметра, принадлежавшая Посейдону в образе кобылы, есть Деметра-Эринния (санскр. Saraniu) — богиня-туча, как показал Кун (Zeitschr. f. vgl. Sprchf. I 536).

[4] Ср.: *Maury* II 7. Если случалось, что какой-либо бог или богиня заступали место более древнего божества, почитаемого в данной местности, то имя этого последнего вскоре превращалось в простой эпитет, который усвоялся новому богу (напр., Зевс-Аристей), и таким образом божество иноземного происхождения получало большинство атрибутов и свойств древнего местного божества. Такова, напр., Британматриса — богиня критских рыбаков, Бендис — фракийская лунная богиня и Каллисто — все впоследствии отождествленные с Артемидой.

ду богами. Так, Аполлон, сосредоточивший вокруг себя такое множество атрибутов, невольно вступает в спор с другими богами, которым они первоначально принадлежали; в Аркадии он спорит из-за скота с Гермесом; последний в свою очередь завладевает царством Аида — бога, которого во времена Павсания чтит только Элида. В Фокиде Аполлон и Геракл состязаются из-за дельфийского треножника. Сам Зевс, как мы видели, постепенно поглощая атрибуты других богов, подчиняя их всех себе и отнимая их жен, должен был выдержать упорную борьбу со всеми ими — борьбу за существование, память о которой сохраняют все древние мифы. Еще более наглядный пример являет нам Дионис, шествие которого всюду встречает упорное сопротивление, и Деметра, одна из главных богинь древнего пеласгического культа: она стирается в гомерическом эпосе, восстает в мистическом культе и объединяет в себе все атрибуты великих богинь-матерей, земные и лунные; то же случилось с Артемидой эфесской, с Реей-Кибелой и с целым рядом богов восточного происхождения, которые проникают в Грецию в ее исторические времена. Таким образом, местный культ, ограничиваясь сравнительно немногими богами, невольно переносил на них атрибуты других божеств, порождал свои местные генеалогии и мифы, часто отождествляя различных богов, что влекло к особенно значительным отклонениям на восточных окраинах Греции или в таких сравнительно диких местностях, как Аркадия или Фракия. Каждый бог в центре своего культа дальше отстоит от своего первоначального существа, более изменяет своему исконному характеру, чем в периферии этого культа, где значение его суживается в естественные границы.

Мы можем указать также и на обратный, столь же характерный, процесс самостоятельного обособления божественных эпитетов. Сам Зевс — божество, приобретшее верховную царственную власть над богами и все более и более подчинявшее их себе в течение исторического развития греков,— не мог противостоять языческим потребностям многобожия, не мог соединить нераздельно свои собственные имена и прозвища (ἐπονυμίαι). Часто эти имена обособлялись если не в особых богов, то в особые мифологические представления, которые залегали в основание отдельных, местных культов, иногда совершенно различных и даже враждебных между собою. Каждая страна выдава-

ла себя за родину Зевса[1], каждая сочеталась ему в лице какой-либо из своих дочерей. Зевс Олимпийский, Додонский (супругой которого является Дионея = Юнона), всевышний бог неба, древний бог пеласгов (Ζεὺς πελασγικός) — отличается от критского Зевса Астериоса, сына Кроноса и Реи[2]. Аркадский Зевс носит солнечные эпитеты Аполлона (Зевс Ликейский, Кларийский)[3] и также приближается к типу Кроноса. У карийцев он носит прозвище Стратиос, Лабрандеос: это бог войны, который изображается в виде меча; его храм был закрыт для всех иноплеменников, и мы не знаем в точности, был ли Лабрандей обособившимся аспектом, эпитетом Зевса или племенным богом карийцев, который лишь впоследствии был отождествлен с Зевсом в своем качестве *верховного* бога[4].

Ксенофонт, верный ученик Сократа, во время своего похода нередко приносил жертвы Зевсу-Спасителю (Anab. IV 8, 25), Зевсу-Царю (V 9, 22; VII 6, 44). Когда же он без всяких средств прибыл в Лампсак, то прорицатель Эвклид сообщил ему, что главный противник ему — Зевс Мейлихийский, причем оказалось, что *этому богу* он не приносил жертв со времени своего отъезда из Греции[5].

То же самое, и в гораздо большей степени, имеет место относительно других богов. Помимо тех различий, которые зависят исключительно от местных прозвищ, каждый бог естественно раздробляется на множество аспектов, или особенных индивидуальных типов,— соответственно своим отдельным функциям. Аполлон есть, как известно,

---

[1] *Paus.* IV 33, 1.

[2] См. ниже о его мистериях.

[3] Ср.: *Maury* I 58—61; мы уже говорили о человеческих жертвах, приносимых этому Зевсу.

[4] Храм Лабрандея был открыт только карийцам и сродным с ними мидийцам и лидийцам (*Herod.* I 1, 71). Происхождение карийцев до сих пор, в сущности, еще не установлено. Некоторые греческие медали[40*] говорят о Зевсе Арийесе, или Арес, и есть предания, подтверждающие эти прозвища, которые свидетельствуют о том, что в некоторых местных культах Зевс является в качестве бога войны (напр., Гераклея, Тарс, см.: *Preller* I 109; *Maury* III 142; *Paus.* V 14, 5). Трудно решить, есть ли этот Зевс первоначальный отец Арея, или Арей — первоначальная форма Зевса битв.

[5] ⟨*Xen.* Anab.⟩ VII 8, 4: ὁ δ' οὐκ ἔφη ἐξ ὅτου ἀπεδήμησε τεθυκέναι τούτῳ τῷ θεῷ. Зевс Мейлихийский на Востоке легко сливался с Молохом, Milk, Milchato, Milichus; см.: *Maury* III 237—238 и *Baethgen.* Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. 1888.

солнечный бог. Но солнце пастухов (Аполлон Номиос, Трагиос) отлично по своему значению и характеру от солнца земледельцев (таргелион), моряков (Аполлон Актеос, Дельфиниос) или жителей лесов (гилатес). Весеннее солнце отлично от летнего и зимнего, и в каждой местности всякое особое состояние или действие солнца имеет для населения свой особенный смысл и значение. Солнце дает плодородие земле ('А. σιτάλκας), и оно же иссушает ее, губит хлеб (ἐρυσίβιος) и растительность (Аполлон Амиклейский). Одни видят в нем гневного, жгучего бога смерти, огненных стрел и войны (боэдромион[41*]); другие — богацелителя, отвратителя зол, помощника и покровителя[1]. Солнце есть всевидящее божественное око — бог света и разума; и оно есть божество *космоса,* мирового порядка, распределяющее своим течением правильную смену времен года (ὡρομέδων), месяцев и дней[2]; по лицу его узнают время и погоду: Аполлон есть бог знамений, пророков, философов и поэтов. Словом, сколько лучей у солнца, сколько у него различных деятельностей и отношений к человеку, столько имен, столько божественных характеров у Аполлона. То же самое испытали на себе и другие боги. И по мере того как греки забывали их первоначальное стихийное значение, каждый из их специальных эпитетов, или характеров, обособлялся от других, образуя иногда особую ипостась. Так, например, когда Гермес перестал быть ветром,— исчезла внутренняя связь между олимпийским ангелом Зевса, пастушьим Гермесом Аркадии и хтоническим Гермесом Психопомпом[3]. В других случаях обособившийся эпитет бога становится *героем,* отличным от бога.

Мы не станем приводить здесь бесчисленных прозвищ остальных богов, хотя эти прозвища обыкновенно заключают под собою реальные различия, а иногда имеют более значения, чем самый субъект, которому они принадлежат. Каждый бог имел множество таких эпитетов, как в поместных культах (ἐπιχώρια), так и во всеобщем упо-

---

[1] Аполлон — от ἀπέλλω = ἀπείργω[42*] (*Preller* I 183; *Welcker* I 460). Аполлон ἀλεξίκακος, Προστάτης, 'Ακέσιος, ἰήτηρ νήσων[43*] (*Preller* I 212 и сл.).

[2] *Roscher* 423.

[3] См.: *Maury* I 270: «L'Hermès infernal semble même avoir de bonne heure constitué un dieu asser différent de l'Hermès céleste, et sur certains monuments, il en est tout à fait distingué»[44*]. См. выше, с. 69.

требления (τοσαί δὲ ἐς ἅπαντας γεγόνασιν ἐπικλήσεις αὐτῶ)[1].

И уже со времен Гомера эпитет постоянно заменяет самое название бога[2]. Если сам Ксенофонт принимал эпитеты Зевса за отдельных богов, если безграмотный христианский народ часто признает множество Владычиц-Богородиц (Казанскую, Владимирскую и пр.), то чего же мы можем ожидать от языческого темного люда? При таких условиях самое относительное единство представлений, установившееся в исторической мифологии греков помимо всякой догмы или жреческой касты, является нам удивительным свидетельством энергии общегреческого сознания.

Мифологический процесс многобожия продолжается таким образом и в исторические времена, являясь внутреннею жизнию греческой религии. Пока в богах есть жизненное начало, пока они живы в своем народе, каждый из них, утверждая себя в сознании своих поклонников, стремится расширить свою сферу и ревнует к другим богам; но так как каждый из этих богов ограничен, имеет свой естественный предел в других богах и в себе самом, то каждый из них, достигнув известного расширения, выделяет из себя некоторые из своих эпитетов, или атрибутов, которые образуют как бы ядро нового бога. Каждый бог возрастает, расширяется и дробится тем же языческим сознанием.

Как сказано, общегреческая религия заключала в известные границы этот мифологический процесс, точнее, она регулировала его, направляла его течение по определенному руслу. Эта всеобщая форма греческой религии была художественной, пластичной, что всего более способствовало фиксированию, обособлению канонических типов богов в идеально прекрасных образах. Сначала *эпос*, затем *пластика* установили классический канон мифологии. Поведанная рапсодами, изваянная из мрамора, она предстала воочию пред всеми в храмах, на площадях городов, спускаясь до семейного очага. Все искусство греков

---

[1] *Paus.* VII 21, 3. Gerhard перечисляет 230 эпитетов Зевса, 185 эпитетов Аполлона, 148 Артемиды и т. д. Многие из этих Зевсов, Артемид и Аполлонов суть действительно различные боги по происхождению и по характеру, как то сознавали сами древние; см.: *Lobeck* 1179. *Cic.* N. D. III 21.

[2] Напр., Ἀργυρότοξος, «сребролукий» (Аполлон)—Il. I 37, V 517, XXI 229, XXIV 56; Эриуний (Гермес)—XXIV 360, 440.

было изначала религиозным, теургическим; оно пало и разложилось, утратив этот священный характер.

Религиозное значение эпоса, лирики и даже драмы, развившейся из культа Диониса и героев, слишком известно, чтобы о нем распространяться. Но не менее важно значение и других искусств: музыка, открытая богами людям; священная гармония устрояет и очищает души [1], пластика и живопись воплощают богов, архитектура воздвигает им дома, те великие храмы, которые привлекали к себе богомольцев с лица всей Эллады. Нельзя не видеть, в какой степени представления греков объединялись тем, что мы называем *классицизмом* античного искусства, тем недосягаемым совершенством формы, которое исключает возможность всякого иного, более соответственного выражения идеи. Были кумиры, самое создание которых является событием в истории религии, как, например, Олимпийский Зевс Фидия, истинный Зевс, потрясавший Олимп манием бровей своих, о котором прежде слышали греки от Гомера, но которого впервые вся Греция увидала здесь, близ Элиса, среди великого и дивного храма. Здесь впервые Зевс стал одним и тем же классическим Зевсом во всех очах. От него веяло таким величием, таким присутствием божества, что сами римляне останавливались перед ним в священном трепете, чувствуя как бы откровение бога в одном созерцании его красоты [2]. Греки говорили, что Фидий видел богов и дал их видеть другим.

> Либо сам бог на землю сошел, являя божественный образ,
> Или ты сам взошел в небеса, о Фидий, и бога увидел [3].

Греческие ваятели, доселе никем не превзойденные, были воистину делателями богов, и трудно достаточно

---

[1] О теургическом значении музыки см. ниже в изложении пифагорейского учения. Мир есть гармонически устроенное целое, музыка есть изображение скрытой гармонии вещей, сама чистая гармония. Отсюда устрояющее, образующее действие музыки, ее этическое и воспитательное значение, признаваемое всеми древними. Самые музыкальные лады имеют каждый известную этическую силу, откуда изменение их, извращение возвышенной, нравственной *классической* музыки в чувственную и страстную представляет опасность не только для частных лиц, но и для государства. Ср.: *Plat.* R. P. 424c: οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίσων [45*] *Cic.* De leg. 2, 15, 38; *Plat.* Leg. 450 и *Arist.* Polit. VIII passim (5, 6 и 7).

[2] *Liv.* XLV 28 (Эмилий Павел, при виде этой статуи): «Jovem velut praesentem intuens, motus animo est» [46*] О красоте ее говорит Квинтилиан (XII 10, 9): «...(ejus) pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur» [47*]

[3] Стих Филиппа Фессалоникийского у Maury (II 47).

оценить их влияние на религиозное сознание. Всякая статуя, украшавшая храм,— будь то простая аллегория или изображение чем-либо прославившегося человека — делалась предметом культа. В статуе предмет религиозного поклонения материализировался, воплощался до осязаемости. Греческое многобожие предполагает конкретную осязательность богов и вместе одухотворяет все осязательное, поэтому оно вдохновило пластический гений, родило пластику и нашло в ней *одухотворенную осязательность* своих богов. Поэтому также мы находим в скульптуре, как и во всем искусстве греков, продолжение теогонического творчества древних рапсодов. В этом заключалось великое просветление и освобождение человеческого духа от ига богов. Искусство в собственном сознании греков имеет теогоническое значение и в силу этого возвысилось до своего совершенства, не имея ничего над собой.

Совершенное искусство повело и к совершенному антропоморфизму. Прошед через ряд низших ступеней, религиозное искусство греков впервые одолело страх перед богом и примирило с ним человека в свободном созерцании, впервые дерзнуло вообразить божество в совершенном человеческом образе, в чертах все более и более живых, человечных, конкретных и прекрасных. Боги становятся одухотворенною плотью, бессмертными людьми, люди — смертными богами, говорит Гераклит.

Совершенный антропоморфизм, посредствуемый искусством, развивается постепенно и прогрессивно в греческой религии; натуралистическое начало постепенно отступает на задний план, между тем как духовный демонический характер богов все более и более выдвигается вперед. Этот момент теогонического процесса совершается на наших глазах в исторические времена Греции: культ *героев, демонов* и *душ,* некогда неизвестный ионийскому миру, получает общее, широкое развитие.

2. Полубоги — герои и демоны

Культ героев [1] есть конечный результат религиозного антропоморфизма. Полубог-получеловек, сын бога и смертный, герой есть обыкновенно живой плод чувственного полового союза бога с человеком. Первоначальные герои не суть обожествленные люди, но такие же олице-

[1] О героях см. превосходное исследование Deneken'a в «Лексиконе» Рошера, 2441—2589.

творения сил природы, как и боги, только еще более конкретные, очеловеченные. Часто герой и бог изображают одну и ту же силу, явление, светило, причем между божественным и героическим мифом получаются весьма естественные аналогии и совпадения (точно так же как и между мифами богов, сродных между собою в каких-либо отношениях). Таким образом возникает как бы вторая мифология героев, параллельная мифологии богов, почти превосходящая эту последнюю своим богатством.

Героический миф, возникая из первоначального натуралистического представления, развивает его в смысле крайнего антропоморфизма и вместе с тем в силу того же антропоморфизма естественно усвояет себе множество исторических случайных черт из прошлого того племени, среди которого данный миф родился. Первоначальные герои происходят большею частью от старинных захудалых богов, от богов поместных культов, или, точнее, от обособившихся мифологических местных аспектов общегреческих божеств. Таков Иксион, прежний Гелиос эолийцев, Фаэтон, некогда Гелиос-Фаэтон, теперь — сын Гелиоса; таковы Ифигения, Диктина, аркадийская Каллисто — аспекты Артемиды, Аглаурос и Пандросос, обособившиеся эпитеты Афины [1]. Таков Персей, воздушный бог, испаряющийся от иссохшей земли (Даная), оплодотворенный золотым дождем, и Беллерофон, его коринфский двойник; оба эти героя, сражаясь в воздухе с чудовищами Медузой и Химерой, — повторяют собою ту же борьбу, которую Зевс вел с Титанами и Тифоном, Аполлон — с Пифоном, которую ведут все человечные боги с хтоническими змиями и чудовищами. Целый ряд героев является нам местными формами Посейдона, каковы Эгей, Эрехтей и Главк, бог разъяренных коней морских. Сам Зевс образовал из своих эпитетов нескольких героев, каковы Агамемнон, Трофоний, Амфиарай. Все эти герои проливают большой свет на судьбу древних культов. По мере объединения религиозных представлений наиболее своеобразные исключительные черты местных преданий по необходимости выделялись из божественного мифа, но тем самым образовывали из себя миф героя, сына бога. Божества одного народа или племени легко обращались в *полубогов*-героев для другого, соседнего народа: таковы, например, азиатские боги Адонис и Аттис, превращенные греками в про-

[1] Другие лунные героини: Ио (Аргос), Европа, Пасифая (Крит), Елена (Спарта).

стых смертных, Мидас, Анхиз и пр. Были герои, которые в иных местных культах сохранили свой первоначальный характер богов. Так, в одной лаконской местности Менелай и Елена были чтимы не как герои, но как боги[1]; в Спарте Агамемнон был почитаем как Зевс-Агамемнон[2]. Культ героев резко отличался от культа богов: соответственно двоякой природе героев, божеской и человеческой, он соединял в себе богослужебные обряды с обрядами тризны, поминок[3]. Поэтому наибольшую склонность к обращению в героев оказывали хтонические божества — боги загробного мира с Аидонеем во главе. Евбулей есть эпитет Аида и вместе элевсинский герой; Климен и Хтония, чтимые в Гермионе, также колеблются между божеским и героическим культом; Трофоний и Амфиарай суть явные формы хтонического Зевса-Трофония и Зевса-Амфиарая.

Таково происхождение героев от богов, героической легенды — от божественного мифа. Понятие бога естественно предшествует понятию полубога, которое является нам крайним результатом языческого богодробления. На деле у греков нет целого бога; все боги их суть лишь дроби божества, но именно поэтому понятие полубога и необходимо: можно сказать, что по мере выделения его из первоначальной безграничной идеи *божественного существа вообще* самые *боги* приобретают относительную цельность, фиксируются в цельные типы. Впоследствии мы увидим одну странную и до сих пор не вполне понятую особенность греческих богов, особенность всеобщую и первоначальную, которая составляет их мистическую *тайну:* эту особенность можно назвать *перемежающимся бессмертием*[4], периодическим характером их божественности. Как мы увидим, все греческие боги умирают и оживают, обновляются в течение мирового процесса, колеблются между периодом славы и периодом истощания. Критский Зевс, Гера, Деметра, Персефона, Аполлон, Эскулап, Аристей, Афродита, Дионис дают нам яркие примеры этой особенности. И если в исторический период большинство богов являются нам при поверхностном взгляде как бы изъятыми из мировой драмы смерти и возрождения,

---

[1] *Isocr.* 10, 63; *Paus.* III 15, 3; 19, 9; *O. Müller.* Dorier I 94, 6. Святилище Менелая в Ферапне было найдено и исследовано раскопками.

[2] См.: *Roscher* 2449, 16.

[3] Ib. 2501. Сюда относятся убийства рабов и пленных над могилой героя, встречаемые изредка, и более обычная резня лошадей.

[4] ἑτερήμερος ἀθανασία[48*] Диоскуров.

фиксированными в вечных неподвижных типах, то мы найдем в героях, связанных с ними неразрывно внутреннею связью, их *страдающие* аспекты, умирающие и возрождающиеся.

Отсюда ясно, что герой не есть только раздробленный захудалый бог: достаточно назвать хотя бы одного Геракла. Герой Солнца, державный сын и наследник Зевса, который осмелился оспаривать треножник у самого Аполлона, Геракл есть новая теогоническая сила, носитель новой религиозной идеи, предвестник *грядущего* богочеловечества. Лучший и благороднейший из сынов Зевса, он вместе с тем и злосчастнейший из сынов его [1]. Обремененный трудами от самой колыбели своей, в страстях и борьбе, он подвизается во славу отца своего и во избавление всего человеческого рода от темных и чудовищных сил. Он спускается в ад и побеждает врата смерти, связывает Кербера; он же освобождает мятежного Прометея, прикованного к Кавказу, и сам Зевс мирится с этим, дабы через такой подвиг слава милого сына шире разрослась по земле [2].

Так высоко теологическое значение героя. Но представлением страдающего божества еще не исчерпывается религиозная идея героев: каково бы ни было их настоящее происхождение, эта идея заключает в себе *возможное обожествление человека* — в языческом смысле, разумеется. Как Зевс, покорив свою титаническую природу, стал действительным, истинным богом греков, так и *некоторые люди* могут подвигом достичь бессмертия [3], апофсозы; а что сначала было возможно только некоторым, стало впоследствии прецедентом для всех — частью в мистериях, частью в культе усопших, который, как мы увидим, развился из культа героев.

Итак, в известном смысле герои выше богов, т. е. религиозная идея, которую они представляют собою, выше уровня предшествовавшей мифологии [4], но в народном

---

[1] См. слова Алкмены у Гесиода, fr. 95: ὦ τέκνον ἦ μάλα δή σε πονηρότατον καὶ ἄριστον Ζεὺς ἐτέκνωσε πατήρ [49*] Ср.: *Preller* II 263—264 и пр.

[2] *Hes.* Theog. 530:
ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη
πλεῖον ἔτ' ἢ τοπάροιθεν ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν
τοῦτον ἁρᾴζόμενος τίνα ἀριδείκετον υἱόν [50*].

[3] *Porph.* Ad Marc. VII. *Soph.* Philoct. 1419: ὅσους πονήσας καὶ διεξελθὼν πόνους ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον [51*]

[4] Эту мысль метко выражает Гегель: боги происходят от природных сил (Naturmacht, Титаны), герои же — от богов [52*]

культе эта идея привела отчасти к самому грубому человекопоклонству. Цикл натуралистических богов был исчерпан, каждый из таких богов имел уже по нескольку различных представителей местного или чужеземного происхождения, когда первые герои открыли путь беспредельному множеству новых человекообразных богов, удовлетворявших потребностям самого крайнего язычества.

Раз явились первые герои, не было причины ими ограничиться, раз понятие героя, полубога было установлено,—натуралистическое происхождение героев было забыто и явилось беспредельное множество героев *исторических,* божественных человеков. И так как герои искони носили характер местных божеств, то, весьма естественно, язычество, патриотизм и суеверие придавали их культу большое влияние и значение, иногда затмевавшее славу богов общегреческих. С каждым днем культ героев усиливался, легенды их обогащались, становились популярнее. Исторические или вымышленные предки родов и племен, основатели городов превращались в чтимых героев. Герои «Илиады», герои местных саг стали полубогами, получили алтари и святилища; изображения Геракла наполняют почти все храмы. Скоро всякая местность, всякое учреждение, всякое ремесло, профессия, корпорация имеют своего героя-патрона. Каждый из десяти демов афинских, установленных реформой Клисфена, чтит героя, имя которого он носит, причем впоследствии афиняне стали приносить жертвы и множеству других, по указанию дельфийского оракула—этого Ватикана греков. Ликург чтился в Лаконии, Мильтиад—в Херсонесе, Лизандр—в Самосе, точно так же как и целый ряд знаменитых мужей, полководцев, философов[1] и поэтов и даже попросту атлетов, победителей на играх Олимпийских, которые были сопричислены к лику богов. Были такие боги, как кулачный боец Клеомед (*Paus.* VI 9, 3), беглый раб Дримак, возбудивший бунт рабов в Хиосе, атлет Евфим, обожествленный заживо за то, что обе статуи его

---

[1] Подобно другим религиозным корпорациям (θίασοι), философские школы имели своих героев—в лице своих основателей-учителей. Культ Пифагора был весьма распространен в начале нашей эры; точно так же как и Платон, он был признан сыном Аполлона. Сократ и Платон в Академии, Аристотель и Теофраст—у перипатетиков, Эпикур—у своих последователей сподобились особого культа в специальных храмах (ἱερόν, μουσεῖον), где собирался «синод учеников» пред статуей блаженного учителя. *Roscher* 2534. В Лампсаке Анаксагор был чтим как герой (τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν, *Arist.* Rhet. 2, 23), Эмпедокл при жизни выдавал себя за божественное существо.

в один и тот же день поражены были молнией. И многих найдем мы таких, которые стали бессмертными за красоту и за всяческие иные добродетели (*Isocr.* X 60).

В последние века апофеоза обратилась в самое грубое человекопоклонство, которое эксплуатировалось властителями, царями или обманщиками всякого рода [1].

Культ героев тесно соединялся с родовым культом предков, который следует отличать от культа мертвых вообще. Было бы крайне ошибочно видеть в культе предков простой результат анимизма — спиритических суеверий: в культе предков отдельные души чтимы лишь в органической связи с тем *родом,* к которому они принадлежат. В силу этой связи они являются героями своего рода; и мало-помалу, в связи с развитием идеи о духе, усопшие приобщаются к лику богов, превращаются в героев [2]. Имена таких героев-покойников не всегда могли быть известны, и каждый грек мог оскорбить их память дурным словом или простым невниманием, за что целая страна могла быть постигнута гневною карою непризнанного героя. Всякое бедствие, частное или народное, приписывалось какому-либо упущению в культе, и один оракул мог открыть имя разгневанного бога. Отсюда культ «неведомых богов» — их жертвенники, находимые в некоторых городах [3] и селах, где этим богам без имени воздавалось довольно темное богопочитание [4].

Культ героев, как сказано, тесно связывается, а иногда и сливается с культом *демонов,* который вполне обнимает и поглощает в себе первый, будучи более общего характера. В «Илиаде» и «Одиссее» еще нет демонов в позднейшем смысле слова, но все божества, поскольку они являются роковыми божественными силами, могут носить такое название [5]. У Гесиода — демоны суть души людей золотого века: они населяют землю, где наблюдают добрые и злые дела людские, носятся над нею, всюду изливая свои дары [6]. В более поздние времена демоны становятся *полубогами,* посредствующими существами между людьми и богами [7]. Сначала они сохраняли значение хтониче-

---

[1] *Maury* I 557—560; *Nägelsbach* II 8; *Welcker* III 299—311.

[2] Культ усопших возник, таким образом, из культа героев.

[3] Например, в Олимпии, в Афинах. *Paus.* I 1, 4; V 14, 6.

[4] *Porph.* De abst. II 37.

[5] См.: *Maury* I 565—568.

[6] Ib. I 389; *Hes.* Op. etd. 121.

[7] Ἡμίθεοι, δεύτεροι θεοὶ[53*]. Полубоги могут иногда предстательствовать за людей пред богами (*Maury* I 564). О посредничестве демонов см.: *Plat.* Conv. 202—204.

ских, подземных божеств, богов прошедшего, чтимых по преимуществу в частных поместных культах (θεοὶ ἐντόπιοι, ἐπιχώριοι, ἐγχώριοι[54*]. То были добрые и злые духи (δαίμονες προτρόπαιοι и ἀποτρόπαιοι[55*]). По Пиндару (Pyth. III 109), уже каждый из людей имеет своего демона-хранителя — верование, весьма распространенное во времена Платона: эти демоны не оставляют вверенных им душ и по смерти, но ведут их сначала на суд и затем в определенное каждой из них место казни или блаженства[1]. В последние времена язычества эта вера в героев и демонов стала всеобщей и является нам последним результатом политеизма, крайним воплощением языческого *своебожия*.

Подобное развитие политеизма способствовало его вырождению. Вера в героев и демонов в связи с необычайным развитием антропоморфизма не могла не повлиять на изменение самых понятий о божестве. Боги все более и более отделялись от природы, от своего натуралистического источника. Из мировых стихийных сил они превратились сначала в человекообразных духов; впоследствии эти духи, управляющие миром, еще более от него отделились, ибо между богами и миром возникла целая цепь посредствующих служебных богов. Если первоначальное сознание находило божество непосредственно в стихийном явлении и поклонялось богу в явлении, то теперь совершилась абстракция, отделение богов от природы: природа материализовалась, стала более физической, боги — более внеприродными, метафизическими. Из стихийной силы божество стало индивидуальностью, духом, хотя такой дух еще обладает тонкой эфирной телесностью и лицом человеческим. Такое преобразование совершилось естественно в силу развития религиозного антропоморфизма, но и не без помощи философии, которая имеет большое влияние на религию последних веков язычества. В философии же необходимо возникает стремление обособить духовное, божественное — от материального, почему философы с ранних пор являются защитниками учения о демонах, в особенности со времен Сократа. Божество, отрешенное от материи, нуждается в посредствующих существах и силах, в полубогах; и самые боги, управляющие природой, но обособленные от нее, становятся разумными духовными силами, входят в иерархию духов, над которыми постепенно возвышается единый Зевс, царь и отец бо-

---

[1] ⟨*Plat.*⟩ Phaedo 107d.

гов[1]. В силу безграничного религиозного синкретизма последних веков язычества, в силу смешения всевозможных общественных и частных культов, мистерий и оргий боги и демоны невольно уравнялись; они различались только степенью в иерархии духов, причем такая иерархия устанавливалась совершенно произвольно в различных культах, местностях, системах. Таким образом, понятие божества постепенно изменилось: натурализм сменился теизмом, боги — демонами, подчиненными, служебными духами, посредствующими между миром и единым верховным Божеством. Конкретное единобожие, примиряющее единство Божества с множеством сил небесных, стало требованием, постулатом религиозного сознания греков.

3. Души

Переходя к религиозной психологии греков, мы находим у них троякое представление о загробном существовании: 1) острова блаженных, Элизиум героев-праотцев, лежащий за пределами небесного Океана,— *древнеарийское* представление, окрашивающее собою множество сказаний и мифов; 2) подземное жилище Аида, или царство теней, где томятся призрачной жизнью и добрые и злые,— представление, чуждое индоевропейцам и близко напоминающее *шеол* семитов, и 3) верование в палингенесию — представление о периодическом возрождении усопших, их возвращении к новой жизни,— как увидим, исконно греческая идея, таившаяся во множестве местных культов и развившаяся в мистериях и философии. Самое популярное и национальное из этих трех представлений было, однако, второе, несмотря на свой семитский отпечаток. Мы находим его уже в позднейших частях ионийского эпоса, хотя ионийцы, сжигавшие, а не хоронившие своих покойников, менее всего могли разработать идею об их *подземном* жилище. Но это представление об Аиде всего

---

[1] См. *Plat.* Conv. 202e: Καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ καὶ θνητοῦ... Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστι ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι... οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσι[56*].

более гармонировало с характером греческого миросозерцания, с греческими воззрениями на жизнь. Народ настоящего, жизнерадостный и боготворящий действительность, грек мало заботился о душе своей; в своем крайнем антропоморфизме он не понимал другой жизни, кроме человеческой. Загробное существование могло представляться ему только *тенью* действительности; усопший есть лишь пустая тень, безжизненный и бескровный призрак, подобный сновиденью [1]. От умершего остается один призрак, или видение (εἴδωλον), которое уносится в царство теней. Такое верование в тень, или двойник, переживающий человека, отнюдь не следует смешивать с верой в бессмертие духа, развившейся впоследствии и, по преданию, перенесенной из Египта. Человеческая личность есть у Гомера телесный человек, жизнь которого сосредоточивается в брюшной перепонке (φρήν); его *дух*, или психия (ψυχή), не есть еще душа, но попросту *дыхание жизни*, spiritus vitalis, особого рода ветер, или воздух (*нифу* у египтян, *прана* у индусов). Орфики, как и древнейшие философы греков, Анаксимен, Гераклит, Демокрит и др., думали, что человек вдыхает и выдыхает свою душу [2]. Тени усопших уносятся ветрами, вырывающими душу у человека (Гарпии и Гермес Психопомп), и ветры же представляются животворным дыханием (Гермес-Имброс, Эрос), одушевляющими силами (боги ветров — Тритопаторы) [3].

Самые тени живут в Аиде как сновидения, без крови и без разумного сознания; у Гомера — только Тиресий по особой милости Персефоны сохраняет разум (Od. X 493), а прочие тени приходят в память, лишь напившись крови. Жизнь и сознание зависят от крови, от органической телесности — мнение, надолго сохранившееся в философии и в религии. Последующий культ мистерий основывал свои загробные упования на кровном сродстве людей с богами: в жилах людей течет бессмертная кровь, мисты вкушают священную жертву богов, их пищу и питие.

Понятие о душе как о бессмертном разумном духе возникло гораздо позже, и оно-то, по преданию, было вынесе-

---

[1] ἀμενηνὰ κάρηνα, σκιαί, σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ [57*]. Тени до такой степени подобны сновиденью, что Психопомп Гермес есть вместе с тем и Онейропомп, бог, посылающий сны.

[2] См.: *Lobeck* II, XVII, § 2, относящиеся места.

[3] Ib. 744, 753 и пр. *Arist.* De an. 410b 25: τοῦτο πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος φησί γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων [58*]. У *Лобека* (760) πνοιαὶ ψυχοτρόφοι и αὖραι ζωογόνοι [59*]. См. приложение в конце книги.

но из Египта: во всяком случае оно развилось лишь вместе с философией и орфическими мистериями. Египтяне различали в человеке *видение,* или спектр[60*] (ka), двойник материального тела, остающийся после смерти, и *душу* (baï, bi), которая оживляет тело посредством *нифу,* или дыхания жизни (spiritus vitalis). В душе заключается новое начало — разумный дух (khu), который после смерти превращается в демона и влечет человека в царство загробного солнца — Озириса. Этот бог судит усопшего, обличаемого своей демонической совестью. Осужденный погружается в мрачное место мучений, терзаемый собственным демоном; праведный, пройдя чистилище мытарств, соединяется со своим духом, просветляется как солнце, сам становится Озирисом, вместе с которым он имеет воскреснуть. Мы не знаем, в какой мере подобные идеи могли повлиять на греков, во всяком случае до Платона мы не видим такого влияния. Учение о душепереселении, которое проникает в философию и религию со времен Пифагора и Ономакрита,— напротив того, совершенно отсутствует в египетских верованиях, вопреки ошибочному свидетельству Геродота[1]. Впрочем, прогресс понятий о духе объясним и помимо непосредственного заимствования египетских идей. Подобно всем народам, греки сначала ограничиваются одним двойником, или тенью умершего, чтобы затем признать в человеке бессмертную душу и дух, который сперва так же является демоном человека, как в указанном уже нами свидетельстве Платона: призрак обитает близ могилы усопшего, душа идет в загробный мир, влекомая духом. В философии александрийского периода подобные верования, естественно, оказали свое действие на психологию; у неоплатоников мы находим подробно развитое учение о целом ряде оболочек духа, субтильном духовном теле и т. д. Зачатки таких представлений можно найти у греков, как и везде, хотя восточное влияние не могло не способствовать его развитию. В культе усопших последние сливаются с демонами и героями, но в магических обрядах времен упадка мы часто встречаемся с простой некромантией или спиритизмом — вызы-

---

[1] II 123. Большинство ученых единогласно отвергают существование метемпсихозы у египтян. Бругш был вовлечен в очевидную ошибку, приняв за метемпсихозу способность праведных душ произвольно принимать ту или другую божественно-животную форму. Ср.: Масперо (Hist. ancienne. 1886, 37), также L. Schroeder (Pythagorae u. die Inder), Ленорман, Тиле, Лепаж Ренуф, V. von Strauss und Torney (D. altägypt. Götterglaube. 1889, 497), Chantepie de la Saussaye (I 293).

ванием теней. Египетские идеи о загробной жизни могли в известной степени отразиться на греческих представлениях чрез посредство мистерий Озириса и Изиды, распространившихся по всей Греции. Но из того обстоятельства, что греки считали метемпсихозу египетским верованием, мы видим, как мало они были знакомы со священными тайнами египтян.

Психология греков, равно как и учение их о загробной жизни, носит самый неопределенный характер. Вера в тень, или двойник, была общераспространенной; но вера в индивидуальную душу, и еще более в дух (νοῦς [61*]), была новым элементом, первоначально чуждым греческому миросозерцанию: можно сказать, что вера в палингенесию и душепереселение была ближе грекам, чем вера в вечную жизнь духа.— Вопросы, которые ставит Аристотель в своем трактате «О душе», суть вопросы общегреческой психологии: чувственна ли душа и отделима ли она от органического тела, то же ли душа и дух, и отделим ли дух от души? Существует ли индивидуальный дух, индивидуальное бессмертие, или же дух божествен и всеобщ? Все эти вопросы, как и многие другие, занимали греков, но их различные ответы носят всегда более или менее характер частных мнений. Одна только общая черта является нам во всех них — коренной антропоморфизм: душа неотделима от конкретной человеческой телесности: или она умирает вместе с телом, или же сохраняет особую тонкую оболочку, облекается в духовную телесность. Без чувств нет жизни, без органов нет чувств [1].

Вера в загробный суд и возмездие также довольно обща при неустановившихся, развивающихся представлениях. Сказочные рассказы «Одиссеи» не имеют догматического авторитета, и самые хтонические боги чрезвычайно неопределенны, постепенно сменяя друг друга. Безусловна только идея *закона*, всеобщей справедливости, которая в силу самой всеобщности своей не может ограничиваться земным, конечным существованием человека. Эта идея, довольно слабая вначале, развивается точно так же, как и религиозная потребность бессмертия, истинной божественной жизни.

---

[1] Напр., *Arist.* Met. IV и De an. I 2 и 5 и пр. Определение души самого Аристотеля (ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, ζωὴν ἔχοντος δυνάμει [62*]) может считаться совершенным выражением того же исконного греческого понятия.

В. БОГОСЛУЖЕНИЕ

Жертвоприношения, идолопочитание, мантика

Изложив содержание религиозных идей, заключавшихся в мифологических представлениях, перейдем к рассмотрению внешнего культа, богослужения греков. Мы видели, каковы боги; рассмотрим, каковы отношения богов и человеков.

Боги природны по происхождению, чувственны по существу; культ есть чувственное общение с ними. Чувственность богов антропоморфна; она есть высшее напряжение, экзальтация человеческой чувственности, ее апофеоза; все стихийное, животное, подчинено в ней человеческому, одухотворено и просветлено; поэтому и культ их носит художественный эстетический характер. Чувственное общение в высшем своем напряжении есть половое общение — и, как известно, греки признавали возможность такого общения с богами: всякий грек мог вести свой род от богов, каждая страна сочеталась ⟨с⟩ ним в лице избранных своих дочерей. Но за редкими исключениями, греческий культ не знает религиозной проституции Востока[63*]; стихийный титанический оргиазм был в принципе побежден и просветлен богами греков.

Общение людей с богами совершалось при посредстве жертвоприношений, поклонения священным изображениям богов и посредством всякого рода оракулов, чрез которых боги были вопрошаемы смертными и раскрывали им свою волю и совет. Впоследствии в греческом культе заняли важное место особые обряды очищений (καθαρμοί) и мистерии, о которых речь будет ниже.

В историческом своем развитии богослужение усложнялось все более и более, при всем консерватизме разнообразных местных культов. Мы уже видели, как значительно было его влияние на установку, развитие и строй религиозных представлений. Мы не станем также слишком распространяться о том эстетическом духе, который существенно проникает греческий культ. Все знают, что гимны в честь богов суть, как и мифы, создания народных поэтов, храмы и священные изображения — создания великих художников Греции; обряд сопровождался пением и музыкой, иногда мимической пляской, и самая драма — высшее проявление чувственности эстетической — возникла из особых процессий в честь Диониса, из преображенной, одухотворенной оргии. С течением времени количество религиозных празднеств возрастало вместе с многобо-

жием, под влиянием вкусов народных, особливо в богатых городах с праздною и жадною до зрелищ толпою, где, как в Афинах, государственные и частные богатства тратились на художественные сооружения, театр и литургии[64*] Кроме празднеств общегреческих, или государственных, были еще повсеместно сословные, племенные и родовые празднества в честь отдельных богов, героев и даже душ. Религиозные панегирии, процессии — соперничали друг с другом в самой безумной, разорительной роскоши и великолепии. Наконец, *религиозные игры* являлись самым крупным периодическим событием как в жизни Греции, так и в жизни отдельных ее народов [1]. Олимпиадами Греция вела свое летосчисление: каждое четырехлетие она посылала в Олимпию цвет всех лучших сил своих, физических и духовных, на мирное состязание в честь и славу великих богов. Олимпийские игры были высшим проявлением общегреческой культуры и вместе величайшим эстетическим и религиозным праздником, на котором весь народ эллинский в лице лучших людей своих являл себя богам в приятное зрелище, играя и состязаясь перед ними. Эти празднества были вместе и величайшим эстетическим проявлением народного самосознания, ибо в них греческий народ ходил смотреть себя самого и любоваться собою. На время Олимпийских игр всякое племенное междоусобие прекращалось и священное перемирие провозглашалось особыми герольдами. Статуи победителей украшали храмы богов, и некоторые из них сподобились культа; ибо чем стала святость для новых народов, тем была для грека сила и красота — дарования человека.

Отдельные элементы греческого культа суть жертвоприношения, идолы, оракулы.

1. Жертва есть существенная часть всякого культа, хотя идея ее получает различное развитие в различных религиях. Первоначально жертвоприношение греков есть торг с богами, кормление богов: жертва есть дар, которым закупают бога, ожидая от него какой-либо услуги (ἀμοιβὴ τῆς θυσίας), или откупаются от бога, умилостивляют его гнев [2]. Каждый грек — в крепостной зависимости от мест-

---

[1] Все игры древних имели религиозное происхождение; см. у Тертуллиана (De spectaculis 365): «Idolatria omnium ludorum mater est — quod enim spectaculum sine idolo, quis ludus sine sacrificio»[65*]. Кроме Олимпийских игр особое значение имели Пифийские, Немейские, Истмийские.

[2] Il. IX 497: λιστοὶ δὲ (στρεπτοὶ) τε καὶ θεοὶ αὐτοί, καὶ τούς μὲν θυσίαισι καὶ εὐχωλαῖς ἀγαναίσιν λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ[66*].

ных богов и платит им свой оброк. Сначала так было отчасти повсюду. Затем жертвоприношение становится вообще путем к богам, заключая в себе реальное мистическое отношение между богами и людьми. Хотел ли человек молиться, хотел ли он, чтоб молитва его была услышана, он должен был сперва вступить в мистическое соотношение с божеством посредством жертвы, он молился и сообщался с ним, пока жертвенное пламя ее пожирало. Боги не слушают того, кто не приносит им жертв, не завязывает с ними такого духовно-чувственного сношения; напротив того, они внимают человеку как во время жертвоприношения, так и после него, когда он связал себя с ними посредством жертвы, когда уже заложен базис таких отношений. Обеты будущих жертв, как и напоминание прошедших, являются также возможным условием молитвы, но во всяком случае только действительная *жертва,* все равно, будущая, настоящая или прошедшая, есть условие, базис богочеловеческого общения[1] — идея, которую мы находим во всех религиях, не исключая ни еврейства, ни христианства, упразднившего все несовершенные подготовительные жертвы евреев одною совершенною, Богочеловеческою жертвою, единожды навсегда принесенною, и к которой приобщаются все грядущие поколения. Весь языческий, дохристианский мир как бы ищет такой совершенной жертвы[2].

Таким образом идея жертвы переживает политеизм и в своем развитии возвышается над ним, упраздняет его. В древнейших теогониях и космогониях мы часто встречаем идею божественной жертвы в непосредственной связи с идеей мироздания. Мы не находим у греков такого развития этих идей, как в Индии или парсизме; тем не менее общеобязательное содержание греческой религии заключалось во внешнем, освященном преданием и законами культе семейных, родовых и государственных богов, а сущность этого культа — в жертвоприношении. Поэтому

---

[1] Ср.: *Nägelsbach* V 13, 14, 15.

[2] В Индии жертва есть сначала также торг с богами, затем — путь, через который молитвы восходят к богам, а боги нисходят к людям. По мере развития многобожия и жертвенного ритуала весь интерес религиозной мысли направился на искание совершенной жертвы, совершенного пути к божеству, и вся индийская философия возникла из такого искания. Самые боги достигают божества жертвенным путем, жертвенный огонь становится верховным богом, сыном неба (Агни) и сыном человеческим, сходящим с небес и восходящим на небеса, а бог молитвы Брахманаспати — единым сверхмифологическим божеством, в которое погружается подвижник, прошедший жертвенный путь.

мы видим, что философы различных времен Греции, имевшие о богах совершенно своеобразные понятия, отличные от народных, философы, с бóльшим или меньшим основанием обвиняемые в безбожии,— добросовестно приносят жертвы богам по законам своей страны (νόμῳ πόλεως); и это не из страха, а с верою в то, что они посредством издревле установленного жертвенного пути вступают в положительное и конкретное сношение с божественными метафизическими силами.

Среди разнообразных жертвоприношений (умилостивительных, благодарственных, просительных и пр.) греков мы находим тот же троякий вид жертв, который установлен в жертвенном законе Моисея [1]. Жертва *всесожжения* была, вероятно, самой древней, первоначальной; она всецело сожигалась, вся восходила к божеству, которое питалось ею невидимым образом. Как у древних арийцев — огонь служил здесь посредником, пресуществляя жертву в курение приятное, в пищу богам [2]. Впоследствии этот ритуал сохранялся в очистительных обрядах, особливо в Афинах, в культе Зевса Мейлихийского [3]. Греция, как и Индия, знала божество жертвенного пламени — Гестию, Весту. Во многих храмах горели неугасаемые огни этой богини со времен пеластических. В некоторых из них такие очаги символизировали союз культов и племен; так, в Дельфах теплился неугасимый огонь за весь греческий народ [4]. Кроме этих огней, которым обыкновенно приписывалось божественное происхождение, жертвенное пламя зажигалось при самом жертвоприношении. Оно являлось как бы душой его, и потому по природе, цвету и направлению этого пламени жрецы судили об угодности жертвы богам; в Лаконии, Аполлонии, Эпире развился даже способ священного гаданья по жертвенному пламени [5].

Вторым видом жертвоприношения, соответствующим мирной жертве евреев, была жертва, в которой сжигалась лишь часть приносимого животного; остальная служила священной трапезой. Сжигались по преимуществу кости, жирные части бедра и внутренности (по которым также стали гадать впоследствии) [6]. Кроме того, греки творили

---

[1] См. об этом «Историю и будущность Теократии» В. С. Соловьева.

[2] Всесожжение — ὁλοκαύτωμα, ὁλοκαυτεῖν ἱερεῖον; см.: *Maury* II 84, 85; *Hieron.* Ad Ezechiel I 45.

[3] *Xen.* Anab. VII 6, 5—6; ср. выше, стр. ⟨89⟩.

[4] κοινὴ ἑστία [67*], см.: *Maury* II 120.

[5] Ib. II 444—446, пиромантия.

[6] ἱεροσκοπία, *Nägelsbach* IV 8.

священные возлияния богам и, пролив несколько капель вина перед ними, выпивали остальное за трапезой [1]. Когда жертва перестала быть простым кормлением богов и явилась преимущественно путем общения с ними, значение трапезы (ἱερὸν δεῖπνον) увеличилось: невидимая эссенция съедаемой пищи поглощалась богом, священная трапеза стала приобщением к божественному. Отсюда объясняется отвращение иудеев и христиан от идоложертвенного мяса и настойчивое требование их гонителей вкусить этого мяса и чаши богов — приобщиться к культу.

Жертвы *крови* были преимущественно жертвами искупления от адских сил, хотя пролитие крови на алтарь входило в состав и других жертв. Кровь жертвы заменяет кровь жертвующего при заклятии адских духов. Этот последний вид жертвоприношений отличается наибольшею грубостью, наиболее суеверным, магическим характером; он не имеет высокого нравственного характера искупительных жертв еврейства, ибо самая потребность искупления была у греков не всеобщим, а частным явлением. Та или другая личность, в силу особого преступления, болезни или просто страха, нуждалась в ограждении себя от злого духа. Распространенная вера в вампиризм адских духов и вера в психические свойства крови обусловливали эти суеверные очистительные обряды, которые все более и более распространялись с течением времени.

Кроме этих видов жертв было и множество других, носивших более частный и специальный характер в зависимости от свойств и особенностей различных богов. Так, морским богам иногда бросали жертвы в море, подземным — зарывали в землю; начатки плодов и жатвы приносились соответственным богам; иных богов кормили кутьей и пирогами — как демонов и покойников. Возлияния творились водой, вином, елеем и молоком, которым особенно любили освежать тени усопших [2]. При жертвоприношениях курился фимиам и ладан, а в последнюю эпоху ставились и восковые свечки идолам [3].

В древнейших культах и мифах уцелели многочисленные следы человеческих жертвоприношений, смягченных

---

[1] Перед каждой молитвой совершалось обыкновенно возлияние хотя бы нескольких капель.

[2] *Maury* I 316: ἐναγισμός: «...cette libation n'est pour ces âmes qu'un adoucissement, un moyen de rafraichissement et non un rite d'adoration qui ne fut pratiqué qu'à une époque posterieure»[68*]; ср.: *Joh Lydus.* De mens. IV 26.

[3] *Maury* II 116; *Amm. Marcell.* XXII 14.

или замененных впоследствии, но распространенных повсеместно в доисторические времена. Многие формы смертной казни, обычные в древности, суть, может быть, лишь пережившие остатки таких жертвоприношений, где пленных или рабов жгли на алтарях, бросали морскому богу, вешали и распинали на священных деревьях. Отсюда многие обряды, обставляющие казнь преступника, и суеверия, повсеместно связанные с его трупом. Общераспространенное представление об очистительном характере казни, смывающей вину не только с казнимой жертвы, но и с целого рода или племени, играло и в Греции видную роль и обусловливало в некоторых случаях религиозные казни[1]. Но мало-помалу боги-людоеды погружаются в Тартар. Человечные боги греков протестуют против *волчьего* культа Ликаона, они спасают свои жертвы (как Зевс — Фрикса, Артемида — Ифигению), свергают в Аид древних поборников религиозного каннибализма. Самая идея *замены* жертвующего жертвой, столь глубоко религиозная на Востоке, развита чрезвычайно слабо, как и потребность искупления. Греческая жертва есть по преимуществу мирное общение, сотрапезование с богами, ибо грек живет с ними дружно, в ладу и нуждается в примирении лишь в исключительных случаях, в минуту грозной опасности, панического страха. При обыкновенных обстоятельствах — скорее боги угощали людей, принимали себе лишь несъедобные части; возлияние совершалось перед каждой трапезой, идея мирного общения с богами возобладала настолько, что всякое занятие, действие или даже наслаждение, испытываемое с призыванием соответственного бога, являлось некоторым видом жертвы (как, напр., сложение стихов было жертвою Музам и Аполлону). Ибо во всяком действии или состоянии человек вступал в сферу мощи какого-либо бога и постольку, в силу тех внутренних связей, которые соединяли его с богами, мог вступать с ним в религиозное общение.

Такое общение завязывалось столь легко, боги были столь человечны и близки к людям, что *жреческое сословие* является ненужным: идея *священства* как богочеловеческого органа, особо освященного свыше, идея, столь неразрывно связанная с мистическим понятием жертвы, со-

---

[1] Напр., φαρμακοί Аполлона: два преступника, которых ионийцы свергали в море в майский праздник своего бога, казнь, замененная впоследствии ссылкой. См. обо всем этом: *G. Görres.* Studien zur Gr. Mythologie. 1889. I Lykaon. О каннибализме в Древней Греции существует русское исследование Воеводского.

вершенно отсутствует у греков. Разделение между клиром и мирянами не существует там, где боги живут в миру. Подобное отделение духовенства зарождается в некоторых замкнутых мистических культах[1]. Во всех остальных мы встречаем жрецов как особых блюстителей культа — служителей храма. Всякий древний культ является консервативным началом в государстве, но все они усложняются наслоениями веков. Приверженный по преимуществу к внешней стороне культа, грек во всех жертвах обращает главное внимание на строгое исполнение установленных формальностей, малейшее нарушение которых могло лишить жертву мистического значения, осквернить ее или, еще хуже, оскорбить, разгневать божество неправильным образом действий[2]. Усилия правителей и ревнителей древнего благочестия всегда боролись с нововведениями, сопряженными с развитием многобожия, с роскошью, которая проникла и в эту область. Государство держится отеческим преданием, законы — богами, и благочестие состоит в том, чтобы «знать законное относительно богов» (*Xen.* Mem. IV 6, 4), законы культа. Для этого были потребны специальные, сведущие жрецы, особливо в государственных культах и больших храмах, которые иногда обладали целыми штатами служителей.

2. Исключительная приверженность греков к внешней стороне культа стоит в тесной связи с другой особенностью этого культа, с ***идолопоклонством,*** которое получило здесь совершенно своеобразный характер. Греческие идолы были языческими *иконами,* и можно сказать, что принцип иконопочитания был сохранен навсегда, внесен в церковь именно греко-римским миром, заключая в себе глубокую идею, согласную с христианством[3]. Мы напомним, что грубый фетишизм, непосредственно обожествляющий изображение, есть суеверие, вырастающее на всякой религиозной почве в момент ее истощения или разложения. В «Илиаде» и «Одиссее» (как и в Ведах) нет следов того грубого идолопоклонства, которое так усиливается в позднейшие времена; даже в цветущий период греческой культуры оно все-таки не достигает тех размеров, которые

---

[1] Таково, напр., наследственное священство у дворян, оказавшее несомненное влияние на религию племени.

[2] См. *Lobeck* II, VIII, § 3, общий принцип: κατὰ τὰ πάτρια ποιεῖσθαι τὰς θυσίας и ἐν τοῖς καθήκουσι или ὡς κε πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ'ἀρχαῖος ἄριστος[69*] — слова Гесиода (*Porph.* De abst. 1, 18).

[3] Замечательно, что первые иконы Христа, пророков и святых украшали божницы язычников, см.: *Usener.* Religionsgesch. Unters. 1889, 30.

характеризуют период упадка, где вера стала суеверием, боги — демонами и культ — магией. Конечно, идолы были предметами почитания и считались священными; но греки поклонялись не камням и не самым изображениям, а предполагали между ними и божеством известное мистическое соотношение. Наиболее суеверные думали, что божество иногда вселяется в свое изображение. Но во всяком случае все признавали, что поклонение, воздаваемое изображению, относится к изображаемому [1]. Седьмой Вселенский собор признал точно то же и определил, что идолопоклонство осуждается не за изображение вообще, а за изображение ложных богов; он указал далее связь иконопочитания с таинством Боговоплощения, т. е. с истинным *антропоморфизмом* христианства. Принцип воплотимости, чувственной вообразимости сверхчувственного и божественного, идеального, духовного был и вселенской религией признан за истинный религиозный принцип. Божественное свято и в своем образе, отражении, если только оно вообще изобразимо. Антропоморфизм греков признал человечность божественных образов, а потому и вообразимость божественного в человеческом образе. Все искусство служит чувственному воплощению идеала; греческое искусство служило воплощению богов, обоготворяя образ человека, одухотворяя его телесность. Кумиры Фидия одним видом своим вселяли благоговейный трепет, от них веяло как бы непосредственным присутствием божества [2]. Вера в чудотворную красоту или силу идолов, мистически и реально воображающих в себе лик божества, его индивидуальный, конкретный характер, не имеет еще сама в себе ничего грубого; божественное — божественно и в своем явлении, осуществленном вдохновенным творчеством художника. Застывшее видение, фиксированная теофания — видимый образ бога, осененный внутреннею силой, становится проводником божественных действий, особливо в момент жертвоприношения, когда в жертвенном пламени разверзается путь, соединяющий земное с божественным.

Бесспорно, идолопочитание часто вырождается в грубое идолопоклонство, в магический фетишизм. Идолам приносили дары, покрывали их золотыми ризами и драгоценными камнями, обвешивали разными изображениями ex voto [70*], зацеловывали настолько, что стирали самое

---

[1] Ср.: *Maury* II 48.
[2] *Quint.* XII 10, 9; *Liv.* LXV 28.

изображение; их носили процессиями, купали, кормили, окуривали, словом, проделывали с ними ряд суеверных обрядов, над которыми глумились просвещенные греки. Вера всюду творит чудеса, и всюду есть организации, восприимчивые к таким чудесам, всюду есть алчные жрецы, эксплуатирующие народное суеверие. Поэтому, естественно, мы находим в Греции целый ряд чудотворных идолов, идолов «явленных», приплывших по воде или упавших с неба, идолов мироточивых, слезоточивых, кровоточивых и т. д.; пред иными огонь зажигался сам собою, иные двигались, издавали звуки. Были и другие священные чтимые предметы, сохранявшиеся в храмах, один вид которых действовал чудотворно, исцеляя различные болезни. Таковы были разнообразные следы и вещи, принадлежавшие богам, и мощи героев, из-за обладания которыми города нередко спорили между собою [1].

Все эти злоупотребления осмеивались философами и комиками — и по праву. Но в основании их лежала весьма конкретная и глубокая идея антропоморфизма, иногда понимаемого слишком грубо. Вера в существенную вообразимость божеского в человеческом, составлявшая силу греческого искусства, составляет и силу греческой философии, смело направлявшейся на познание метафизического, абсолютно-идеального и не полагавшей изначала непроходимой границы между человеческим, природным и — божественным, метафизическим. Сначала философия не различала достаточно между этими началами; затем, отделивши их, она продолжала смотреть на божество как на начало формы, образующей и просвещающей чувственную природу. Постольку, следовательно, и весь эстетический характер греческого богослужения имел глубокое влияние на склад религиозно-метафизических понятий, возбуждая мысль о постоянном проявлении божества в эстетической теофании культа.

3. Другой стороной богочеловеческих отношений у греков является ***мантика,*** т. е. всякого рода оракулы или

---

[1] О всех этих идолах и предметах поклонения см. поучительные страницы: *Maury* II 48—57, также *Lobeck,* passim, напр., 51, 1. Из мощей интересна ключица Пелопса, чудесно найденная в море и сохранявшаяся в золотом хранилище в храме Зевса Олимпийского; эта кость славилась своими исцелениями и предотвратила эпидемию. В других местах показывали голову Орфея, волосы Медузы, хламиду Одиссея, зуб вепря Калидонского, яйца Леды и пр. и пр. Павсаний утверждает, что «херонейцы более всех богов почитают скипетр, который Гефест, по словам Гомера, сделал Зевсу» (IX 40, 6).

способы религиозных гаданий, в которых божество вопрошалось человеком и отвечало ему, открывая ему свою волю и будущую судьбу его. Редко такие беседы с богами велись непосредственно — во всяком случае для таких непосредственных богоявлений не могло быть особо установленных учреждений; были храмы, в которых греки ложились спать, чтобы видеть пророческие сновидения, подготовляя себя к тому жертвами, постом и очищениями; были подземелья при некоторых святилищах, откуда выделялись особые удушливые испарения, которые производили галлюцинации (каков, напр., знаменитый грот Трофония). Но наиболее употребительным способом было вопрошение оракулов, или мантика в тесном смысле, религиозные гадания по внутренностям жертв, по их дыму и пламени, по шуму священных деревьев, по полету птиц, по сновидениям, по случайным встречам с животными и с людьми и пр., причем все эти способы ставились в известную зависимость от предшествовавших жертвоприношений [1].

В основании этого верования лежит тот же натуралистический антропоморфизм. Боги являются человекообразными разумными силами, которые проявляют или указывают свою волю известным чувственным способом, посредством известных знаков и знамений. Природа роковым образом проникнута демоническими силами, управляющими ею. Люди, животные, растения, стихии, все вещи изнутри водятся этими силами, которые могут являться в них произвольно. В оракулах и пифиях мы особенно наглядно можем уяснить себе этот характер дивинации, в которой разум богов осуществляется и проявляется роковым и бессознательным, инстинктивным образом. Пифия есть слепое орудие, медиум демонической силы. В тех случаях — быть может, не столь редких, — где не было сознательного обмана, мы имеем в лице пифий или тех семей, где дар прозорливости передавался наследственно, ряд субъектов с патологической, истерической организацией, часто искусственно развиваемой, — субъектов, подверженных гипнотическим и экстатическим состояниям. Их ответы, иногда поразительные по своей прозорливости и особенно замечательные в тех случаях, когда вопросы были предлагаемы замечательными людьми, определялись

---

[1] См. подробное исследование *Maury* II, ch. XIII. De la divination et des devins dans la Grèce. Les oracles. Leur constitution et leur influence morale et politique, 431—541.

частью бессознательным мысленным внушением со стороны вопрошавшего (являвшегося в таком случае как бы магнетическим *индуктором* пифии), частью же самостоятельной религиозной экзальтацией, вдохновением особого рода, безличным и пассивным [1]. Так, дельфийский оракул, окруженный всеобщим благоговением, был истинным национальным органом позитивного откровения эллинского религиозного сознания, которое чрез его посредство канонизировало новых богов и героев, утверждало новые культы, давало свой совет и решение в важнейших случаях государственной и частной жизни греков. В силу всеобщего сосредоточения национальной веры, в силу вековых традиций, дельфийское святилище было проникнуто *идеей,* духом Аполлона, его пифия — одержима этим духом, национальным богом эллинов. Этой мистической стороны греческих оракулов нельзя отрицать, хотя и не следует преувеличивать: не забудем, что редакция изречений пифии сообщалась жрецами в стихотворной, но темной и весьма общей форме, часто допускавшей возможность противоположных толкований.

В языческой мантике самый разум в высшем своем напряжении — разум богов, божественное в разуме, представляется как бы сверхличною роковою и бессознательною силой. У Гомера сам Зевс прибегает к мантике, взвешивая жребий Гектора и Ахилла; у Эсхила он хочет узнать судьбу свою от Прометея, у Гесиода — осужден погибнуть от разумного чада сверхмифологической мудрости. Сам светлый Феб-Аполлон, бог прорицания, сын темной Латоны (Ночи), есть только *пророк* (Διὸς προφήτης [71*]); не он определяет судьбу, он только познает и сообщает ее, подчиняясь ей. Впоследствии мы можем легко проследить развитие понятия всеобщей разумности: сначала отвлеченное, потом все более и более конкретное, это понятие всеобщего разума вытесняет понятие рока, хотя по мере выделения из религии этой истинной метафизической идеи мрак суеверия еще более сгустился, вера в мантику и гадание развилась и усилилась вместе с магией, некромантией и верой в частные демонические божества.

---

[1] Таков, например, мог быть ответ дельфийской жрицы восторженному ученику Сократа Херефону: она отвечала ему, что Сократ — мудрейший из смертных,— ответ, согласный как с личным убеждением Херефона, так и с характером дельфийской идеи, дельфийского духа. Таков же и целый ряд ответов, поощрявших патриотическую энергию великих людей Греции.

Г. МИСТЕРИИ

1. Происхождение мистерий

По мере развития греческой религии боги все более и более очеловечиваются и приближаются к демонам, забывая свое натуралистическое происхождение. Реакцией против такого движения служат *мистерии,* оргиастический культ производящих сил природы. С одной стороны, такой культ является нам реакционным в силу своего натурализма: новым греческим богам он противополагает их древнейшие натуралистические формы в различных местных культах, как, напр., великую Матерь-Землю (в ее различных формах Деметры (Γῆ μήτηρ), Реи, Кибелы) или критского солнечного Зевса-Кроноса, приближающегося к восточным типам, или еще Диониса-Загревса — оба бога умирающие и возрождающиеся. Такой характер этих богов и богинь естественно сблизил их с восточными культами Изиды и Озириса, Адониса и Астарты — великих богинь-матерей и богов жизни природной, периодически умирающей и воскресающей, обновляющейся в годовом процессе. Эти восточные культы также легко проникают в Грецию и мало-помалу смешиваются с греческими[1]. Но уже из этого видно, что мистерии не ограничиваются простою реакцией; их натурализм не есть простое обоготворение частных стихийных сил или явлений. Даже там, где мистерии возникли из первоначальных местных и частных культов,— натурализм их обобщается: как указывает нам их внутреннее сродство с мистериями Востока, они заключают в себе культ *общеязыческих начал* и постольку самих теогонических сил, в чем нам предстоит убедиться. Мистерии являются нам новою стороною греческой религии, но не следует видеть в них внутреннего раздвоения этой религии; внешний культ и мистерии взаимно предполагают друг друга. Вместе с развитием внешнего язычества развилась и внутренняя сторона его: язычество никогда не могло отрешиться от своей натуралистической основы как от позитивного содержания своего; но вместе с тем это внутреннее позитивное содержание, эта теогоническая основа, или Матерь, *природа* богов, могла быть

---

[1] Так, Адониды проникают в Грецию приблизительно около VI в.; эти празднества совершаются в Афинах публично во времена Никия и Аристофана (*Maury* III 224); египетские мистерии также проникают в Грецию постепенно через посредство Киренской колонии, основанной в VII в. В первые века нашей эры культ Изиды и Сераписа был распространен по всей Римской империи.

сознана как всеобщее начало (Душа Мира). Ее представление могло развиться в религиозном сознании верующих вместе со всем внешним культом и мифологией греков. Один и тот же бог, Дионис, является носителем этого двойного прогресса: он бог мистерий и оргий и он бог-герой, сын Зевса и смертной Семелы, взошедший на небо и возведший свою мать из преисподней.

Окруженные глубокой тайной, мистерии доступны лишь посвященным. И хотя всякий не запятнанный преступлением эллин (а впоследствии и варвар) мог быть посвящен в них,—смертная казнь карала профанацию или разглашение священных тайн; очищения, искусы предшествовали посвящению. Мистерии начинают возрастать с VI или VII в. Развившись из некоторых местных культов, они постепенно сливаются друг с другом, с мистериями орфиков, пифагорейцев и, наконец, с восточными мистериями, являясь мощным орудием религиозного синкретизма. Эта последняя черта доходит до того, что писатели классической эпохи, начиная с отца истории, Геродота, не умеют отличать различных мистерий и часто смешивают их между собой. Секты орфиков, пифагорейцев и впоследствии платоников, мистиков, теософов всякого рода создают постепенно целую литературу гимнов, теогоний и мифов, проникнутых пантеизмом и философскими идеями позднейшего происхождения, причем все эти поздние учения выдавались за тайное откровение древних мистерий, сообщаемое *эпоптам,* т. е. высшему разряду посвященных. Но критические исследования современных ученых, и в особенности Лобека, разоблачили все эти фальсификации, столь запутавшие и затруднившие изучение греческой религии. Теперь считается доказанным, что греческие мистерии первоначально не заключали в себе никаких учений и состояли исключительно из таинственных символических обрядов, содержания особенных идолов и священных предметов, из богослужебных действий и формул, которым лишь впоследствии был подыскан философский смысл, часто совершенно произвольный.

Что касается до таинственного характера мистерий, то он объясняется прежде всего замкнутым характером тех племенных консервативных культов, из коих они возникли. Мелкие города, отстаивавшие свою независимость, должны были всего более дорожить замкнутостью культа, защищать доступ к нему опасным соседям. Такие культы легко превращались в мистерии, по мере того как замкнутость становилась существенной чертою культа. Городок, обладавший подобным культом, мог подпасть под власть

могущественного соседа, как это случилось с Элевсином; культу приобщались отдельные граждане соседнего государства, а за ними — граждане союзных городов и всей Греции, причем этот культ продолжал сохранять свою исключительную замкнутость, утратив первоначальное племенное значение. Так было с элевсинским культом Деметры и со всеми мистериями вообще; их замкнутость имеет национально-языческий характер и происхождение[1].

Но не этой одной замкнутостью местных культов обусловливается происхождение и распространение мистерий, имеющих общегреческое значение, например мистерий Диониса и Великих Богинь, главным центром которых является Элевсин.

Одно сродство греческих мистерий с культами Озириса и Изиды, Адониса и Астарты, Аттиса и Кибелы указывает нам, что мистерии возникают не случайным, внешним образом из каких-либо особенностей культа, но составляют всеобщий момент в развитии стихийного языческого натурализма, вытекают из некоторой всеобщей религиозной потребности, возникающей неизбежно на известной ступени развития. Греческие мистерии развиваются в ту эпоху древности, когда все человечество прониклось глубоким религиозным брожением, рождая новых богов, очищая и реформируя старые культы.

В религиях натуралистических религиозное сознание не удовлетворено, *во-первых,* самими *богами* своими, всегда ограниченными природой. Отсюда — теогоническое стремление родить нового бога, торжествующего над природой, над ее отрицанием и смертью, бога *спасителя* и воскресителя, бога освобождающего, каким, например, был Дионис (λύσιος [73*]). Но религиозное сознание еще не отрешается от своего языческого натурализма, от природы, великой матери богов. Напротив, оно стремится еще глубже погрузиться в эту стихийную основу, чтобы в ней родить такого бога, найти его.

---

[1] Ср. *Lobeck* II, § 3, с. 278: «Hinc satis claret, mysteria ad cultum *numinum tutelarium* (такова была Деметра) pertinuisse eamque imprimis causam fuisse cur Graeci eorum adspectu peregrinos interdicerent quorum praesentiam neque diis gratam neque sibi utilem putarent» [72*]. См. многочисленные примеры, приводимые Лобеком (с. 272). Почти в каждом городе были тайные святыни, древние идолы, фетиши или мощи, чтимые специальными жрецами в особых святилищах, не всегда доступных самим гражданам. Были даже гентильные мистерии у отдельных родов, напр. у аттических Ликомидов; см.: *I. Toepffer.* Die attische Genealogie. 1889, с. 208 и сл. В известном смысле элевсинские мистерии могут рассматриваться как мистерии эвмолпидов.

Во-вторых, религиозное сознание не удовлетворено *естественной жизнью человека;* углубляясь и развиваясь, это сознание признает ее ложной, греховной и нечистой, чуждой божественной истинной жизни. Мысль о смерти, о загробном существовании, о душе — все более и более тревожит человека и пробуждает в нем религиозный пессимизм. Проникнутый сознанием внутренней лжи и греха своей жизни, человек ищет очищения, искупления и бессмертия; но поскольку он еще не отрешается от натурализма и сохраняет свою прежнюю веру, он ищет такого искупления, очищения и бессмертия, такого источника истинной жизни в недрах самой матери-природы, в ее творческих, рождающих, жизненных силах.

Отсюда является стремление к более истинному и полному соединению с этими божественными силами, ибо религиозное сознание не удовлетворено, *в-третьих,* и самой *формой религиозных отношений,* всеми отдельными культами отдельных богов, всем множеством храмов, идолов, празднеств и жертвоприношений. Оно стремится соединиться мистически с своими богами, приобщиться их тайне, их плоти и крови, войти в самый жизненный процесс божественных сил. Отсюда возникают *мистерии.*

Мы уже видели, как сильны были теогонические потребности греков. Постоянная канонизация новых героев, прогрессирующее многобожие, постоянные заимствования восточных культов являются существенной особенностью греческой религии, опасным для государства и культа злоупотреблением, с которым тщетно боролись законодатели. Но самое запрещение новых и чужеземных культов невольно придавало им тайный, замкнутый характер мистерий, как нельзя более соответствовавший религиозным вкусам эпохи. Мы упоминали также о возраставшей потребности в религиозном *очищении,* которая одна породила множество тайных и частных культов, естественно связанных с культом хтонических богов, с восточными и орфическими мистериями[1]. Нам предстоит

---

[1] См.: *Lobeck* 637—642 и пр. Любопытно также свидетельство Платона (R. P. 364b) о странствующих жрецах и волхвах, которые посредством особых заклинаний и тайных жертв производят очистительные обряды, *искупающие грехи живых и мертвых,* обольщая не только частных людей, но и *целые города.* Бедствия и болезни, поражавшие отдельные семьи или города, приписывались не только личным прегрешениям, но и грехам предков, таинственно соединенных с потомками (*Plat.* Phaedr. 244e): вина усопших праотцев (ἡ μῆνις τῶν τετελευτηκότων) лежит на потомках и нуждается в очищении. Впрочем, это представление так и осталось частным, не возвысившись до общего понятия первородного греха.

ознакомиться теперь с новыми мистическими формами, развившимися под влиянием аналогичных религиозных потребностей.

2. Боги критских и элевсинских мистерий

Во всех мистериях, как греческих, так и восточных, мы находим культ производящих сил природы, богини-Матери и бога воскресающей жизни, рождающегося, растерзанного и восстающего вновь, сходящего в Аид и восходящего из него. В этом смысле боги мистерий носят общеязыческий характер и в своем культе олицетворяют *периодическую смену смерти и жизни в природе, связанную с годовым процессом солнца.* Эта двойственность в характере бога, то мертвого, то живого, производит часто раздвоение бога на две мифологические формы, подземную и надземную, загробную и небесную, раздвоение, следы которого можно заметить и в остальных божественных типах собственно не-мистического цикла, ибо все натуралистические боги в известной степени подвержены периодическому умиранию и обновлению (таковы Аполлон Дельфийский и Гиперборейский, Артемида, Гера дева и вдова и пр.). Подобное раздвоение выражается иногда простым различением эпитетов и атрибутов, иногда совершенным разделением первоначального типа на двух богов, один из которых обыкновенно представляется отцом второго. Таковы Озирис, загробное, подземное солнце, и Гор, его сын,— оживший Озирис; таков Адонис-Таммуз [1], двойной Дионис (растерзанный Загревс и фиванский Дионис, юноша или дитя Якх), двойная Ариадна [2], таковы Деметра-Персефона, Зевс-Кронос критских мистерий и пеласгический Гермес (Имброс и Кадмилл) мистерий Самофракии, Ино-Левкотея и Мейликерт-Палемон и пр. Все эти боги в своих культах являют нам периодический переход от одной божественной формы к другой, колеблясь между светом и тенью, смертью и бессмертием, подобно *Диоскурам,* божественным близнецам, воплощающим ту же

---

[1] *Maspero.* Hist. ancienne des peuples de l'Orient. 4-e édit. 1886, 342. *Tiele.* Hist. comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques. Trad. du hollandais par Collins. 1882. I. III, ch. IV.

[2] *Preller* I 534.

идею [1]. В других случаях, там, где бог фиксировался в одном пребывающем типе, он выделил из себя героя, как свою страдающую, умирающую форму.

Одним из древнейших видов мистерии следует, вероятно, считать критские мистерии идского Зевса, миф о рождении которого воспринят в «Теогонию» Гесиода. Крит сохранил пещеру, где скрывался новорожденный бог со своей кормилицей — козой Амалтеей, и вместе с тем, к соблазну позднейшего времени, показывал и *могилу* Зевса, что вместе с другими чертами сближает этого критского Зевса с *нисским богом (Дионисом)* в его фракийской и фиванской форме [2]. Некогда, может быть, один и тот же небесный бог, местного или фригийского происхождения, *Зевс-Кронос* или *звездный* Зевс *Астериос* управлял годичным течением солнца, засыпал мертвым сном на зиму и пробуждался весною, как и другие боги фригийцев и пафлагонцев [3]. Впоследствии обе формы этого бога обособились: старое солнце позднего времени года в лице Кроноса закатилось навсегда в область смерти, оставив царство вечно юному сыну, небесному богу плодотворных гроз, некогда скрывавшемуся от него в водах и облачных горах. Единство первоначального критского бога удержалось лишь в культе и утратилось в мифологии: отсюда и самый культ, отличный от внешних мифических представлений, имеет тайное содержание, становится мистическим. Критская идея отразилась на общегреческой мифологии, поскольку Зевс всюду является сыном Кроноса; но, с другой стороны, древний Астериос, критский солнечный бык, убит среди своего звездного лабиринта ионийским героем *Тезеем,* сыном Эгея-Посейдона. Впрочем, не Посейдону досталась критская дева, добыча Тезея, а Дионису, богу, которому суждено было придать новое

---

[1] Ib. II 91. Диоскуры — боги света в его периодическом колебании между восходом и закатом, потемнением, в его изменениях в течение суточного и годового цикла. *Они бессмертны через день* (Od. XI 248—303).

[2] Фракийский, точнее, орфический Дионис есть Загрей, растерзанный Титанами и оживший в фиванском Дионисе. Дионис уже в «Илиаде» (VI 130) спасается в воду от преследований Ликурга (Зимы); он выходит из моря весною. Амалтея, то коза, то речная нимфа, — олицетворение питательной силы вод — ассоциируется также и Дионису. *Preller* I 503: Земля принимает Зевса в свое чрево как *мать* и как *могила,* «und dieser kretische Zeus stand dem Dionysos der Mysterien näher als dem olympischen Zeus des gewöhnlichen Volksglaubens» [74*]. Эпитафия Зевса у Porph. (V. P. 17): ὡ δὲ θανῶν κεῖται Ζὰν, ὃν Δία κικλήσκουσι [75*].

[3] *Plut.* Is. et Os. 69.

и оригинальное развитие идее *страстей* и *возрождения* божества.

Тем не менее в Крите культ Зевса-Кроноса удержался до позднейшего времени[1]. Супруга этого бога, «великая матерь» *(Ма)* богов (θεῶν μήτηρ), «горная матерь» *Рея* есть богиня малоазиатская, фригийская. Это переходная форма Деметры, дикая Деметра гор, волнующейся скалистой земли титанического периода, окруженная львами и барсами, чтимая в пещерах[2]; великая мать природы, она представляет собою «теллурическую производительную силу лесов и гор»[3] и в этом качестве сливается с восточными Афродитами. Ее первое святилище воздвигнуто лешим, царем Мидасом, тем самым, который песнь сатира предпочел Аполлоновой песни. Первые жрецы ее и первые люди, *куреты,* выросли из земли, как деревья после дождя (δενδροφυεῖς)[4]. Супруга Кроноса, она постоянно колеблется между порывами горя и стенания и порывами ликующей радости, между рождением и смертью бога[5]. Отсюда дикий, неистовый характер ее оргий, где ее жрецы (метрагирты) и поклонники с воплями и криками носились по горам и лесам, при звуке тимпанов, с факелами в руках, нанося себе раны и увечья. Впоследствии подобное беснование корибантов стали объяснять согласно мифу о рождении Зевса: корибанты шумят, чтобы плач малютки не дошел до слуха отца — Кроноса. Первоначальное значение этого оргиастического культа объясняется, однако, иначе; подобно мистическим жрицам Якха, фиадам, корибанты *искали* бога, взывали к нему, *будили* его своим криком, скорбя о нем вместе с матерью-супругой, как элевсинские мисты скорбели с Деметрой по ее похищенной дочери. Критская Рея естественно переходит в Деметру. Божество

---

[1] Этот культ проник и в Грецию, где нашел себе прозелитов и даже пророков в дикой «пеласгической» Аркадии. Мори полагает, что Кронос есть семитическое (III 219), а Зевс — пеласгическое божество, и считает критский культ результатом столкновения этих двух национальных богов (I 264). Мы склонны видеть одного и того же бога в этих двух формах. Критский культ, изображавший всю священную историю Зевса, отводит важное место *иерогамии,* священному браку Зевса с Герой. Но эта богиня чтима не только как супруга Зевса (Ἥρα τελεία[76*]); она является нам в трояком виде: девы-невесты, жены и *вдовы* (*Paus.* III 22, 2; ср.: *Maury* I 411).

[2] См. выше, с. 58—59.

[3] *Preller* I 505, ζωογόνος θεά[77*].

[4] Ib. 1, 2.

[5] См. многознаменательные слова Овидия (Fast. IV 201): «Saepe Rhea questa est totiens fecunda nec unquam mater et indoluit fertilitate sua»[78*].

по преимуществу теогоническое, она по своему тревожному характеру, как и по географическому положению своего культа, всего яснее выражает переходный момент религиозного сознания, являясь промежуточным звеном между греческими и азиатскими культами Матери-Земли. Один орфический стих метко определяет ее значение: по рождении Зевса прежняя Рея становится Деметрой[1]. Даже там, где, как в Лидии, сохраняется ее первоначальный культ, она получает характер Деметры, изображается основательницею городов и культуры, воспитательницею *Диониса*, постепенно заменившего собою в Греции идского Зевса.

Во Фригии культ *Кибелы* соединяется с культом *Аттиса*, который, подобно критскому Зевсу, финикийскому Адонису и египетскому Озирису, есть бог жизни природной, умирающий, растерзанный и возрождающийся вновь. Все эти культы, как уже сказано, изображают символически тот божественный процесс, который религиозное сознание усматривает в смене времен года и связанных с ними переменах природы, состояниях солнца, разлитии рек, в смерти и обновлении растительности, производительных сил. Все эти культы обнимают в себе поэтому, во-первых, культ *страстей*, страдания и смерти растерзанного бога[2]; во-вторых — радостный культ его воскресения. Первый момент культа, траурный и печальный, заключается в оплакивании убитого бога, искании его тела и его похоронах. Великая Мать-Природа ищет своего божественного супруга; исчез он — и красота ее увяла, чрево ее стало бесплодным, кровь ее застыла; и вся тварь приобщается скорби ее, ищет и зовет вместе с нею убитого бога[3]. Бог растерзан и оскоплен; его жрецы и поклонники терзают и уродуют себя, фаллос носится в торжественных процессиях. Затем наступает праздник возрождения, воскресения, восстания бога, который снова соединяется

---

[1] *Lobeck* II, V, § 22; *Procl.* In Crat.: τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέα εἶναι, λέγει, ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφώνητος Ῥέα ἐστί, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ, λέγει γὰρ

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
γέγονε (γεγονέναι) Δημήτηρ[79*].

[2] *Athenag.* Legat., c. 32, p. 32: τὰ πάθη τῶν θεῶν δεικνύουσι μυστήρια[80*].

[3] *Tertullian.* Adv. Marcion.: «Sic et Osiris quod semper sepellitur in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur»[81*]. *Plut.* Is. et Os. 39, 40. *Macrob.* Saturn., об исчезновении (ἀφανισμός) и появлении, нахождении (εὕρεσις) Адониса. Schol. ad Theocr. Idyll. XV 103: καὶ παρὰ Φοίνιξιν ὁ ἀνὰ μέρος παρ' ἓξ μήνας ὑπὲρ γῆν τε καὶ ὑπὸ γῆν γινόμενος Ἄδωνις[82*].

с матерью-супругой (иерогамия). По окончании *недели страстей* Адониса в Финикии празднуется дикая оргия, сопровождаемая священной проституцией, в которой принимают обязательное участие все женщины, не изуродовавшие себя в предшествовавшую неделю поста и самоистязаний. И как ни ужасен этот кровожадный разврат, этот культ богов крови и семени — в основании его лежит религиозное, мистическое стремление приобщиться тайне богов, процессу их божественной жизни. Субъективный момент такого приобщения есть экстаз, в языческом натурализме — оргиазм в его стихийном неистовстве.

В Греции и этот культ производительных сил природы очеловечился, очистился, просветился и получил свое совершенное выражение в элевсинских мистериях, в которых первоначальные мистерии Деметры и Персефоны сочетались с оргиями Вакха, орфическими мистериями Диониса. Мы знаем, что эти два культа — Деметры и Диониса — были сначала независимы друг от друга, несмотря на все сродство свое: первый культ, восходя ко временам пеласгическим, несомненно древнее второго. Тем не менее нам почти невозможно рассматривать их независимо друг от друга, ибо слияние их совершилось во всяком случае весьма рано. Известен миф Деметры, великой богини земли греческой: дочь ее Прозерпина, богиня растительности, цвет весенний, похищена богом смерти; неутешная мать, Деметра, в скорби и отчаянии ищет дочь свою, обегая землю; она прекращает действие всех производительных сил земли, и вся природа перестает производить, доколе Зевс не разрешает Прозерпине проводить часть года над землею и часть года под нею, в доме Аида. По многознаменательному символизму гомерического гимна (In Cer.) сама матерь Рея нисходит с Олимпа, чтобы возвести на него Деметру. Но прежде этого в своих исканиях Деметра останавливается в Элевсине и научает людей земледелию. Таков тот божественный процесс, который греки усматривали в естественной смене времен года, в посеве и всходе хлебного семени, его пребывании под землею.

Рядом с Деметрой и Персефоной с течением времени становится Дионис, бог жизни и вина, бог крови земной, растительных жизненных соков, сошедший с небес на землю и снова восшедший на небо, бог орфических мистерий, растерзанный и оживший, сошедший в ад и возведший из него свою матерь (*Preller* I 537, 2). Дионис имеет смертную мать и небесного отца, его природа — влажная и огненная в одно и то же время. Бог жизненного сока,

крови природы, он есть «влажный Дионис» (Ὑης), «господь влажного естества» (ὑγρᾶς φύσεως κύριος, *Plut.* Is. et Os. 35), он воспитан морскими божествами, скрывается на зиму в море и вновь выходит из него к весне[1]. С другой стороны, он — бог «огнеродный» (πυριγενής), его мать убита огненным сиянием его отца, Зевса. Дважды рожденный (δισσότοκος, διμήτωρ), он скрывает в себе огненное мужеское естество под текучей женственностью материнского тела (Διόνυσος θηλύμορφος, ἀρσενόθηλυς[83*]) и приближается к другому богу жизненных соков, тело которого также растерзано в точиле, к индийскому *Соме:* оба бога имеют двойную природу — влажную и огненную, земнородную и небесную, оба посредствуют между небом и землею, человеком и божеством. Как Сома отождествляется с опьяняющим соком asclepias acida[84*], так и Дионис — с вином; как Сома, выпитый человеком, составляет бессмертную сущность его тела (amrita), так и сок Диониса, его кровь, проницающая естество человека, заключает в себе бессмертную *амброзию*[2].

Еще ближе Дионис к богам мистерий греческих и восточных. Питомец Кибелы, рождающийся и умирающий, он соответствует критскому Зевсу. Бог весны, весеннего оргиазма природы и бог осенних плодов, празднуемый весною и осенью, он, подобно Прозерпине, принадлежит и горнему, и подземному миру. Бог орфических мистерий Дионис-Загревс, растерзанный Титанами и воплотившийся, оживший во втором Дионисе, сын фивянки Семелы — так близок к Адонису и Озирису, что уже Геродот приписывает ему египетское происхождение[3]. В Дельфах *Дионис чтился не менее Аполлона*[4]; около треножника этого

---

[1] Il. VI 130 и пр. (*Preller*).

[2] См. выше, с. 80. О Соме ср.: *Bergaine.* La religion vedique. 1878—1883, I т., с. X и пр. 148—226, об *amrita* — 193—198. По Преллеру (I 519), Дионис есть «der Gott der vegetativen Schöpfungen sofern sie saftige Frucht und feurige Wirkung haben»[85*]. Об отождествлении Диониса с вином см.: *Lobeck* II, V, § 34; в Этолии, одном из центров своего культа, Дионис носит название *Оинея* (*Preller* I 524); роль вина в оргиях Диониса достаточно известна.

[3] *Herod.* II 81; подобные аналогии Диониса с другими мистическими богами составляют любимую тему орфической теологии. См.: *Lobeck* II, II, § 5.

[4] Ib. 572 и пр.; *Preller* I 537; *Plut.* De E apud D. (ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστι). Девять месяцев — весна, лето и осень — были посвящены Аполлону, и пэан сопровождал жертвоприношения. Три зимних месяца были посвящены Дионису, и в течение их при жертвоприношениях звучал дифирамб. То же в Афинах, см.: *O. Müller.* Dorier I 328.

бога находилась *могила* Диониса, и верховные жрецы Аполлона приносили на ней тайные жертвы в кратчайший день года (теперешнее 25 декабря по новому стилю), когда умирает старое солнце, нарождается новое и начинает расти, подобно младенцу[1]. В этот день мистические фиады, менады, вакханки, лэны повсеместно предавались ночным неистовым пляскам в горах, *будили* новорожденного Вакха и *звали* его вернуться снова в его храмы. Мы находим эти оргии в Дельфах, в Аттике (λήναια), Беотии, Фокиде, Локрах, Пелопоннесе, на севере и востоке Греции и по всему архипелагу. Главными центрами их являются Тайгет и Парнас, где фиады будили Вакха Ликнита; они праздновались обыкновенно через два года на третий (високосный год, согласно древнему календарю)[2]. Местами среди этих оргий растерзывали лесных животных и ели их сырое мясо, изображая страсти Диониса; в других местах с тою же целью, но согласно другим представлениям, бросали быка или агнца в море, растерзывали живого быка или даже *человека*. Так было в Крите, Лесбосе, Тенедосе, Хиосе[3]. В Наксосе, где находилась *могила* Ариадны, супруги Диониса, оба они представлялись то исчезнувшими, похищенными, то возвращающимися вновь. В Аргосе существовал мистический обряд *вызывания* Диониса из бездны преисподней, в которую он спустился через алкионское озеро, чтоб возвести из ада свою супругу или жрицу-мать[4]. Бога вызывали из этого озера с трубным звуком и ввергали в воду агнца в жертву подземным богам. Подобный же обряд (ἀνάκλησις) имел место и в Беотии, где находилась другая могила Диониса,—тождественный по значению с обрядами *буждения* (ἀνέγερσις), о которых мы только что говорили. В человеческих жертвах, в жертве быка и других животных, растерзанных живьем и съедаемых сырыми, мы замечаем мистический элемент, обыкновенно чуждый остальным жертвоприношениям греков: здесь жертва отождествляется с богом, мистически изображает его страсти, откуда вкушение ее тела и вкушение вина, крови Диониса, приобретают в этих оргиях новое,

---

[1] *Plut.* Is. et Os. 35; *Lobeck* 615—620; *Preller* I 537—538. Об особенностях дельфийского культа см. ниже, гл. III, § 2.

[2] *Preller* I 527—529, 537—547.

[3] Ib. 542—543.

[4] Ib. 533, 541; *Herod.* II 29; *Paus.* II 37; ср.: *Lobeck* 619, Σεμέλης ἀναγωγή.

особенное значение — теофагии, *богоедства,* которое мы находим во многих других натуралистических религиях[1]. В лице мифических героев Дионисова культа: *Пенфея,* растерзанного менадами, точно так же как и *Орфея, жреца* и *жертвы* Диониса,— мы, очевидно, имеем страдающие аспекты самого бога. Зимний праздник скрытого бога имел повсеместно мистический характер и местами даже положил начало особым мистериям. Но и весеннее торжество Диониса, возвращающегося из преисподней и возвращающего жизнь, имело иногда мистический характер *брака,* как в Крите, Наксосе и в Афинах, где жена архонта-царя выдавалась замуж за Диониса[2]. Таким образом, Дионис был мистическим богом и до вступления в элевсинские таинства; он проник в них посредством слияния двух аттических празднеств, вероятно, не без содействия орфиков и, может быть, вытеснил собой из мистерий Деметры другого пеласгического бога — Гермеса, находимого нами в других аналогичных культах.

Деметра-Персефона и Дионис-Якх суть великие боги элевсинских мистерий, священнейших и гуманнейших таинств, некогда соединявших «весь род человеческий», одно из лучших и величайших созданий греческого духа. Посвященные черпали в них свои «лучшие упования» и «надежду бессмертия», приобщаясь тайне богов, о чем единогласно свидетельствуют философы и поэты. Блаженны смертные, созерцавшие эти таинства на земле: им одним известна цель жизни и ее божественное начало,

---

[1] Таково происхождение религиозной антропофагии; мы находим в Греции лишь слабые следы этого культа, достигшего наибольшего, ужасающего развития у мексиканских ацтеков. Несмотря на свою ни с чем не сравнимую жестокость, культ главных богов ацтеков, Уицилопохтли (в его двух аспектах) и Тецкатлипоки, представляет поразительные аналогии с мистическими богами греков. Уицилопохтли чудесным образом рождается от смертной, растет, истребляет своих врагов, затем умерщвляется и съедается, уступая место зимнему богу Тецкатлипоке. Человеческие жертвы, ему посвященные, мистически отождествляются с ним, убиваются и съедаются вместо него в невероятном количестве.

[2] См. *Preller* I 528—529: Διονύσου γάμος, τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς καὶ Διονύσου γάμος[86*], совершавшийся во время праздника Анфестерий.

им одним принадлежит за гробом жизнь и возрождение; остальных ждет лишь зло и мучение [1].

Цель мистерий, как совершенного культа, есть очищение, искупление от ада и вечных уз смерти, приобщение к божественной жизни и грядущему блаженству. Посвященный делается сотрапезником богов, причастником брачного торжества Диониса и Великой Богини; он имеет воскреснуть, вернуться к жизни вместе с Дионисом и Персефоной [2]. Мистерии — таинства упования, теургия воскресения. Природа вечно рождает жизнь, а смерть непрестанно срывает *цвет* ее, похищает *чадо* земли. Это невыносимое противоречие — и природа стенает, мучится и плачет по погибшей душе, по милой дочери своей. Она ищет ее, усиливается вызвать из ада, воскресить ее из недр земли. Грек видел это усилие воскресения во всей природе, слышал печаль ее, чуял в ней восторги зачатия и любовь материнскую. Весною и летом, осенью и зимою природа говорила ему, и элевсинские таинства не были для него простой аллегорией сева и жатвы. Напротив того, самый процесс семени — его пребывания под землей и его всхода, самая смена времен года — был для грека лишь *образом*, естественно отражавшим божественные события.

Явления и процессы природы суть для грека *естественные иконы* божественных сил, воображающихся в природе. Аполлон, поражающий Пифона, не означает туч, разгоняемых солнцем, или потока, им осушенного; Зевс, соединяющийся с Деметрой или Семелой, не означает дождя, оплодотворяющего землю. Наоборот, гроза отражает борьбу небесного бога со змием, плодотворный дождь раскрывает нам тайну союза богов. Что семя сеется и восхо-

---

[1] См.: *Lobeck* I, § 6 и 11 и *Nägelsbach* 398—399. Отрывки из θρῆνος Пиндара: ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα κοίλαν εἶσιν ὑπὸ χθόνα· Οἶδεν μὲν βιότου τελευτάν, Οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν [87*] (fr. 8). Ὦ τρισόλβιοι κῆνοι βροτῶν οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη Μόλωσ' ἐς ἄδου τοῖς δὲ γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἔστί, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντα ἐκεῖ κακά [88*]. *Soph.* Tr. 750 (*Plut.* De aud. poet., c. IV, p. 81). Также: ⟨Hom.⟩ Hymn. Demet. 480. *Isocr.* Paneg. IV 28, о тайной жертве Деметры: ἧς οἱ μετέχοντες περί τε τῆς βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσι [89*]. *Plat.* Phaedo 69c: ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται. ὁ δὲ κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει [90*]. *Cic.* De leg. II 14, 36 и *Zosim.* IV 3: τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια [91*]. *Aristid.* In Eleus., p. 25—26, t. I: κοινόν τι γῆς τέμενος ἡ Ἐλευσὶς καὶ πάντων ὅσα θεῖα τοῖς ἀνθρώποις, ταὐτὸ φρικοδέστατον καὶ φαιδρότατον [92*]

[2] *Pind.* Thren., fr. 4 ap., Ol. II 68; *Plat.* Men. 81b.

дит, что дождик идет и солнце светит — известно всем; но не все знакомы с божественными событиями, не все чтут богов и не все участвуют в их жизни, в их тайных скорбях и радостях. В мистериях древние скорбели вместе с природой, чтобы вместе с нею родить бога-освободителя, вместе с нею уповать и радоваться при расцвете вешних цветов, видя в них как бы естественное евангелие грядущего воскресения — палингенесии в языческом смысле.

Природа сама по себе не в силах найти, воскресить похищенного смертью. В этом заключался прогресс, внесенный орфиками в элевсинские мистерии. Нужен спаситель, бог-освободитель, сходящий в ад и возвращающийся из него, и эта потребность природы в искупителе побуждает ее к теогоническому усилию, в котором природа напрягается родить себе истинного бога и рождает последовательный ряд страдающих богов, умирающих и возрождающихся. Одним из этих природных богов-спасителей, обновителей мира, является Дионис, который сам воплощается в различных формах: Дионис фракийский, фиванский и, младший из всех, элевсинский Якх, или Вакх, перерожденный Загревс орфиков, то младенец, то юноша, то сын, то супруг Деметры-Персефоны, сходящий в Аид и возвращающий жизнь природе [1]. Весенний праздник малых элевсиний был праздником возрождения *младенца* Вакха, возвращения Персефоны; великие элевсинии праздновались в сентябре, обнимая собою полный цикл идей этого культа. После предварительных жертв и очищений самые мистерии открывались ночным шествием из Афин в Элевсин с факелами, криками и плясками; впереди этого шествия несли изображение *юноши* Вакха с факелом в руках, путеводную звезду, ночное солнце мистов, которое вело их к элевсинскому свету (φωταγογία); это шествие изображало искания и блуждания Деметры, которая, узнав о судьбе дочери, также некогда прибыла в Элевсин и пребывала там до возвращения Персефоны. Торжество в Элевсине, изображавшее священные события истории Деметры, ее божественную драму, продолжалось несколько дней и ночей, сопровождаемое постом и таинственными обрядами [2]. Переход от тьмы к свету, от скорби искания —

---

[1] См.: *Gerhard*, § 419.

[2] Δηὼ καὶ Κόρη δρᾶμα ἐγενέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος ἡ Ἐλευσὶς δαδουχεῖ[93*]. *Clemens.* Cohort., p. 12 (Pott.). Также *Athenag.* Legat., c. 32, p. 32: τὰ πάθη τῶν θεῶν — δεικνύουσι μυστήρια[94*].

к радости *свидания*, встречи и созерцания священных символов, от поста — к трапезе и вкушению священного напитка[1] заканчивал это многознаменательное торжество. Вакх-Дионис является посредником и предводителем мистерий Деметры в соответствии со своим двойственным характером Озириса, горняго бога, нисходящего в Аид и восходящего из него, бога жизни и воскресения.

Таковы были мистерии греков, которые наряду с философией подготовили древний мир к восприятию христианства. Несмотря на некоторую внешнюю аналогию, было бы, однако, весьма ошибочно искать христианства в этих языческих таинствах. Боги хлеба и вина, чтимые в мистериях, суть те же боги крови и семени, которые чтились на Востоке в столь ужасающей форме: когда-то Дионис-Загревс был людоедом (ὠμήστης), прекрасные кудри Деметры были конскою гривою, змеи и дикие звери окружали ее черную голову[2]; когда-то она, первая из богов, съела плечо несчастного сына Тантала. В самом аттическом культе Диониса и Деметры сохранились половые атрибуты, символизирующие их значение как производящих сил природы[3]. Правда, что этот древний характер их просветился: хлебное семя и вино стало семенем и кровью, эссенцией природы; но, приобщаясь их мистериям (была ли кроме кикеона другая реальная форма приобщения — я не знаю)[4], грек совершал таинства натурализма: он приобщался непосредственно производящим силам природы, он верил непосредственно в *богов хлеба* и *вина* и думал жить и возрождаться их внутреннею силою.

Христианство в догмате пресуществления высказало совершенно противоположную идею: не *хлебом* и *виной* жив будет человек, не стихийными силами земли, не естественными, производящими силами природы, ее *семенем* и *кровью*, но все эти силы, это семя и кровь должны быть

---

[1] κυκεών — особая смесь вина с водой и мукой.

[2] Такова «черная», пеласгическая Деметра, которую чтили в Аркадии (*Paus.* VIII 42) и в других местностях Греции (I 69). О людоедстве Диониса мы уже говорили.

[3] Я разумею фаллагогии мистерий и гефиризмы в честь Диониса, равно как и культ *κτεῖς*[95*] в Фесмофориях (*Maury* II 346, 366, 3; *Lobeck* 200).

[4] Неизвестно, что, собственно, означает ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις — traditio sacrorum[96*]; о таинственных словах ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός[97*] — см.: *Lobeck* I, § 4. О значении вина в оргиях Диониса — ib. II, V, § 34; *Iust.* C. Triph.: καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστήριοις αὐτοῦ παραφέρουσι[98*]

сначала *пресуществлены* в мистическое тело Господне. Христианство не воспринимает в себя языческие мистерии: в своей идее оно *пресуществляет* их, как все непосредственно естественное и природное [1]. Отсюда различие в самой цели, в самом понятии грядущего воскресения. В языческом смысле — это простое оживление вновь, естественная палингенесия. Мировой процесс, обоготворяемый в мистериях, представляется как бы в большом годовом цикле, вечным круговоротом, в котором зима и лето, низ и верх, смерть и жизнь периодически сменяют друг друга роковою чередою; это «колесо жизни», генезиса (τροχὸς γενέσεως) [2], к которому мы привязаны неразрывными узами. Из подобного миросозерцания легко могла возникнуть идея метемпсихозы, душескитания, которую философы выдают иногда за прямое учение мистерий [3]; цель этих последних во всяком случае состоит в том, чтобы посредством приобщения к производящим силам природы обеспечить себе ее блага — в этой и в будущей жизни, в будущих рождениях. Воскресение в христианском смысле, напротив того, знаменует собою полное погашение «воспаленного круга жизни», конечное прекращение мирового процесса, сверхъестественное преображение твари и совершенное пресуществление ее в божественное тело.

В языческих мистериях человек стремится интимно соединиться с природой, чтоб с ней умирать и с ней оживать ее вечно юными вешними силами. Стремление к соединению с природой есть, несомненно, оргиастическое, оргиазм есть, как сказано, натуралистический чувственный экстаз, погружение человека в родовую, животную основу жизни, особого рода исступленное опьянение чувств, в котором человек как бы ощущает себя охваченным всеобщим стихийным потоком. Отсюда понятны те ужасные формы религиозного разврата, те кровавые оргии, которые заражали и губили целые народы, хотя в самом принципе оргиазма еще нет разврата, как нет его в том творческом упоении сил природы, которое разлито в весеннем воздухе [4]: это Дионис, возвращающийся к жизни, это — чув-

---

[1] Некоторые христианские секты, забывшие высокий смысл новозаветной жертвы, вернулись к страшному культу семени и крови (николаиты [99*], хлысты).

[2] Τροχὸς или κύκλος γενέσεως, см.: *Lobeck* 798—799.

[3] *Pind.* Thren., fr. 4; Ol. II 68. Ср.: *Lobeck* 795 и пр., *Plat.* Phaedo. 62b, 69c, 70c, Crat. 400b, Leg. IX 870d.

[4] Мистический Эрос, древний бог орфиков, носит название Эрикапея (Ἠρικαπαῖος от ἔαρ и κάπτω), Frühlingshauch, весенний ветер, см.: *Gerhard.* Über den Gott Eros, прим. 58, 61.

ство жизни и обновления, в котором древние черпали свою веру и упование.

Это была не только вера в природу, в ее богорождающую силу, но как бы вера и упование *самой природы в людях* — она же целомудренна в самых оргиях своих. Бессмертие, воскресение, обновление суть не только постулаты религиозного сознания, но постулаты самой природы. Она, Деметра, не может *быть* без воскресения и обновления; она тоскует по чадах своих, хотя сама вернуть их и не может. Но кто сойдет за ними в Аид, тот ее Дионис, ее жених и супруг, ее желанный избавитель. Она вздыхает по дочери в Элевсине, плачет по Озирису в Египте, по Адонису — в Финикии, она ищет и ждет избавителя и сочетается с богами, чтоб родить нового бога-избавителя, думая спастись чадородием. И люди кланялись этим ложным земным Дионисам, чтобы затем забывать их и ежегодно ждать нового и нового, выходя навстречу рождающемуся богу-спасителю. Таков естественный инстинкт, внушенный природой разнообразным народам, такова естественная религия, часто извращавшаяся, достигшая высшего своего выражения в Греции.

3. Общее значение мистерий в греческой религии

Мы не станем столь долго останавливаться на целом ряде мистерий, имевших второстепенное значение, ни на мистериях Самофракии, которые, несмотря на всю свою важность, до сих пор еще слишком загадочны, чтоб мы могли говорить о них в настоящем исследовании. Все, что мы можем сказать об этих мистериях *Кабиров*, сводится лишь к догадкам. Они были занесены в Самофракию тирренскими пеласгами, вытесненными дорянами из Беотии. Боги Кабиры, чтимые в них, суть божества производящих сил природы и, по-видимому, довольно близко примыкают к элевсинскому циклу, с тою разницею, что здесь роль Диониса-Якха греческих земледельцев принадлежит двойственному Гермесу (Имбросу-Кадмиллу), хтоническому богу пеласгических пастухов. Цель мистерий Самофракии определяется в позднейшие времена точно так же, как в Элевсине: очищение, приобщение к загробному блаженству. Посвящению предшествовала исповедь [1].

Остальные мистерии, которые мы находим в каждом городе Греции, также сводятся к культам великих богинь

[1] О мистериях Самофракии см. Приложение.

и Диониса либо же приближаются к ним по своему характеру[1]. Таковы, напр., мессенские мистерии Деметры, где роль Диониса первоначально тоже принадлежала, повидимому, Гермесу, который в силу двойственности своей божественной натуры — подземной и олимпийской — естественно является посредствующим началом между матерью-землей и горними силами неба[2]. Таковы мистерии Дамии и Ауксезии в Эгине и Крите, тождественные с элевсинскими[3]. Афродита Киприда имела мистерии на Востоке; в Кипре мы находим ее могилу, в Пафосе — она раздвояется на мать и деву-дочь, в других местах Греции она приближается к Персефоне и даже спускается в Аид за своим возлюбленным[4]. Местами, как, напр., в Эгине, празднуются также мистерии Гекаты, приближавшейся здесь, как и в Самофракии, к типу Деметры[5]. Тот же характер получают в Греции и восточные мистерии: все они эллинизируются и приближаются насколько возможно к мистериям элевсинским[6]. Эти последние суть мистерии по преимуществу, мистерии мистерий, ибо все, что есть мистического в других культах, сводится к содержанию элевсинских таинств.

Их религиозная идея есть, как сказано, идея палингенесии, обновления, в котором заключается бессмертие богов и людей; тайна вечной жизни природы есть вечный генезис, роковой круговорот, в котором жизнь колеблется между периодами истощения, ослабления, умирания и периодами обновления, усиления, славы. Нестареющая юность природы вечно обновляется в нем, как солнце на небе, как листва дерев, как цветы луговые. По мере того как усиливается сознание ложности природного бытия, его греховной нечистоты, периодическое истощение, уми-

---

[1] *Euseb.* Praep. Evang.: ἐν πάσαις πόλεσι θεῶν τελεταὶ καὶ μυστήρια σύμφωνα τοῖς τῶν προτέρων μυθικοῖς διηγμήασι παραδέδοται, ὡς εἰσέτι καὶ νῦν τῶν θεῶν γάμους καὶ παιδοποιίας, θρήνους τε καὶ μέθας καὶ τῶν μὲν πλάνας τῶν δ' ἔρωτας, τῶν δὲ ὀργὰς κατά τε τὰς τελετὰς ἔν τε τοῖς ὕμνοις καὶ ταῖς εἰς τοὺς θεοὺς ᾠδαῖς παραλαμβάνειν[100*] Мистерии Диониса и великих богинь распространялись всюду, привившись к различным поместным культам этих богов.

[2] О мистериях Мессении см.: *Maury* III, addit.

[3] *Paus.* II 30, 4. Дамия — δᾶ (γᾶ) μᾶ — мать-земля, Ауксезия (от αὔξω[101*]) = Персефоне.

[4] *Tiele* 294 и пр.; *Preller* I 275.

[5] *Maury* II 374.

[6] См.: *Plut.* Is. et Os. 69; ср.: *Maury* III 275—287 и 191—229. *Lactant.*: «Sacra vero Cereris Eleusinae non sunt his dissimilia. Nam sicut ibi Osiris puer planctu matris inquiritur ita hic ad incestum patrui matrimonium rapta Proserpina»[102*]. Также: *Octav.* XXI; *Plut.* Op. cit. 14.

рание жизни, погружение солнца в зимнюю полуночную область получает новое нравственное значение искупления и очищения; из натуралистического мифа рождается божественная драма. Все боги греков, как боги натуралистические, подвержены роковому «циклу генезиса», круговороту естественной жизни, нравственно-природному закону обновления; все они, как боги антропоморфные, *более* или *менее* колеблются между периодами славы и истощения, богатства и нищеты, жизни и умирания, света и тени: все суть в известном смысле Диоскуры, рожденные боги, обладающие перемежающимся бессмертием, периодической вечностью. Несмотря на свой антропоморфизм, большинство греческих богов в целом мирового процесса все еще сохраняет свою астральную основу, и самая земля в области мифологии есть как бы *планета,* блуждающая вокруг внешнего ей центра, скитающаяся, беспокойная богиня, колеблющаяся между летом и зимою, жизнью и смертью. Весь мир, все боги от Зевса до героев заключены в тот же роковой круговорот.

Внимательное изучение местных культов и развившихся из них героических легенд утверждает нас в таком мнении. Мы уже разглядели в большинстве богов характерное раздвоение на летнюю и зимнюю, небесную и подземную форму, и мы признали в героях страдающие аспекты богов; углубляясь в археологию греческого культа, мы убеждаемся, что раздвоение греческих богов есть явление весьма общего характера[1]. Далее находим в Греции ряд *могил,* принадлежащих существующим богам, могилы Зевса, Диониса, Ариадны, Афродиты, Арея (во Фракии), Эскулапа (в Эпидавре)[2]. Сюда же следует отнести ряд поместных и общегреческих мифов о рабстве, пленении некоторых богов, их временном низвержении с Олимпа и обратном восшествии их; таково пленение Арея, рабство Посейдона и Аполлона в Трое, служение Деметры в Элевсине, низвержение Гефеста и пр.[3] Другие боги страдают лишь в лице своих героев, в лице своих детей, супруг, супругов.

---

[1] Ср.: *Gerhard.* Zwei Minerven. 1848, 5—7. Во множестве памятников мы находим двойную Афину, двойного Зевса, Гермеса, Аполлона, Геракла, Посейдона, Диониса, двойную Артемиду и Афродиту. Подобное раздвоение является обычным приемом священных изображений.

[2] *Lobeck* 571—576. Некоторые пещеры, в которых скрывались Деметра и Персефона, грот Трофония (Зевса) носят, по-видимому, тот же характер. *Paus.* VIII 42; *Preller* 611—615. В Сицилии Персефона периодически хоронилась и выводилась из своего подземелья.

[3] Сюда же следует причислить *вдовство* Геры и ее оковы (Ἥρας δεσμοί (*Preller* I 139), как и оковы Зевса (II, I 396).

Даже помимо тех случаев, где герой есть явный аспект бога, как Ифигения, Кадм, Язион, Фаэтон и пр., всякий герой стоит в известном отношении к определенному богу, страдает за него или в его славу, олицетворяет собою божественную драму. Есть герои, сподобившиеся настоящего мистического культа, как, напр., целый ряд лунных героинь, Семела, Ино-Левкотея, герои элевсинского цикла, Якинф, любимец Аполлона Амиклейского, весенний цвет, убитый мощным *диском* солнечного бога и восшедший на небеса [1].

Все боги греков, как боги вообще, имеют свою мистическую сторону, свою тайну, и если не все обладают мистическим культом, таинствами, скрытыми от непосвященных, если культ большинства богов имеет эксотерический, общедоступный характер, то их празднества, церемонии и процессии являются нам большею частью лишь публичными мистериями, изображая посредством целого ряда богослужебных действий, песен и плясок известные божественные события. Участие в подобных празднествах или оргиях имело, очевидно, религиозное значение соучастия в таких божественных событиях и процессах, и невозможно установить резкую грань между оргиями и мистериями одних и тех же богов. Первоначальный культ, культ богов в собственном смысле, не был ни мистическим, ни чисто внешним; но в исторические времена в большинстве греческих культов мы можем разглядеть мистическую сторону. Есть боги, которые периодически обновляются в круге годичного богослужения: Гера ежегодно обновляет свое девство в мистических омовениях, ежегодно умыкается Зевсом и возводится на брачное ложе; Афина обновляет свою юность в подобном же ежегодном омовении [2]. Другие боги периодически посещают свои святилища и периодически их покидают, встречаются и провожаются верными (аподемии и эпидемии богов [106*]). Так, в культе Аполлона Дельфийского и Делийского мы нахо-

---

[1] *Preller* I 197. Праздник Якинфа, точно так же как и Левкотеи, состоит поэтому из обрядов, частью грустных, погребальных, частью радостных и торжествующих — в ознаменование возрождения.

[2] О Гере см. *Paus.* II 38, 2: πηγὴ Κάναθος... ἐνταῦθα τὴν Ἥραν φασὶν Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος λουμένην παρθένον γίνεσθαι, οὗτος μὲν δὴ σφίσιν ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσι τῇ Ἥρᾳ, λόγος τῶν ἀπορρήτων ἐστίν [103*]. *Dio Chr.* 36, p. 453: ἄῤῥητοι τελεταί [104*]; ср.: *Gerhard.* Gr. Myth., § 225. О мистической стороне культа Афины — там же, § 253, 5, § 259, 1 и 2, § 267, 1. *Strabo* IX 411: συγκαθίδρυται ὁ Ἅιδης τῇ Ἀθηνᾷ κατά τινα, ὥς φασί, μυστικὸν λόγον [105*].

дим тесно связанный с дионисиями культ Аполлона *Гиперборейского*, мистического Аполлона пифагорейцев, зимнего солнца, которое осенью покидает Грецию, отправляясь в страну полунощную. С самым основанием пифийского святилища связан миф о рабстве Аполлона у царя Адмета, явной форме «неумолимого» Аида, миф, к которому нам еще придется вернуться по поводу пифагорейских мистерий; это периодическое рабство солнца царству тени и смерти во искупление убийственного зноя летних лучей, периодическое ослабление и обновление бога изображалось в особого рода религиозных процессиях, где избранный отрок представлял Аполлона, его удаление, рабство, очищение и торжественное просветленное возвращение — обряд, имевший несомненно мистическое значение и сопровождаемый религиозными очищениями. Мы можем указать и другие культы, столь же публичные и вместе с тем исполненные мистического символизма, изображающие теогонические процессы богов, каковы иерогамии, фаллагогии, лампадофории и пр.

В исторические времена Греции божественные типы фиксируются в идеальных образах, застывают в неподвижных образах, чуждых изменения и смерти. Весь драматический, динамический элемент богов постепенно выделяется из внешнего культа, обособляется и получает самостоятельное развитие в мистериях и культе героев. Мистерии заключают в себе всеобщую эзотерическую тайну богов, их божественного процесса вообще; герои изображают их отдельные *драмы*. Культ богов в собственном смысле стоит посередине между мистерией и драмой. Драматизм действия в частной сфере местного культа всего более очеловечивает бога, превращает его в героя; если же он не становится полубогом, если он утверждается в своей божественной цельности,— то и самое действие его утрачивает частный, внешний исторический характер, является универсальным, внутренним, мистическим. Из оргий Диониса рождаются и мистерии — драмы богов и драмы — мистерии героев. Такою является нам драма во времена Эсхила. Впоследствии она утратила этот священный характер, она выродилась и, следуя общему течению религии, стала делать героями простых смертных.

Изображая существенный процесс божественной жизни, вмещая в себе тайну богов, мистерии греков стоят в тесной связи с их теогонией. Теогонический процесс изображается как исторический — в мифологии, как вечный и периодический — в мистериях кретийских [107*], элев-

синских, орфических и других. Этот процесс *живет* в мистериях. Одна и та же натуралистическая идея циклической ограниченности божественной жизни лежит в основании мистерий и теогоний и обусловливает понятие *генезиса* богов; один и тот же миф *мирового года* обусловливает смену божественных поколений и культ мистических богов. В известном смысле Дионис орфиков в своих различных аспектах соединяет все поколения богов; в известном смысле — он, как бог четвертого поколения, как мистический бог-дитя, имеющий возрасти или явиться, дополняет и заканчивает собою теогонический цикл.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ. РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Таково было религиозное миросозерцание, на почве которого выросла греческая философия. Не трудно понять, как много она обязана этому миросозерцанию и как мало она связана им. Она не связана им не только в силу отсутствия догмы, но также и потому, что религиозные представления греков безусловно исключали догматическую форму, как и вообще безусловное единство; самое различие их побуждало мысль искать единства, которое могло быть только идеальным. Не порывая связи с отечественным местным культом, в котором заключалась вся действительная религия грека, философ мог искать этого идеального единства, безусловной истины вне своего культа, сначала в общеязыческом натурализме, а затем и выше, в той красоте и правде вечного идеала, которые прежде него вдохновляли творчество греческих художников. Первоначально в теогоническом, религиозном развитии греков преобладает натурализм; лики богов еще не знали ни конкретной индивидуальности, ни идеальной общности последующего времени, и сквозь них ясно просвечивали стихийные силы; философия греков подобно их религии начинает также со стихийного натурализма. Затем, когда после расцвета греческого искусства боги совершенно отделились от природы действием антропоморфизма, когда между ними и природой возникла целая иерархия духов и демонов и самые боги получили демонический характер, тогда и философия отделила духовное, божественное от вещественного, начало *формы* от материального начала. Ни религия, ни философия в древнейших своих формах не различали между физическим и метафизическим; затем возникло сознание их различия, усиливаясь до полного раздвоения, и наконец явились попытки объединения,

причем все три момента, непосредственной интуиции, анализа и синтеза, заключают истину. Грек не полагал изначальной границы между богами и природой, но вся природа являлась ему населенной конкретными духовно-телесными божественными силами. И вместе с тем, не отделяя богов от природных явлений, грек не сливал, не отождествлял их; естественные процессы и явления не обоготворяются им непосредственно, и самый процесс их олицетворения совершился, по-видимому, в доэллинские времена. Для грека явление есть лишь образ, икона, отражающая бога или божественное событие; божественное познается посредством поэтизации явления. Бог не аллегория явления, но явление — аллегория бога; человек не воспринимает бога непосредственно в тучах, громе, солнце и водах, как во времена ведийские: он восходит к нему от явления творческою мыслью — сначала в мифологии, затем в философии.

От начала религия сообщила философу глубокую и независимую от изменчивых мифологических представлений веру в стихийную основу — Великую Матерь богов и людей. Мы видим из мистерий, как жизненно и религиозно, как позитивно было сознание этого стихийного, родового единства с природой. Божественность природы как теогонической и космогонической потенции была позитивной идеей для древних ионийских физиков, для всей до-сократовской и даже для всей греческой философии, которой мир являлся божественным телом, стройным и прекрасным космосом, населенным богами. Сначала все отдельные *формы* являлись текучими, изменчивыми и преходящими в вечном процессе стихийной потенции; все, возникши из нее роковою силою, должны были вновь вернуться в нее в силу того же рока. Затем, когда духовный мир грека развился, когда эстетический идеальный характер его многобожия созрел окончательно и типы богов установились в своей красоте, обнаружился и основной дуализм многобожия — религия дала философу веру в форму как положительное начало, веру в разумную, творческую силу вечной *формы,* образующей и определяющей *материю.* Отдельные формы, индивидуальные образования возникают из сочетания этой творческой деятельности, этого образующего начала с пассивным материальным началом. Форма дает идеальный предел, конкретное существо неопределенной, отрицательной беспредельности материи, осуществляя в ней свое единство; но вместе с тем форма рождает в материи и конкретное множество отдельных

индивидуальных форм, осуществляясь и воплощаясь в ее беспредельности. Платон и Аристотель признают сначала множество чистых форм, чтобы затем дойти до единого метафизического начала всеобщей идеальной формы всех форм в ее абсолютной чистоте, причем самое множество частных форм, отдельных видов существ, отдельных образований объясняется некоторым воплощением, или воображением, единого и всеобщего идеального начала в материальной потенции. Высшая философия греков является, таким образом, лишь наиболее отвлеченным, научным выражением их основных верований: стихийная матерь, древняя Гея, родившая Небо над собою, Рея, родившая Зевса, Деметра, богиня земли, совокупившаяся с духовным и образующим разумным богом сил небесных, малопомалу просветляется до пассивной и бессамостной потенции, не переставая быть основою и кормилицей сущего [1]. Древний Хаос расчленяется, рождая целый мир все более и более конкретных образований.

Едва ли не самое глубокое, хотя и бессознательное, верование, которое вся греческая философия почерпнула из национальной религии, есть коренная вера в антропоморфизм божественного, духовного. Антропоморфизм присущ в известном смысле всякой религии: язычеству, олицетворяющему природу, теизму, олицетворяющему Бога. Даже там, где божество безлично, мировой процесс, с одной стороны, и процесс религиозный — с другой, так или иначе очеловечиваются; путь от Божества к миру и от мира — к Божеству так или иначе мыслится богочеловеческим. Но в греческой религии антропоморфизм стоит на первом плане, и ни в одной другой религии, кроме грекоримской, мы не находим такого культа человеческого образа во всей его чувственности, ни в какой другой религии непосредственно человеческое не обожествляется, не идеализируется до такой степени. Антропоморфизм грека состоит не только в том, что боги его существенно человекообразны: важно то, что эти боги суть несомненно скрытые, метафизические деятели природы, что они стихийны по происхождению и вместе высокоидеальны по своей эстетической форме. Это значит, что самая природа признавалась греками идеально и метафизически антропоморфной, т. е. человекообразной по существу, по самой сути своей.

---

[1] Гомерическая τηθύς[108*] у Платона превращается в πάσης γενέσεως ὑποδοχή, οἷον τιθήνη, πάντα δεχομένη φύσις[109*], бесформенная и невидимая потенция генезиса, его *место*.

В одухотворенном образе человека признавалось существенное непосредственное единство природного и божественного; сущее, истина, божество признавались антропоморфными. Даже впоследствии, когда раздвоение между природным и божественным, материей и формой было сознано, религиозный и философский антропоморфизм продолжал развиваться. Когда материя, природа, улетучилась в отвлеченную и бессамостную, чисто отрицательную потенцию (или *возможность* мира), вера в существенный образ или форму человека осталась, хотя в философии такая форма (ἐντελέχεια) человека определилась как *разум:* в разуме — его «существенная форма» (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι [110*]), отличающая его от животного, образующая его в человека; это его «энергия», его эссенция, от присутствия которой зависят самые свойства и внешний вид его материального тела. Очевидно, такой антропоморфизм весьма абстрактен; но самая его отвлеченность вызывает реакцию древнего натурализма и сенсуализма, провозглашающего человеческую чувственность мерою всех вещей. Отсюда же рождается крайний скептицизм — непосредственный продукт разложившейся, исчезнувшей веры в сообразность истины человеку.

Таковы были конечные результаты, естественный конец язычества: сначала мы находим жизненное убеждение в сообразности мира и богов — человеку. Религия и культ свидетельствуют о совершенной вообразимости идеала. Красота, его чувственное воплощение в человеческом образе, есть существенное неотъемлемое свойство богов. Если боги, будучи божественными людьми, ведают природу вещей, то ее может знать и человек; природа обожествлена в ее непосредственности, так, как она является человеку. Человек познает природу, и это человеческое, антропоморфное знание отличается от истинного и божественного только по степени, а не по качеству или существу. Истинный образ человека, его духовно-чувственная организация и есть то, в чем он познает все вещи; а этот образ усвоен богам.

В религиозном антропоморфизме греков есть много такого, что человек сохранит навсегда: все наше знание, весь наш чувственный опыт — неизбежно антропоморфны. Если мы познаем какую-либо истину, что-либо сущее, то признаем и познаваемость истины, сущего вообще. Но истина не есть какая-нибудь истина, она всеобща и одна, она абсолютна; если она познаваема человеку, то, значит, она и сообразна ему — постольку она антропоморфна. И при-

рода также, поскольку она истинно познаваема — человечески чувственна.

Человеку мало одного познания истины, он хочет приобщиться к ней всем существом, всей жизнью своею — и результатом такого стремления является вера в идеальную сообразность (симморфизм) истины и человека; вера в возможное вочеловечение истины, в возможную божественность человека. Христианство, как религия истинного Богочеловечества, дало конечное, абсолютное выражение такому антропоморфизму. Но христианство различает между божеским и человеческим естеством Христа, соединяя их ипостасно в Его лице, между тем как язычество не различает божеского естества от человеческого, и даже христианские секты, возникшие из язычества, смешивают их. Греческий антропоморфизм относится к христианскому, как относительное и ограниченное — к абсолютному. Боги не суть первое, безначальное; греки всегда сохраняют понятие о всеобщем и сверхмифологическом начале, которое является им еще безличным, но разумным законом, предопределением, тяготеющим над самими богами. Боги, как и люди, возникли из стихийной основы, из природы; боги, как и люди, ограничены естественным и всеобщим законом этой природы [1]. Поэтому и самый образ человеческий во всей своей естественной красоте не имеет в себе ничего безусловного: он проходит точно так же, как и образ мира сего, точно так же, как образы богов. Когда в философии и религии греков выяснилось раздвоение материи и формы, природы и духа, мира и богов — антропоморфизм разложился, ибо образ естественного человека не мог примирить в себе этих противоречий, соединить в себе те распавшиеся противоположные полюсы, союз которых он некогда выражал собою как образ воплощенного разума, *воплощенного духа.* Абсолютный антропоморфизм, т. е. истинное богочеловечество, остался постулатом философского и религиозного сознания, его чаянием и высшим требованием, которое язычество было не

---

[1] Отсюда *антропопатизм*[111*] богов: их чувственность есть лишь высшее напряжение человеческой чувственности, ее экзальтация и апофеоза, что мы находим и в поэзии, и в пластике. Поэтому в дивной красоте греческих кумиров столь часто просвечивает гермафродитизм, как бы смешение женской и мужской чувственности; поэтому наряду с чудесами античного искусства мы столь часто находим двуполые образы (Venus barbata[112*], Вакх и пр.), итифаллические[113*] статуи и другие мерзкие, непристойные изображения. Все эти боги суть порождение теогонического *Эроса.*

в силах выполнить, как ни плодило оно своих богочеловеков. Абсолютный антропоморфизм заключается лишь в идее вселенского сверх-природного Бога, который есть вместе с тем и человек; Бога, по образу которого создан сам человек, в котором Он воплотился. В таком вселенском Богочеловечестве все естественное, непосредственно человеческое всецело приносится в жертву, умирает в себе, чтобы ожить в Боге и соединить человечество с Божеством.

Греческая религия не могла дать философии положительного откровения такого Богочеловечества, но в самом относительном антропоморфизме ее заключалась истина, подготовившая человечество к христианству. В этом антропоморфизме греческий философ помимо целого ряда метафизических идей черпал прежде всего жизненное убеждение в богоподобии своих познавательных способностей, веру в вообразимость и познаваемость Истины. Эта Истина, метафизическая природа вещей, мыслилась им конкретно; между нею и явлением не полагалось от начала непроходимой границы. В религиозном антропоморфизме греков заключалось, далее, требование, лежащее в основании всякой философии, постулат самопознания, завет дельфийского бога: γνῶθι σεαυτόν, познай самого себя. Раз это божественное антропоморфно — мудрость заключается в человеческом самопознании, оно есть путь к божественному знанию; в себе и через себя мы познаем все, точно так же как в богах мы находим себя. Внутренняя диалектика греческой мысли, аналитическое самопознание выяснили неразрешимые противоречия греческого антропоморфизма, как и вообще всего языческого миросозерцания. Но самое сознание этих противоречий, самые попытки их решения заключали в себе объективные исторические задачи, определенные требования и вопросы, поставленные греческой мыслью новому миру.

Философия греков, точно так же как и их религия, дала не отрицательные только, но и положительные результаты, которые были восприняты как в *истинную* религию христианства, так и в его философию, подобно тому как естественный антропоморфизм греков пресуществился в абсолютный божественный антропоморфизм Христа. Но религия и философия греков имеют тем не менее свой естественный предел в своем исходном натурализме, в первоначальной языческой ограниченности своих богов. Ограниченное божественное породило в религии многобожие, судьбы которого определяются роковою необходимостью,

в философии — дуализм материи и духа. Хотя в этой сфере материя, природа, первоначально ограничивающая божество, и улетучивается в бессамостную отрицательную потенцию, она, будучи внешней божеству, ограничивает его самым своим отвлечением. От теогонии Гесиода до онтологии Платона грек не знает *свободного* Бога; мировой, космогонический процесс обусловливается естественной производительностью божественной природы или же роковым погружением божества в материю — два основных понятия, проходящих чрез все различные теогонии и философские учения греков [1]. Понятие свободы в высшем смысле не известно ни в религии, ни в морали [2].

Можно сказать, что всякая религия, кроме абсолютной вселенской, если мы признáем таковую, должна необходимо препятствовать развитию чистой философии. Ибо предмет такой философии есть абсолютная вселенская Истина, которая составляет суть, содержание абсолютной религии. Всякая иная религия необходимо ограничена по своему содержанию, относительна, условна как временная *языческая* форма. Поэтому всегда наступает момент, равно критический для религии и для философии, когда последняя перерастает первую. С одной стороны, философия, увлекаемая истиной и сознавая ее превосходство над языческим вероучением, восстает против него, силится его опровергнуть. Но такая более или менее успешная критика гибельна и для самой философии, ибо, углубляясь в дух отрицания, она невольно охладевает к истине, отчаивается в ней, приходит к сомнению. В таком случае философия при всей справедливости своей критики не может восторжествовать конечным образом над религией, потому что ей недостает позитивности, идеалы ее субъективны, абстрактны. Сама по себе она не может *дать* ничего положительного, даже того, что есть в той относительной национальной религии, ложность которой она с таким успехом разоблачает. Поэтому ей остается отречься от себя и, не

---

[1] Те же два течения находим мы и в философии индусов: Брама, погружающийся в Майю, и Пракрити, первооснова, создающая из себя мир.

[2] Quid est boni viri? Praebere se fato. Grande solatium cum universo rapi. Quidquid est quod nos sic vivere sic mori jussit: eadem necessitate et deos alligat; irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit (*Seneca*. De provid. 5) [114*].

находя абсолютного, положительного идеала, перейти от религиозного и философского позитивизма — к эмпирическому. Есть и другой столь же пагубный для философии исход, прикрытый с виду чисто философскими побуждениями. Увлекаемый любовью к вселенскому идеалу, философ признает его безусловно положительным; он жаждет позитивности и готов признать вселенским свой язычески ограниченный национальный идеал, потому что этот идеал является положительным; в своем позитивизме он не видит ограниченности и несовершенства своего язычества, и сверхъязыческое, сверхнародное кажется ему абстрактным. Даже тогда, когда высший идеал осуществляется в новой и более совершенной положительной форме, многие стоят за старое из национального эгоизма, привычки или своемудрия. Ибо легче отречься от своего личного мнения или убеждения в области знания и веры, чем от того, что для нас позитивно и сверхлично.

Оба этих исхода, скептицизм и эмпиризм, с одной стороны, и реакционный религиозно-мистический позитивизм — с другой, наблюдаются нами в конце развития древней философии; то же мы видим и теперь, в современной европейской философии, что́ с тем большим вниманием заставляет нас отнестись к судьбам греческой философии.

Из всего сказанного очевидно, что содержание греческой философии, ход ее развития, ее предел a priori определяются религией, по крайней мере в общих чертах, если не во всем ее целом, как мы попытаемся показать. Этого одного достаточно, чтобы обратить должное внимание на их соотношение: если греческая религия *обусловливает* греческую философию, то эта же философия объясняет греческую религию, а потому как для философа, так и для мифолога, историка и богослова подобное исследование может быть равно поучительно. Если греческая философия, столь чистая и рациональная, столь свободная и независимая в своем развитии, так глубоко и конкретно связана с религией греков, то мы вправе предполагать еще более интимную связь между религиями и философиями других европейских народов — что имеет первостепенное значение для самого метода историко-философского исследования. С одной стороны, мы видим, что философия стремится к позитивному характеру религии и отправляется от ее позитивного содержания; с другой — сознаваемая религия является нам вместе и философией. Этим, однако,

ничто не предрешается: ложная религия, будучи истинным образом сознана, есть отвергнутая, осужденная.

Но если философия греков есть лишь особый фазис развития их религиозных идей, то какое может она иметь положительное догматическое или научное значение, какой интерес она может возбуждать, кроме чисто исторического? На этот вопрос отвечает наше исследование, и мы не хотим его предрешать. По плодам следует судить о дереве. Допустим на время, что религиозное догматическое значение язычества нам не вполне известно. Греческий натурализм, подобно всем религиям древности, внес свою относительную истину в общую сокровищницу христианства: что́, если он заключает в себе религиозные элементы, которые именно теперь полезно напомнить, теперь, при всеобщем господстве субъективного протестантского рационализма и спиритуалистического иконоборства? Если действительно греческая философия объясняет нам религию, на почве которой она возникла, то будем ждать от нее справедливой оценки этой религии. Во всяком случае греческая философия есть мост, посредством которого культурное, образованное язычество перешло к христианству и постольку всего более объясняет нам их взаимное отношение — *христианство до христианства* — в язычестве и, наоборот,— судьбу и значение *натурализма в христианстве*.

Но прежде всего мы должны изучать греческую философию в качестве рационального умозрения, как она сама себя определяет, и судить ее в этом качестве. Она не мифология, не богословие, не выдает себя за мистическое откровение и даже неоднократно вступает в столкновение с народной религией. Она есть прежде всего опыт рационального, свободно-разумного умозрения, направленного на познание истины; она именует себя философией, любовью к мудрости, и редко мы встречаем в истории примеры более чистой и самоотверженной любви к ней, чем в Греции среди тех философов, которые навсегда остались великими, классическими учителями человеческой мысли.

ГЛАВА II

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

1. Фалес

Согласно изложенному нами закону развития человеческой мысли и согласно первоначальным космогоническим умозрениям древних мифологов, древнейшая ступень метафизики есть *натурализм*, непосредственное обоготворение природы, ее стихий. На этой ступени сущность вещей представляется разуму как непосредственное безразличие метафизического и физического. «Что касается первых философов,—говорит Аристотель (Met. I, c. 3),—то большинство из них мыслило начала всех вещей лишь в виде вещества (ἐν ὕλης εἴδει μόνον). То, из чего все состоит, то, из чего все возникло, во что под конец все разрешается, сущность, пребывающую неизменной в изменяющихся проявлениях, называют они *стихией* и началом всех вещей. Поэтому они не признают ни генезиса, происхождения (из ничего), ни уничтожения (или обращения в ничто), ибо стихийное естество вечно пребывает»—как неизменный субстрат всех своих случайных проявлений.

Цель метафизики—познать истинно сущее, подлинно сущее, безусловное, что имеет в себе самом начало своего бытия, его возможность и силу; все относительное предполагает абсолютное, все производное—нечто производящее, все, что есть от другого, через другого, в другом,—нечто самобытное, сущее по себе, через себя, для себя. Без этого абсолютного бытия ничего не было бы вовсе, ничему нельзя было бы приписать действительности условной или безусловной. Поэтому первой попыткой философии, естественно, является стремление определить действительную всеобщую природу вещей, их безусловную сущность. Не различая метафизического от физического, первоначальная философия естественно мыслит сущность вещей, их субстанцию, как физическую сущность особого рода.

Все языческие космогонии признают происхождение сущего из стихийных сил; разум, начинающий философствовать, стремится постичь их всеобщее единство, понять вечное и пребывающее в потоке явлений и вместе объяс-

нить явления из этой первичной сущности. Для такого разума все одушевлено: *вся природа,* все стихии, силы и твари *полны богов, демонов и душ,* и вместе весь поток явлений в своем вечном течении являет нам единую *вечно текучую стихию,* питающую, рождающую, естественно соединяющую все, пластическую стихию, не сопротивляющуюся никакой возможной форме, но удобно принимающую каждую, переходящую во все разнообразные формы явлений. Такова сущность мировоззрения *Фалеса Милетского,* первого из греческих философов (640—548), одного из «семи мудрецов». По Фалесу, субстанция природы, сущность всех вещей, есть вечно текучая влага, вода живая, питающая и рождающая из себя все, носящая на себе землю, из которой образуются и растут все твари.

По мнению Аристотеля, явления питания и происхождения приковали к себе внимание Фалеса. «Пища всех животных — влажная»; чтобы напитать организм, ассимилироваться ему, пища должна раствориться, стать текучей, утрачивая свою первоначальную самостоятельную форму; нерастворимое отбрасывается организмом, который высасывает питательные соки. Из них рождается животная теплота, а ею живут организмы. «Это привело Фалеса к его убеждению, а также и то соображение, что *семена* (σπέρματα) всех вещей имеют влажное естество, вода же есть принцип, сущность всего влажного» (текучего). Чтобы производить — два организма должны слиться в текучем безразличии семени, без влаги не всходит никакое зерно, и самый дождь искони являлся небесною спермой, источником живительных соков земли.

Первоначальная влага Фалеса обнимает собою Океан (Уран, Варуну), источник плодотворной, сладкой небесной воды, и Тефиду, мать — кормилицу вещей. То, из чего происходят все вещи, то, чем все они питаются, есть абсолютное начало всех вещей, в котором сливается активное производящее и пассивное воспринимающее начало. Абсолютное, дающее всему питание и жизнь, есть питательное семя, сперма вещей,— что так соответствует религиозным идеям греков; оно есть безразлично и материальное, и божественное, явление и субстанция — что вполне согласно с законом развития; абсолютное Фалеса есть неизменная, пребывающая, безразличная сущность и вместе самая живая *текучесть,* вода, сама в себе переливающаяся.

«Начало всего есть вода» и «все полно богов», все полно душ — вот начальная философия языческого натурализма. И уже в этих двух положениях проглядывает

роковой дуализм материального и божественного, дуализм пассивной материи и образующей формы, проходящий через все миросозерцание греков, начиная с распри Тефиды и Океана, о которой упоминает Гомер (Il. 205, 303). Откуда ни возникли боги Фалеса, его демоны и души, наполняющие все,— ясно, что уже здесь в интуитивной форме выступает различие между движимым и движущим, пассивным и активным — несмотря на совершенную неопределенность. Деятельное производящее начало так или иначе должно отличаться от вещества, причина движения — от косной материи: «По-видимому, и Фалес, как помнят о нем, принимал душу за движущее начало (за начало движения), ибо он признавал душу в магните, потому что магнит движет железо» (*Arist.* De an. I 2, 405a).

Вся философия Фалеса уцелела в истории в двух вышеупомянутых положениях; если правда то, что Фалес вывез свою философию из Египта, то это значит, что греческая мысль усвоила себе только эти два положения, откинув остальное, так что, собственно, нет нужды предполагать чужеземное заимствование: идея Фалеса национальна, философски первоначальна и оригинальна вполне. Спрашивая себя, что в ней умозрительного, мы должны вместе с Гегелем признать великую смелость того мыслителя, который впервые дерзнул «отвергнуть полноту естественного природного явления и свести его к одной простой субстанции, как к пребывающему нечто, не возникающему и не уничтожающемуся, между тем как и самые боги многообразны, изменчивы, обладают теогонией». Вода Фалеса не есть определенное мифологическое существо. «Фалес определяет сущность как *бесформенное*». Между тем как в чувственной достоверности каждая вещь имеет значение в своей единичности, здесь вся предметная действительность возводится в *понятие,* поскольку мир определяется всеобщим образом как вода. Вода есть *всеобщее,* простая всеобщая сущность. Чувственная вода не всеобща: наряду с нею есть огонь, воздух, земля; всеобщность воды Фалеса не есть чувственная, но сверхчувственная, умозрительная. Чувственная вода невольно возводится в нечто метафизическое, представление превращается в понятие, материальное получает философское значение. И таким образом многообразие явлений сводится к единству, которое всеобще: все явления переходят друг в друга, возникая и уничтожаясь,— одна сущность дей-

ствительна во всем,— то, что есть, то, из чего все, во что все разрешается [1].

Почему и как происходят все вещи из этой сущности? Аристотель, не называя в частности никого, сообщает, что философы, признающие началом какую-либо определенную стихию — воду, воздух или нечто среднее между ними по своей плотности, объясняют происхождение остальных вещей посредством сгущения и разрежения основной субстанции [2]. Фалес, вероятно, и не входил подробно в этот вопрос.

2. Анаксимандр

За Фалесом следовал другой философ, *Анаксимандр* (611/610—547/546), согражданин Фалеса и, по некоторым свидетельствам, его ученик. Будучи тридцатью годами моложе своего предшественника, он глубже развил его основную идею, точнее формулировал первоначальное понятие абсолютного как субстанциального безразличия, неопределенного и беспредельного.

Абсолютное начало есть само причина своего бытия: оно ничем внешним не определяется: оно *беспредельно*. Всякое конкретное определение исключает какие-либо другие — omnis determinatio est negatio. Сущность природы не есть какая-либо определенная конкретная стихия или вещество; эта сущность природы есть бесконечная материя, материальный субстрат, из которого все возникло, в который все возвращается. Количественно он беспределен, качественно — неопределен. «Анаксимандр признал началом всех вещей Беспредельное», причем, по свидетельству Симплиция, он первый ввел в употребление слово «начало» (ἀρχή) как философский термин, приложив его ⟨к⟩ сущности, субстрату всех вещей [3]. Из этого Беспредельного все происходит, и все в него возвращается: *из чего все вещи имеют свое происхождение, в то самое они и уничтожаются по необходимости, во искупление и наказание, которое они несут по определенному*

---

[1] *Hegel.* Gesch. d. Philos. I 195—198.

[2] *Arist.* De coelo. III 5, 303b: εἴτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶμανότητι τἆλλα γεννῶσι.

[3] Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν εἴρηκε τῶν ὄντων τό ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. *Simpl.* In Arist. Phys., f. 6 и f. 32: πρῶτος αὐτός ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον.

порядку времени[1]. Это значит, что все вещи, всякое индивидуальное существование, предполагают взаимное разделение и вражду, противоречие с всеобщим единством субстанции; всякое индивидуальное существование есть несправедливость, осужденная всеобщим законом, природою сущего как нарушение единства и покоя в вечной первооснове. Всеобщее, единое является действительным и абсолютным, уничтожая и поглощая в себе все частное, всякую индивидуальность, обособляющуюся от него.

Абсолютная первооснова «вечна», «бессмертна», «неразрушима», «божественна», «все объемлет и всем управляет» (*Arist.* Phys. III 4, 203b); но вместе с тем она есть несомненно вещественная субстанция, хотя и совершенно неопределенная[2]. По меткому замечанию Макса Мюллера, абсолютное и не может представляться первобытному уму иначе как беспредельное, неопределенное[1*] Почтенный ученый видит в таком представлении корень религиозных метафизических понятий о божественном, психологическую основу генотеизма[3]. Но абсолютное есть на самом деле безусловно позитивное, положительное и вместе безусловно идеальное конкретное; а потому представления беспредельного, неопределенного, особливо в своей естественной чувственной форме, сами по себе не имеют в себе ничего религиозного, *теогонического,* абсолютного. Другое дело, если мы скажем, что абсолютное не может иначе представляться первобытной *мысли* как в форме безразличного единства, неопределенной беспредельности. В этом смысле философия Анаксимандра, как и вообще всех древних ионийцев, есть философия натуралистического генотеизма. Освобожденное от мифологических и чувственных представлений, абсолютное, божественное еще не утрачивает своего натуралистического характера. То, что во всем, то, из чего все, метафизическая субстанция, есть вместе и причина; материя и действующая сила сливаются в одном неопределенном понятии. Анаксимандр выражает его метафизический характер совершеннее, чем Фалес,—

---

[1] Подлинные слова Анаксимандра у Симплиция (ib. 6): ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[2] См.: *Zeller* 186—190, 196—202, где приведены все относящиеся свидетельства.

[3] Генотеизм — однобожие в отличие от монотеизма, единобожия; последнее есть религия единоличного Бога, исключающего многобожие, между тем как генотеизм предполагает лишь естественное понятие единства *божественного.*

в чисто отрицательной форме неопределенности и отсутствия предела: вначале *метафизическое* как всеобщее является как безразличное, неопределенное.

В этой первооснове, в этой Беспредельности, заключаются в скрытом зачаточном состоянии все элементарные стихийные противоположности, все различия вещей; они не обособлены, не различаются в абсолютном, они существуют в нем лишь в возможности, как в органическом семени[1]. Аристотель приводит эту «смесь», это «Беспредельное» Анаксимандра как один из примеров потенциального бытия (τοῦ δυνάμει ὄντος, Met. XII 2), т. е. такого бытия, которое в действительности еще не бытие, которое есть бытие лишь в возможности, in potentia. Потенциальные противоположности переходят в действительность, выделяются и обособляются в Беспредельном в силу присущего ему «вечного движения», а затем уже из них образуются все остальные вещи. Те ионийцы, которые, подобно Фалесу, признавали субстанцией мира определенную чувственную стихию, объясняли происхождение различных качеств и видов существ посредством сгущения или разрежения основной стихии; Анаксимандр, напротив того, отрицал в стихийной основе всякую определенность, и потому происхождение всех вещей представлялось ему выделением, обособлением из безразличия, а не изменением данной стихии[2]. Но такое выделение не следует представлять себе разделением смешанных материальных частиц различного качества, неизменных и существовавших от века, как это предполагает позднейший атомизм; о материальных частицах в учении Анаксимандра нет речи. Выделяются сначала наиболее общие качественные противоположности — *тепло* и *холод;* эти

---

[1] *Иреней.* Contra haeres II 14: «Anaximander, hoc quod immensum est omnium initium subiecit seminaliter habens in semet ipso omnium genesin»[2*]

[2] *Zeller* I 204, 3. *Simpl.* 6a: οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεος[3*] *Arist.* Phys. I 4, 187a: ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἕν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ὕδατος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες... οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι. Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα[4*] Здесь указано различие не только между Анаксимандром и древнейшими ионийцами, но также и между ним и древнейшими физиками: Анаксимандр признавал первоначальное единство противоположностей, Эмпедокл и Анаксагор — единство в материальном множестве.

две стихийные силы рождают в своем соединении первичную влагу, которая здесь, как у Фалеса, является *семенем* грядущего мира, его основной стихией: из воды осаживается земля, испаряется воздух; воздух окружается, как корою, огненной астральной сферой. Эта кора растрескалась, причем воздух окружил огонь, образовав отдельные астральные сферы, видимые нами лишь чрез особые отверстия этих воздушных оболочек,— так объясняет Анаксимандр небесные явления. Земля находилась первоначально в жидком состоянии, сгущаясь и образуя из пузырей своих живые существа. Затем она постепенно покрылась твердою корою; из рыб образовались животные, и сам человек возник из первоначального рыбообразного существа — представление весьма распространенное и, быть может, основанное на наблюдении эмбриональных форм.

Таким образом, мир происходит посредством соединения противоположностей, выделяющихся из первоначального безразличия, и развивается посредством ряда дальнейших конкретных выделений и соединений. Холодное противополагается теплому, земля — небу, центр — окружности; огонь объемлет воздух, воздух — огненные сферы. Если космогоническая вода Фалеса соответствует гомеровскому Океану, то Беспредельное Анаксимандра соответствует Гесиодову Хаосу, который мало-помалу переходит к конкретному, индивидуальному — от неопределенного и стихийного. Как верный ученик Фалеса, Анаксимандр сохраняет воду в качестве семени и основной стихии вещей и только подробнее развивает физику своего учителя; но самая *стихия,* вода, является ему производным сложным образованием, в которое вошло *тепло* — начало по преимуществу активное, положительное, божественное (ибо из небесного огня образуются божественные светила), и *холод* — начало по преимуществу косное, пассивное, отрицательное. Всеобщая субстанция сущего не может обладать определенными чувственными свойствами и находиться в количественном соотношении к всевозможным видам явления. Субстанция сущего есть лишь неопределенная и всеобщая *возможность* сущего, всего происходящего, относительно существующего и заключает в себе потенциально всевозможные противоположности различных качеств. Эта всеобщая потенция сущего беспредельна в том смысле, что ее способность рождения неисчерпаема [1].

[1] *Ps.-Plut.* Plac. philos. I 3, 4: ἄπειρον... ἵνα ἡ γένεσις μηδὲν ἐλλείπῃ.

Абсолютное, истинно сущее, есть то, что имеет само в себе силу своего собственного бытия и *возможность* всякого другого, относительного бытия своего противоположного. Первобытное миросозерцание легко отождествляет это возможное бытие («инобытие») с самим самобытным истинно сущим: абсолютное является ему неопределенною всевозможностью, которая признается им истинно сущей, живою, действующей. Впоследствии мысль сознала, что из одной чистой возможности нельзя объяснить реального происхождения, процесса вещей, даже самого́ действительного существования, реальности их. Мысль спрашивает, что приводит такую возможность в действие, что осуществляет ее, и отсюда устанавливается различие между *действующей причиной* и *потенцией*. При Анаксимандре эти два понятия еще не различались в абсолютном; всеобщая возможность явлений непосредственно сливалась с абсолютной действительностью и определялась натуралистическим, физическим образом. Поэтому Анаксимандр, чтобы объяснить происхождение мира из Беспредельного, признал его находящимся *непосредственно* в процессе вечного движения, причем вопрос о начале движения, конечно, и не возникал. Интуитивное умозрение Анаксимандра вполне удовлетворялось представлением бесконечного движущегося хаоса: он движется сам собою, ибо он жив, божествен, всем управляет. *«Так есть»* — в подобном ответе мы видим простое неведение или указание на предел познания: для Анаксимандра же именно в том и заключалось положительное, что беспредельная и неопределенная всевозможность *есть*, живет и движется. *Так есть:* натурализм непосредственно обожествляет действительное в его физической основе. От века беспредельное движется, от века в нем обособляются противоположные друг другу стихии, из коих образуется бесконечный ряд миров, и каждый из этих миров по роковому закону всех вещей должен разрешиться в первоначальный древний хаос[1].

Все это мировоззрение есть одна цельная интуиция абсолютного как беспредельной природы вещей, божественного хаоса, который глубже и старше всякого различия, который есть *всё и ничто*. От немногих строк, дошедших до нас от Анаксимандра, веет величавою моралью религиозного натурализма: все конечное имеет свой предел, мировой процесс возникает из вечного стихийного

[1] *Zeller.* Grundriss 35—36, Gesch. d. Philos. I 211—216.

движения, все рожденное, возникшее, все обособившееся от всеобщей родовой стихии *виновно* в силу самого своего отделения и все умрет, все вернется в нее. В этом — торжество естественного порядка, естественной справедливости — вечной необходимости, властительницы богов и людей; в этом — теодицея природы.

По отношению к предшествовавшему учению Фалеса философия Анаксимандра заключает несомненный прогресс: во-первых, — в самом понятии абсолютного как *беспредельного,* в чем отрицалась всякая чувственная определенность; во-вторых, — в понятии абсолютного как безразличия, объединяющего или заключающего в себе потенциально основные противоположности вещей; в-третьих, — в понятии развития, в указании его процесса, внутренно присущего абсолютному и совершающегося посредством обособления и соединения противоположностей. Эти три понятия, три новых различения заключают в себе начальные элементы трех новых философских учений.

Начало есть беспредельное, всеобщее, всеобъемлющее, ничем внешним образом не определяемое, оно ничего вне себя не имеет — оно абсолютно едино; вечное — оно неизменно, бесконечное — оно не может убавляться или прибавляться, уничтожаться или становиться. Как единая, неизменная божественная сущность мира — оно одно истинно есть; все многое, все движущееся, происходящее — ложно, не есть безусловным существенным образом, а только *является,* ибо множество, движение, происхождение — необъяснимо из подобного определения сущего как абсолютной неизменной субстанции. Таково учение *Элейской школы,* основателем коей был Ксенофан, один из учеников Анаксимандра.

Абсолютное есть единство противоположностей. Такое определение заключает в себе все, что может быть спекулятивного, умозрительного. В наше время говорят: «абсолютное выше отвлеченных противоположностей, заключает в себе их конкретное единство, примиряет их синтетически» или «абсолютное имеет в себе потенцию своего другого» и т. д. В эпоху Анаксимандра идеальная конкретная природа абсолютного не могла быть опознана: она являлась абстрактным безразличием противоположностей. Весь мир состоит из различий, из множества противоположностей; то, что всех их в себе вмещает и объединяет, что «управляет всем» и живет во всем, — то имеет в себе силу всего, то абсолютно. Но такое абсолютное уже не может быть абстрактным единством: как принцип гармо-

нии, как образующее начало мирового порядка, оно есть единство, имеющее в себе множество, заключающее в себе силу всего положительного и отрицательного,— таков принцип *пифагорейства.*

Наконец, абсолютное как живое, действующее, утверждающее себя заключает в себе вечный процесс обособления противоположностей, над которыми оно вечно торжествует в своем непрестанно живом движении, в своем генезисе; оно рождает миры, чтобы поглощать их в себя, и поглощает, чтобы вновь производить их, оно соблюдает внутренний мир и гармонию во внешней борьбе и противоречии — таков принцип *Гераклита.*

3. Анаксимен

Понятие абсолютного не вмещается в представлении чувственной стихии. Как только оно делает первый шаг к своему развитию в учении Анаксимандра — чувственная определенность исчезает и в самом понятии субстанции выступают и обособляются различные противоположные определения, примиримые лишь впоследствии в более конкретном идеальном понятии абсолютного. Непосредственная стихийность, чувственная материальность абсолютного есть та зачаточная форма, в которой понятие абсолютного впервые является в философии, та скорлупа, которую нежное семя метафизики должно пробить, окрепнув и пустивши росток. Но прежде чем перейти в другие формы, греческая мысль еще раз пытается обнять все различия, выступившие в первоначальном определении — в чувственном представлении одной всеобъемлющей стихии. Определение абсолютного начала как стихийной субстанции по преимуществу, будучи развито последовательно, противоречит началам элейцев, пифагорейцев и Гераклита, началам, зачатки которых мы только что усмотрели в учении Анаксимандра; но и такое определение было законно, даже необходимо как развитие идеи Фалеса.

Его дал *Анаксимен,* последний философ Милетской школы (приблиз. 588—524). Ученик Анаксимандра, он признавал абсолютное как беспредельное, всеобъемлющее, вечно живое и вечно движущееся, но определял его конкретно — как *воздух*[1]. Поводом к такому учению послужи-

---

[1] Plut. ap. *Euseb.* Praep. evang. I 8, 3: Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μέν γένει ἄπειρον ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον[5*] Ср.: *Sympl.* In Arist. Phys. 6a; De coelo 273b 45.

ла Анаксимену необходимость мыслить потенцию сущего *как чувственную материю*. К воде Фалеса он вернуться уже не мог, ибо она трудно допускает предикаты «беспредельного начала» Анаксимандра; воздух же, будучи неуловим ни зрением, ни осязанием, все объемлет, всюду проникает; он удобоподвижен и вечно движется. Кроме того, как стихия невидимая и наименее чувственная, он всего удобнее мог являться субстанцией духовных существ в силу тех представлений о духе, которые были в ходу [1]. Есть известия, что уже Анаксимандр считал душу воздушным телом [2] и множество древних видело в воздухе дух жизни, вдыхаемый всеми живыми существами и одушевляющий их [3]. «Как душа наша, будучи воздухом, содержит нас воедино, так дыхание и воздух объемлет всю вселенную» [4]. Определение абсолютного Анаксимандра оказалось недостаточно конкретным, страдало своей отвлеченностью, точно так же и его учение о происхождении вещей (посредством выделения и обособления противоположностей). Как они выделяются и образуются? Как безразличное переходит к различию чувственных вещей? Посредством сгущения (πύκνωσις) и разрежения (μάνωσις): воздух разрежается в огонь, сгущается в ветер, в облака, воду, землю, камни. Земля плоска и потому держится на воздухе; поднимающиеся от нее пары разрежаются в огонь, части которого, стесненные воздухом, образуют светила; столь же плоские, как земля, они носятся на воздухе вокруг нее боковым движением. Подобно своему учителю, Анаксимен признавал смену создания и разрушения. Все это учение возникло для того, чтобы последовательно утвердить ионийскую мысль в ее чистоте: абсолютное есть

---

[1] См. трактат Олимпиодора и Collection des anciens alchimistes grecs publiée p. Berthelot. 1887, c. 83, I 7 10: μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξαζεν Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα. Λέγει γὰρ οὕτως· Ἐγγύς ἐστι ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου. καὶ ὅτι κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκπλεῖν[6*] См. также: *Hippolyt.* Refut. haer. I 7. В этих словах, впрочем, никак нельзя признать подлинные выражения Анаксимена, см.: Arch. f. Gesch. d. Philos. B. I, XVIII. Un fragment d'Anaximène p. Paul Tannery.

[2] *Theodor.* Gr. aff. cur. V 18, c. 72; см.: *Zeller* I 210, 2.

[3] *Lobeck* II, XVII, § 2. Сюда относятся орфики и другие философы, о которых мы уже упоминали выше, см. с. 101—102. Противно Риттеру (I 217) и Брандису (I 144) Целлер (I 220) вполне доказывает, что под воздухом Анаксимен разумел стихийный воздух, а не какой-либо другой,—ср.: *Arist.* Met. I 3, 984a 5 и Phys. I 4, 137a, σῶμα τὸ ὑποκειμένον[7*].

[4] ⟨*Ps.-*⟩ *Plut.* Plac. philos. I 3, 6; *Stob.* Ecl. I, p. 296.

стихия, в стихии должно непосредственно заключаться единство метафизического и физического, стихия есть *сущее* и *являющееся*, живое и материальное, беспредельное и вместе определенное. Наименее чувственная стихия есть воздух, и потому в его представлении всего легче мирится понятие Анаксимандра с непосредственным представлением Фалеса [1].

В этих трех философах первоначальная ионийская, точнее, милетская философия завершает круг своего развития. Понятие абсолютного впервые постигается мыслью в форме непосредственного единства метафизического и физического, в форме стихии, что соответствует вполне и религии, и требованиям мысли. Стихия есть положительное; она реальна, материальна и вместе всеобща, бесконечна и постольку сверхчувственна, метафизична, ибо бесконечное есть метафизическое. Мировой процесс есть также процесс стихийный, он движим *стихийной* необходимостью. Учение ионийцев не материализм, ибо не было еще ни понятий духа и материи, ни сознания их противоположности. Абстрактное понятие материи выработалось веками, выделившись из первоначальной неопределенности, стихийного хаоса. Древняя стихия была жива непосредственно, откуда миросозерцание ионийских философов характеризуется как *гилозоизм*. Многие позднейшие писатели, введенные в заблуждение таким характером стихий, различали в них душу и тело [2], между тем как особенность ионийского миросозерцания именно и заключалась в непосредственном безразличии духовного и физического. Для позднейших философов было совершенно непонятно, каким образом стихия, будучи единой, сама собой изменяется, сама собой образуется в стройную одушевленную вселенную. Привыкнув отделять образующее начало от пассивной материи, они приписывают самому Фалесу то разделение, которое, по безусловно достоверно-

---

[1] Ср.: *Zeller* I 230—231.

[2] Напр., *Cic.* N. D. I 10, 25: «Thales. aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret»[8*]. Ср.: *Stob.* Ecl. I 56; ⟨*Ps.*-⟩ *Plut.* Plac. philos. I 7, 11; *Philop.* De an. 7; *Euseb.* Praep. evang. XIV 16, 5; *Athenag.* Supplic. 21. Целлер (I 177, 4) обращает внимание на стоическую терминологию в этих свидетельствах, Бик (*Byk.* Die vorsokr. Philos. I 29) наивно считает их подлинными. То же следует сказать и относительно Анаксимена: Röth (Gesch. unserer abendl. Philos.) считает его учение *спиритуалистическим* (!).

му свидетельству Аристотеля, впервые ввел в философию только Анаксагор.

Жизнь приписывается стихии непосредственно, как родовой всеобщей основе природы. В самом деле, если мы признаем какую-либо чувственную стихию самобытной, абсолютной сущностью вещей, мы должны признать ее чувственной для себя самой, независимо от нашего восприятия. Чувственное предполагает чувство, чувственность, и если мы не можем приписывать стихии личное самосознание, то в представлении стихии, сущей самой себе и самой для себя, несомненно заключается и представление жизненности в ее двояком проявлении — *чувстве,* ощущении, или чувствительности, и в *действии,* движении, двигательной способности. Поэтому Аристотель (De an. I 2, 7) и сообщает, что философы, видевшие проявление души в способности чувствовать и познавать, признавали душою стихии сущего (οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς). Точно так же и те ионийцы, которые видели проявление души, жизненности, преимущественно в движении (взгляд, который Аристотель приписывает, по-видимому, даже Фалесу),— не могли не признавать непосредственно одушевленной ту стихию, из которой все возникает, ибо она непосредственно, сама собою движется от века.

Идея древних ионийцев не умирала и после того, как философия перешла к более зрелым понятиям; она была не только семенем всей греческой философии, но воплотилась впоследствии в особом учении, отличном по направлению от всех других. Абсолютное, божественное как стихия есть слишком эллинская, языческая идея, чтоб она могла когда-либо исчезнуть в Греции; но, как *особое* направление, первоначальное учение ионийцев, понятно, далеко не имеет того значения, которое оно имело вначале, когда еще оно было *всей* философией, заключало в себе ее всю безразлично и не противополагало себя никаким учениям. Уже в Анаксимене древнеионийская философия Милета индивидуализируется, из общей становится частным направлением. После него, не считая Гераклита, внесшего в нее новое, оригинальное содержание, отчасти же передавшего ее стоикам, мы находим милетскую идею живой стихии у некоторых физиков V века. Таковы *Гиппон,* признававший воду, или «влажное» (τό ὑγρόν), основною

стихией мироздания, *Идей*, примыкавший к Анаксимену, точно так же как и *Диоген Аполлонийский* (во 2-й половине V в.), наиболее известный из философов этого направления. Учение этого последнего есть реакция против других философских учений, признававших основное множество материальных начал или основной дуализм материи и духа. Подобную же реакцию представляет из себя и попытка *Архелая*, ученика Анаксагора, который хотел примирить дуализм начал своего учителя в представлении единой *«разумной»* и все проникающей стихии — того же воздуха. Диоген доказывает, что не может быть первоначального множества абсолютных стихий, ибо абсолютное едино; иначе между этими абсолютными стихиями не было бы мыслимо ни соединение, ни взаимодействие, ни вообще какое-либо соотношение; абсолютно то единое, что обще в них всех, объемлет их и обусловливает их соотношение. Это абсолютное разумно, ибо метафизика Анаксагора указала, что устройство мира и самое движение его предполагает разумное начало точно так же, как и сознание, разум существ, необъяснимые из неразумной материи. Но абсолютное вместе с тем должно быть чувственной, материальной стихией, ибо иначе мы должны допустить два абсолютных, между которыми немыслим переход.

Впоследствии материальное разрешалось в духовное, разумное начало: позднейшая метафизика скорее признает в духовном потенцию материального, духовную чувственность и телесность. Но пока анализ Сократа и его великих учеников не открыл в самом духе и разуме универсального всеобщего начала, легче было признавать разумное в стихийном, чем мыслить абсолютный Разум, обладающий потенцией всего стихийного и господствующий над нею. Поэтому Диоген [1] и Архелай, чтобы спастись от дуализма, признавали согласно с древними ионийцами воздух как единую божественную стихию.

В дальнейшем оба этих философа, подобно Анаксимандру и Анаксагору, которых они стремятся примирить, стоят за натуралистический эволюционизм и, подобно Анаксимену, объясняют происхождение земли и неба посредством сгущения и разрежения воздуха. Затем они производят из влажного ила всякую организацию как растений, так и животных, которые путем разнообразных

---

[1] О Диогене Аполлонийском см.: Arch. f. Gesch. d. Philos. B. I, H. 2, IX, статья Dr. Weygoldt, и там же, «Jahresbericht» Diels'a, 247.

комбинаций в них «теплого» и «холодного» разбились на множество различных родов и видов чувствующих, оживленных существ. Впоследствии из них выделяются и люди, которые сами устанавливают над собою вождей, основывают города, открывают искусства. Несмотря на «разумность» воздуха, эта космогония имеет, по-видимому, сильно материалистический оттенок. Для оценки ее мы еще раз должны напомнить, что воздух (ἀήρ), дыхание, и дух (πνεῦμα) долго были синонимы, что в мифологических представлениях души уносятся и приносятся ветром, что из воздуха мы вдыхаем жизнь.

Таков был этот сознательный, реакционный гилозоизм позднейших ионийцев.

ГЛАВА III

ПИФАГОРЕЙСТВО [1]

1. Источники пифагорейства

Пифагорейство есть едва ли не самое долговечное философское направление изо всех когда-либо существовавших в Европе. Начиная с мудрого полумифического Пифагора (VI в.) и кончая последними языческими философами древности — пифагорейское учение проходит через весь поток развития греческой философии. В позднейшие времена язычества, в союзе с самыми разнообразными философскими и религиозными учениями, оно всюду сохраняет свое знамя, свои оригинальные мистические традиции. Из всех школ оно всего могущественнее действует на умы, и, несмотря на свою замкнутость, при том покрове тайны, который его окружает, оно умеет внушать уважение массам, является верованием целого союза лиц, имевшего политический и религиозный характер. Самое существование этого союза есть знаменательное явление, указывающее нам на внутреннюю силу и жизненность пифагорейства, ибо ни одно философское учение не было в состоянии создать в Греции политический союз, одушевленный нравственным идеалом. Подобная задача оказалась не под силу самому Платону.

Многочисленная старопифагорейская школа в течение двух веков блестит именами философов, славных во всей древности. Таков Филолай (конец V в.), автор первого письменного изложения пифагорейской философии и большинства дошедших до нас пифагорейских фрагментов; таков Архит, непобедимый тарентский стратег и друг

[1] Источники: Аристотель, Платон, Mullach (Fragmenta philos. graec. 2. 1881), Diels (Doxographi graeci. 1879), общие истории древней философии Целлера, Брандиса, Риттера, Швеглера, Röth'a, монографии Böckh'a (Philolaos. 1819), Гладиша (Einleitung in das Verständniss der Weltgesch. Die Pythagoreer und die Schinesen. 1844), Chaignet (Pythagore et la philos. pythagoricienne. 1874). В нашей литературе существует юношеская диссертация М. Н. Каткова «Очерки древнейшего периода греческой философии», 1853,— произведение весьма незначительное, бессвязное и фантастическое, написанное к тому же туманно и тяжело.

Платона, оригинальный мыслитель, системе которого Аристотель посвятил особое сочинение[1]. Далее — Лизис, учитель Эпаминонда, Еврит и Тимей и другие философы, соединявшие пифагорейство с иными учениями,— Алкмеон, Гиппас, Экфант и Эпихарм. Наиболее важными успехами по математике, физике, астрономии, гармонии и акустике древнейшая наука обязана пифагорейству, и из среды его вышли люди, предвосхитившие учение Коперника и Галилея о движении Земли[2]. Наиболее оригинальные и мощные греческие мыслители не избегли влияния Пифагора; несмотря на глубокие различия, Парменид, Эмпедокл и, может быть, даже Гераклит испытали его. Сам Платон, величайший из философов, при всей своей оригинальности был наполовину пифагореец (*Arist.* Met. I 6): система его может рассматриваться как преображенное пифагорейство, прошедшее через горнило сократической диалектики. И особенно в последний период жизни Платона, быть может — под влиянием Архита, пифагорейский элемент его философии становится преобладающим; его ближайшие ученики, первые «академики», отличались столь резким пифагорейским характером, что свидетельства Аристотеля об их философии до сих пор постоянно смешиваются со свидетельствами об учении первоначальных пифагорейцев.

Судьба пифагорейства не ограничивается древним миром; в тесной связи с платонизмом оно продолжает жить, достигая и до наших дней. В первые же века нашей эры оно соединяется со стоицизмом, неоплатонизмом, с различными гностическими учениями или же существует в виде особой «неопифагорейской» секты, из среды которой выходит целый ряд магических и теургических сочинений по астрологии, мантике, алхимии и мистике чисел, сочинений, оказавших столь сильное влияние на всю средневековую литературу и науку. Из числа адептов этой школы выделяется Аполлоний Тианский, великий чародей, которому впоследствии воздавались божеские почести, сказочный герой, имя которого школа думала противопоставить Христу. В рядах неопифагорейцев мы находим Модерата, Нумения, Апулея и Цельса, одного из самых сильных и

---

[1] *Diog. L.* V 25, περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας.

[2] Филолай учил, что Земля движется вокруг *центрального огня*, Экфант и Гикет Сиракузский признали ее движение вокруг своей оси. Собственно движение Земли вокруг Солнца было впервые предположено Аристархом Самосским и Селевком Эритрейским в александрийскую эпоху.

даровитых противников христианства, и даже отчасти самого Плутарха Херонейского,— одного из известнейших писателей древности.

В средние века пифагорейство теряется в схоластике, чтобы ожить в эпоху Возрождения, с восстановлением истинного платонизма. От Николая Кузанского (XV в.) и Рейхлина до Джордано Бруно — мы находим глубокие следы его в целом ряде натурфилософских и каббалистических сочинений, которые в свою очередь оказали могущественное влияние на натурфилософию и теософию нашего века.

Такое мощное влияние пифагорейства на всю философию помимо глубоких идей, в нем заключающихся, объясняется тем, что оно несомненно представляло собою центральное течение греческой мысли. От этого мыслитель, подобный Платону, сам ставший в центре ее движения, невольно был охвачен пифагорейскою струею. И даже Аристотель, поскольку он оставался учеником Платона, сохранил в своей системе существенные элементы философии Пифагора, как в этом нам еще предстоит убедиться.

Из всего сказанного очевидно, как важно для разумения истории метафизики точное изложение начал первоначального пифагорейства и ясное их понимание. Но понятно также, как трудна подобная задача. Взвешивая работу многих поколений, трудившихся в определенном направлении, принимая во внимание суеверное благоговение перед именем Пифагора, возраставшее вместе со временем, тайну, в которую первоначально облекалось учение, и полное отсутствие каких-либо письменных отрывков, принадлежащих самому основателю секты,— мы при посредстве самой тщательной критики далеко не всегда имеем возможность отделить первоначальное ядро пифагорейства от позднейших наслоений.

Собственно первоначальная пифагорейская школа существовала в Греции приблизительно около двух веков, от конца VI до конца IV века. Пифагорейский союз был основан в Кротоне, ахейско-лаконской колонии, в которой издавна утвердилось господство дорян, несмотря на численный перевес ахейского населения. Поэтому пифагорейский союз благодаря своим дорийским аристократическим идеалам, своей прочной религиозной и нравственно-политической организации легко стал во главе правления. Быстро разрастаясь, союз объединил аристократические партии других греческих городов Италии, но вместе с тем

повсеместно возбудил против себя народную демократию. Борьба партий, обостренная племенным различием, сильно угрожала господству дорийской аристократии, и эта-то опасность и заставила ее сомкнуться в особый союз. Тем не менее и это средство не помогло ей удержать власть в своих руках; оно только отсрочило переворот, возбудив в народных классах глубокую ненависть к пифагорейскому союзу. По наиболее достоверным соображениям[1], в Кротоне еще при жизни Пифагора начались серьезные беспорядки, заставившие его удалиться в Метапонт. А после его смерти, в первой половине V в., господство пифагорейцев было окончательно свергнуто, и по всем городам Италии, где они утвердились, на них открылось гонение. Многие были убиты, сожжены в Кротоне, другие спаслись и бежали в Грецию, принеся с собою свое учение и свои мистерии, которые быстро сливаются с орфическими. Благодаря этим мистериям пифагорейство продолжало существовать даже тогда, когда не только политическая организация его рушилась, но и после того как самая догма его учения окончательно перешла в платонизм. Во времена Платона положение пифагорейцев в Италии изменяется, они снова приобретают политическое влияние, и мы находим их во главе правления многих городов великой Греции (как, напр., Архита — в Таренте), что могло внушить Платону надежду на осуществимость его мечты о «философском правлении». Но Платону же суждено было положить предел философии первоначального пифагорейства, воспринять ее в свою систему и придать ей совершенно новое и оригинальное развитие.

Первоначальная пифагорейская школа замирает в Греции приблизительно около 320 г. Аристоксен, ученик Аристотеля, знал последних пифагорейских философов Ксенофила, Эхекрата, Фантона, Диоклеса и Полимнаста; но и от них остались одни имена[2]. После них, с конца IV в., пифагорейское учение окончательно поглощается платонизмом, между тем как самая школа, утратив всякий научный характер, продолжает существовать лишь в виде

---

[1] *Zeller* I 302—308.

[2] *Diog. L.* VIII 46: τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων, οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε... ἦσαν δ'ἀκροαταὶ Φιλολάου καὶ Εὐρύτου τῶν Ταραντίνων[1*] Ср.: *Zeller* I 311. По Диодору, последние пифагорейские философы жили около 103-й олимпиады (366 г.); Ямвлих (De vita Pyth.) говорит про них: ἐφύλαξαν μὲν οὖν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα καίτοι ἐκλειπούσης τῆς αἱρέσεως ἕως ἐντελῶς ἠφανίσθησαν. Ταῦτα μὲν οὖν Ἀριστόξενος διηγεῖται[2*].

мистической секты и в Италии, и в Греции, возбуждая своими странностями остроумие комиков. За все это время пифагорейцы пробавляются, по-видимому, одними мистериями, причем в среде их получает особенное развитие именно эта теургическая сторона пифагорейства. Так до начала II века; с этой поры значение секты начинает расти. В связи с развитием мистических наклонностей в разлагающемся и дряхлеющем язычестве пифагорейские мистерии получают все большее и большее распространение, сливаясь с другими эллинскими и восточными мистериями, воспринимая в себя элементы самых разнообразных религиозных и философских учений в силу синкретизма эпохи. Вместе с орфическими и Дионисовыми оргиями они распространяются далеко за пределы греческого мира, как показывает, с одной стороны, история вакханалий в Италии[1], а с другой — связь пифагорейства с иудейскими сектами ессеев и терапевтов, связь, которую лучшие исследователи[2] признают несомненной. В то же время школа порождает целую апокрифическую литературу лжепифагорейских сочинений и разрабатывает фантастическую сагу о Пифагоре, которая послужила материалом для последующих биографий Порфирия и Ямвлиха (IV в.). Тут начинается возрождение пифагорейства. Мнимые сочинения древних учителей школы скупаются по дорогой цене и фальсифицируются в невероятном количестве в ответ на возникший спрос[3]. Появляется многочисленная и влиятельная неопифагорейская школа, о которой мы уже упомянули и которой мы обязаны большею частью сомнительных сведений относительно пифагорейства. Эта новая школа отличается духом полнейшего мистического синкретизма и пытается объединить все направления греческой философии, сводя их к очищенному, преобразованному пифагорейству; она находит у Пифагора не одно зерно грядущих систем, не один центральный тип древнейшего эллинского умозрения, но видит в нем мудрость всех систем, выдавая свой собственный синкретический платонизм за первоначальное учение самого Пифагора. Нам еще придется вернуться к оценке этой школы, оказавшей столь существенное влияние на философские и религиозные идеи эпохи, на неоплатонизм, с которым оно так близко соприкасается.

---

[1] *Zeller* III Th., 2. Abth. 81, 4.
[2] Ib. 308—338, где разобрана литература вопроса.
[3] Ib. 79—98.

При таких условиях, очевидно, не легко найти должную меру в оценке первоначального пифагорейства и, не приписывая ему позднейших учений и понятий, уловить действительное историческое преемство, связывающее с ним эти последние. Пифагор не мог быть эклектиком и не мог объединять синтетически тех учений, которые возникли и развились за века после него. Но он, несомненно, высказал впервые в непосредственной символической форме основы греческой философии, почему он и стал для позднейших веков ее героем и знаменем.

Другой трудный, запутанный вопрос, представляющийся нам при исследовании пифагорейства, есть вопрос о его отношении к восточным религиозным и философским учениям. Допустимо ли какое-либо восточное влияние на первоначальное пифагорейство и в чем заключалось такое влияние, если оно действительно существовало? Свидетельства о заимствовании Пифагором каких-либо философских идей от варваров является нам лишь весьма и весьма поздно. Правда, по Геродоту, пифагорейские мистерии имеют египетское происхождение, точно так же как и орфические; по Геродоту же, орфики и Пифагор заимствовали у египтян веру в душепереселение. Но мы уже видели, что современная наука не находит следов подобного верования в Египте, между тем как идея палингенесии проникает собой все мистерии греков. Ни Платон, ни Аристотель не сообщают нам никаких сведений о восточных элементах пифагорейства, и сведения, дошедшие до нас другими путями, крайне скудны за весь древний период. Зато со II в., по мере развития саги о Пифагоре, подобные сведения становятся все подробнее и определеннее, так что в IV в. мы находим уже пространные повествования о путешествиях, чудесах и приключениях Пифагора. Самая философия пифагорейцев известна нам исключительно из свидетельств Платона и Аристотеля, а также из фрагментов Филолая, которые вместе с другими фрагментами проверяются на основании этих свидетельств. В учении Пифагора — поскольку оно дошло до нас из этих достоверных и общепризнанных в науке источников — мы не можем найти следов какого-либо непосредственного заимствования восточных идей без крайних и грубых натяжек, без искажения как пифагорейской философии, так и восточных учений [1].

---

[1] Примером такого систематического искажения является книга Röth'a «Geschichte unserer abendländischen Philosophie», II (Die ältesten ionischen Denker und Pythagoras. 1858).

Уже в древности нас поражает противоречие свидетелей относительно мнимых источников пифагорейской мудрости. Египтяне, халдеи, индийцы, ассирийцы, иудеи, финикийцы, друиды, персы (сам Зороастр) могут оспаривать друг у друга почетное право считаться учителями Пифагора. Одно это обстоятельство красноречиво указывает на позднее происхождение легенды, на произвольность ее аналогий. В нашем веке Röth доказывает, что Пифагор почерпнул свое учение в Египте, пифагорейцы — в Зенд-Авесте; Гладиш сближает пифагорейцев с китайцами, Леопольд Шредер — с индусами[1]. Отделять философию Пифагора от философии его учеников, когда до Филолая не было письменных изложений пифагорейства, когда традиции школы были так сильны и священны,— во всяком случае совершенно произвольно и не основательно. Религиозное учение Пифагора, культ Аполлона, бога космической гармонии, Диониса, как его мистического аспекта, вера в палингенесию — во всяком случае не принадлежат Египту. Сходство пифагорейской философии с некоторыми особенностями китайской действительно замечательно: и та и другая сводят мировой порядок к тем же числам и числовым отношениям, и та и другая признают началами числá и всего сущего *чёт* и *нечёт*, из коих нечёт есть начало совершенное, активное, мужественное, чёт — несовершенное, пассивное, женственное. Самая символика чисел, учение о гармонии, о гармоническом устройстве вещей — приблизительно одно и то же у пифагорейцев и китайцев. Тем не менее, чтобы допустить какое-либо китайское влияние на Пифагора, нужно было бы признать по меньшей мере, что гиперборейский жрец Аполлона, Абарис, прилетевший на солнечной золотой стреле к Пифагору и посвятивший его в тайны своего учения, был китайцем[2]. У индусов мы находим идею душепереселения, которая развивается именно в эпоху, близкую к Пифагору[3], и отсутствует в Египте и Китае. Но ближайшее рассмотрение убеждает нас в совершенном различии индийского и пифагорейского миросозерцания. Остаются не-

---

[1] *Gladisch.* Einleitung in das Verständniss d. Weltgesch. Die Pythagoreer und die Schinesen; *L. Schroeder.* Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren.

[2] Такое странное мнение мы находим в названном сочинении Гладиша, 202—208.

[3] Это эпоха, непосредственно предшествующая буддизму; в Ригведе мы находим лишь скудные намеки на это верование, и то лишь в десятой, позднейшей книге (X 58, 7; 16, 7).

которые математические, астрономические и физические сведения, общие пифагорейцам со всеми культурными народами Востока и которые, конечно, могли быть приобретены Пифагором во время его путешествий. Таким образом, элементы пифагорейской философии рассеяны по всему миру и, если допустить, что Пифагор собрал свое учение из столь разнородных частей, является непонятной его роль религиозного реформатора, та глубоко национальная форма аполлоновской религии, которую он сумел сохранить, являясь воплощением дельфийской идеи, если не самого дельфийского бога.

В эпоху падения язычества, в эпоху слияния всех верований и учений, легко могло возникнуть представление о восточном происхождении греческой философии. Особливо в Александрии, центре восточного язычества и родине синкретических школ, неизбежно явилось стремление доказать внутреннее единство всей языческой мудрости, найти ее общий корень. Неоплатонизм, покусившийся создать в области мысли универсальную систему язычества, его пантеон, охотно видел в Пифагоре божественного носителя мудрости всех языков. Поддерживаемые восточными жрецами и мистиками, александрийские философы стремились доказать, что пифагорейство, а с ним и вся греческая философия есть священное восточное предание. Пифагорейство сочеталось с восточными учениями только под руками этих позднейших неопифагорейских эклектиков.

На самом деле, согласно лучшим критическим исследованиям, оно является нам органическим созданием греческой мысли, учением вполне законченным и цельным, которое совершенно понятно из себя самого и не нуждается для своего объяснения в допущении каких-либо внешних влияний. Те аналогии, та общность идей, которую пифагорейство имеет с другими учениями Востока, вполне объяснима из внутренних оснований, помимо внешнего преемства. Греческая философия, как философия идеального натурализма вообще, как чистая философия по преимуществу, должна была естественно пережить и совместить в своей сфере многие объективные, общечеловеческие идеи, проявлявшиеся так или иначе в жизни и сознании других народов. В области философии и метафизики всякое мощное усилие разума сближает нас с целой сферой умов, стоящих на той ступени, до которой мы возвышаемся. Такая встреча, такое согласие свидетельствуют о внутренней, объективной правде идей, о единстве человеческой мысли и единстве пути к познанию истины.

2. Первоначальный характер пифагорейского союза

Собирая те скудные сведения о Пифагоре, которые можно считать достоверными, мы приходим к следующим результатам. Пифагор, подобно всем древнейшим греческим философам, родился среди ионийцев, хотя род его происходил, по-видимому, от тирренских Пеласгов. Его родиной был Самос, где отец его Мнезарх был, как кажется, богатым ювелиром [1]. Ученость Пифагора, по свидетельству самих противников и соперников его, превосходила всех современников [2]. Как все образованные ионийцы, он должен был много путешествовать, о чем свидетельствует единогласно множество источников, что ясно из самых культурных условий эпохи: во времена Пифагора более чем когда-либо ученость не могла быть приобретена без путешествий. Торговые дела и политические обстоятельства могли побуждать его к странствованию не менее любознательности [3]. Самос славился торговлей и посылал свои корабли за столпы Геркулеса, свои караваны — до глубины Ливии. Путешествуя, Пифагор всего легче мог посетить Египет, где в то время царствовал Амазис, где ионийцы считались сотнями тысяч. Там было что посмотреть и чему поучиться; там Пифагор мог глубже других греков ознакомиться с математикой египтян и даже с их религией, хотя последнее нисколько не заметно. Посредником к такому знакомству опять-таки мог служить ему Ферекид еще до его путешествия, хотя фактически мы не находим явных следов влияния Ферекида на Пифагора [4].

Наконец мы находим Пифагора в Италии, в Кротоне, основателем особого союза, нравственно-религиозного, философского и политического. Его учение овладевает целым человеком, развивает и воспитывает гармонически все его

---

[1] *Zeller* I 270—271; *Chaignet* 27—28.

[2] *Herod.* IV 25 и Гераклит (ар. *Diog. L.* VIII 6): Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησεν ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην [3*].

[3] Ювелирное искусство издревле процветало в Египте, причем не только художество, но и самая техника египтян является весьма замечательною. В Египте выделывались эмаль, цветные стекла — производство, достигшее большого совершенства; самое золото добывалось в Нубии и Южном Египте. Политическим обстоятельством, заставившим Пифагора покинуть отечество, могла быть тирания Поликрата.

[4] См. *Arist.* Met. XIV 4, 1091b 8: ...Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι καὶ οἱ μάγοι; напротив того, пифагорейцы ὑπολαμβάνουσι... τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι [4*].

силы и деятельности, заключая в себе всяческую мудрость, не одно отвлеченное знание. Личность Пифагора окружена самым глубоким авторитетом, память его чтится религиозно, он является полубогом особого рода [1], и позднейшие предания видят в нем то сына Аполлона, то воплощение этого бога [2]. Во всяком случае он выступает жрецом Аполлона, его пророком; учение Пифагора санкционируется дельфийской Пифией [3], подобно законодательству Ликурга. Бог пифагорейского союза есть Аполлон, что в связи с культом Геракла и Диониса придает религии пифагорейцев дорийско-дельфийский характер.

Как союз политический, пифагорейство преследует определенный дорийский идеал, идеал аристократии в лучшем смысле этого слова. Суровая нравственная дисциплина, совместная жизнь, общие упражнения в гимнастике и музыке, общие трапезы (συσσίτια), постоянные заботы о физической и нравственной чистоте, точно так же как и весь замкнутый характер союза, культ Аполлона и Геракла,— напоминают Спарту, откуда пифагорейство заслужило название дорийской философии [4]. Как союз религиозно-философский — оно, естественно, еще ближе к нравственному идеалу доризма и в этом качестве может быть названо дельфийской философией [5].

Греческая аристократия есть не только политический, но и нравственный идеал особого рода, не простое средство или форма государственного управления, но цель сама по себе, как эстетический идеал прекрасной аристократической индивидуальности. Таков во всяком случае пифагорейский идеал «господства лучших», наиболее воспитанных и мудрых. Самое государство является средством для развития такой аристократии. Материальная сила лежит в основании ее господства, но не своекорыстие дает ей высшую санкцию — ибо иначе аристократия вырождается в олигархическую тиранию. Для Пифагора, в идеале, аристократия есть пифагорейский союз, и ее господ-

---

[1] Ср.: *Baur*. Drei Abhandlungen zur Gesch. d. alt. Philos. 171—193. Arist. ap. Iambl. приводит пифагорейское мнение: τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μὲν ἐστι θεὸς τὸ δ' ἄνθρωπος τὸ δ' οἷον Πυθαγόρας [5*] (см.: *Zeller* I 285).

[2] *Zeller* I 284—285. Порфирий (V. P. 28) и Ямвлих: Пифагор, как Аполлон Гиперборейский.

[3] *Diog. L.* VIII 821; *Porph.* V. P. 41.

[4] *Böckh* 39; *O. Müller*. Dorier I 368 и пр.

[5] *Curtius*. Griech. Gesch. I 427 — оба эти названия, разумеется, не следует принимать в строгом смысле слова.

ство имеет для него, несомненно, такое же эстетически-нравственное оправдание, как рабство у Аристотеля. Аристократия пифагорейцев есть союз *художников жизни* в ее всестороннем развитии; а такое развитие (καλοκἀγαθία) предполагает и *досуг*, и *власть*. Ибо для истинного грека жизненный идеал заключался не в чистом отвлечении от действительности, но в свободном развитии всех «энергий» человека, всех его деятельностей и сил в их гармонической полноте. Поэтому он нуждался и в *средствах*, и в органах для полного развития своей индивидуальности [1]. Рабы еще у Аристотеля суть лишь «одушевленные орудия» и природой предназначены к рабству, к служению высшему, образованному и образующему, господствующему началу. Идея государственного порядка, основанного на особом искусстве воспитания, внутреннем *устроении душ*, идея столь национальная и философская, составляет суть *политики* Пифагора [2].

Принятию в союз, по-видимому, предшествовал искус, и, может быть, в среде самого союза посвященные разделялись на несколько разрядов. Тайное учение пифагорейцев заключалось преимущественно в их культе или мистериях, хотя первоначально тайна распространялась, по-видимому, и на философское учение, сплошь проникнутое мистицизмом: в глазах первоначальных пифагорейцев теоретическое знание было неотделимо от практической и теургической мудрости и не должно было достигаться отвлеченно, неустроенными душами, без соответственной нравственной подготовки.

В чем состояли особенности пифагорейского культа, и главным образом пифагорейских оргий, или мистерий,— определить довольно трудно, ибо, как мы уже видели, самая тайна не оградила их от быстрого слияния с мистериями орфиков. Судить о том, чем и как они различались вначале, мы не имеем достаточных данных и поневоле должны ограничиваться одними догадками. Ревностный культ солнца и светил, бескровные жертвы, непрестанные мистические очищения, вера в палингенесию, культ героев

---

[1] *Arist.* Eth. N. VII 14: οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα, т. е. для полноты деятельности необходимы внешние средства: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ γὰρ πράττεται καθάπερ δι' ὀργάνων διὰ φίλων καὶ πλούτου [6*].

[2] Откуда Ямвлих (De vila Pyth. 27) справедливо называет его εὑρετὴς τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας [7*]

и праотцев принадлежали пифагорейству от начала, хотя и не составляли его исключительной собственности.

Пифагорейский культ, по-видимому, развился из дельфийского, на что указывают как предание, так и то обстоятельство, что Аполлон тесно связывается здесь с Дионисом и Гераклом «Спасителем» (Алексикакос)[1] — точно так же, как и в Дельфах. Мы уже видели, какое соотношение существовало там между Аполлоном и Дионисом; последний являлся зимним богом, могила которого находилась рядом с треножником Аполлона и чтилась тайными жертвами в день зимнего солнцеповорота. Нам известно далее, что в Дельфах существовал мистический культ, изображавший нисшествие Диониса в Аид и избавление им своей матери Семелы (Σεμέλης ἀναγωγή, Pl. Def. Or. XIV, 323)[2]. Помимо всякого влияния египетских мистерий Озириса, в силу самостоятельного религиозного развития, Дионис легко явился богом загробной жизни, оживления и воскресения[3], особым аспектом дельфийского бога.

Сам Аполлон в Дельфах, как и в других дорийских культах, носит тот же мистический характер. В Делосе и Дельфах Аполлон раздвояется и выделяет из себя зимний аспект — Аполлона *Гиперборейского:* на зиму бог покидает Грецию и, напутствуемый гимнами и песнопениями, отправляется в мифическую страну священников-гиперборейцев, за пределы Севера, в страну заполунощную, уступая место Дионису. К лету Аполлон снова возвращается, снова *является* в своей славе на священное торжество теофании[4]. С идеями этого культа естественно связываются Диоскуры, чтимые всеми дорянами, преимущественно же в Спарте и в пифагорейском Кротоне[5].

Другою особенностью дельфийского культа, о которой мы уже говорили, являются нам те дафнефории, которые изображают битву Аполлона с Пифоном, его удаление из дельфийского святилища, истощение его божества и его рабство царю Адмету во искупление пролитой крови. Эти

---

[1] *Preller* II 292—294.

[2] См. выше, с. 124.

[3] Ср.: *Lobeck* II, X.

[4] *Menand.* D. encom. 1, 4: ἐπιλέγονται δὲ (ὕμνοι ἀποπεμπτικοι) ἀποδημίαις θεῶν νομιζομέναις ἢ γενομέναις, οἷον Ἀπόλλωνος ἀποδημίαι τινὲς νομίζονται παρὰ Δηλίοις καὶ Μιλησίοις καὶ Ἀρτέμιδος παρὰ Ἀργείοις — ἀνάγκη δὲ γίγνεσθαι καὶ τὴν εὐχὴν ἐπὶ ἐπανόδῳ καὶ ἐπιδημίᾳ δευτέρᾳ[8*]. См.: *Preller* I 189, 2; 204.

[5] *Preller* II 100, 2.

события изображались в мистических процессиях каждый девятый (високосный) год, причем Аполлон по совершении очистительного искупления возвращался в свое святилище очищенным и просветленным, «истинным Фебом» — по выражению Плутарха, т. е. как светлый и чистый бог — искупитель и освободитель от всех зол (Ἀπολλών ἀλεξίκακος). Греческий год, состоявший из 12 лунных месяцев (354—355 дней), не совпадал с солнечным ($365^1/_4$ дня), откуда возникала ежегодная довольно крупная ошибка. Каждый третий год греческий календарь забегал приблизительно на месяц, каждый девятый год — на три месяца вперед, так что через восьмилетний промежуток солнцеповорот приходился на место равноденствия. Такая ошибка пагубно отражалась на круге годичного богослужения, которое расходилось с божественным солнечным порядком и со всей природой, следуя своему лунному календарю. Отсюда возникли сначала восьмилетние, затем двухлетние високосные циклы, по истечении которых ошибка исправилась вставкой целых высокосных месяцев. В пифийском солнечном культе особенно сильно сказывалась потребность восстановить согласие (ἀποκατάστασις) с солнцем, возвратиться к солнечному порядку и очиститься от восьмилетних богослужебных ошибок. Сначала только этот девятый год был истинным и чистым, исправленным и свободным от ошибок, согласным с небесной природой солнечного бога; затем наступал новый период ложных годов [1].

Самое пифийское предание заключает в себе в связи с культом первоначальное изображение солнечного процесса в тесных рамках местного мифа: сначала речная змея Пифон убивается солнечными лучами и сгнивает под ними, оскверняя их своими испарениями; затем солнце слабеет, лучи его бледнеют и меркнут, силы его сковываются и умирают, чтобы снова возродиться. Подчиненное всеобщему року, самое солнце должно платить периодом

---

[1] См.: *Unger*. Zeitrechung d. Gr. u. Röm. в Handb. d. Klass. Alterthumswissenschaft, herausg. v. Iw. Müller. 1886. B. I, s. 562—572. Эннеаэтерия состояла из 99 лунных месяцев = 2922 дней = $365^1/_4 \times 8$. В Беотии на дафнефориях носили оливковый жезл с изображением солнца наверху, луны посредине и с 365 пурпурными повязками. В глубокой древности с эннеаэтериями связывались религиозные идеи обновления мирового и государственного порядка. Минос, мифический законодатель и загробный судья, обновляет свою власть каждые 9 лет (ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαρίστης [9*] Od. XIX 179); в Спарте на каждый 9-й год эфоры гадали по звездам, угодны ли цари богам на следующее восьмилетие.

временного унижения за период исключительного преобладания. Мало-помалу дельфийский культ приобрел общее значение, и вместе с тем его миф утратил местный натуралистический смысл: божественное событие отделилось от своего первоначального природного символа. Адмет, царь Ферэ, есть не кто иной, как «неумолимый» (ἀδάμαστος) Гадес, спустившийся в сферу героической мифологии; его мать Климена, или Периклимена,—вид Персефоны, а Ферэ—местность в Фессалии, где были чтимы подземные боги[1]. Светлый бог, изгнанник Олимпа, по словам Эсхила, низвергается в преисподнюю в наказание за убийство земнородного Пифона: он должен был служить 8 лет царю преисподней—что всего противнее его светлой природе[2].

По другой версии того же мифа, Эскулап, сын Аполлона, *воскрешает мертвых*, за что сам умерщвляется молнией Зевса. Тогда Аполлон убивает циклопов, сковавших молнию, и затем покидает Олимп, отправляясь к гиперборейцам, как говорят одни, в рабство к Адмету—по словам других[3]. Как бы то ни было, Аполлон Гиперборейский и Аполлон в рабстве у Адмета—весьма близки друг к другу по характеру[4]. Оба знаменуют собою удалившееся солнце, исчезнувшее божество, оба стоят в несомненной связи с культом усопших. В лице Эскулапа мы имеем истинного сына Аполлона, бога-воскресителя и вместе убитого; ту же идею находим мы и в целом ряде других аполлоновских культов дорийского племени, как, например, в культе Аполлона Амиклейского или Якинфийского, о котором мы также говорили выше. Якинф[5], любимец Аполлона, убитый его солнечным диском, оплаканный и погребенный у ног его и затем прославленный, воспринятый в сонм богов, заменяется в Дельфах самим Дионисом, ко-

---

[1] *O. Müller.* Proleg. 300—307, Dorier I 302, 308, II 226.

[2] *O. Müller.* Proleg. 307. Существует предание даже о смерти и погребении Аполлона, ap. *Fulgent.* Expos. serm. ant., p. 168: «Apollinem postquam ab Iove ictus atque interfectus est a vispillionibus ad sepulcrum elatum esse»[10*]; ср.: *Porph.* V. P. 16. О древности мифа о рабстве Аполлона у царя Адмета свидетельствует «Илиада» (II 766).

[3] *Preller* II 405, 2.

[4] Монеты Метапонта изображают, с одной стороны, атрибуты Аполлона Гиперборейского, с другой—самого Аполлона *Дафнефора* (*O. Müller.* Dorier I 264, 5).

[5] Кроме Якинфа мы можем назвать в других местностях других героев, олицетворяющих собою ту же идею: таков Линос в Аргосе, Скефорос и Леймон в Аркадии, Актеон и другие (см.: *Müller.* Dorier I 347—348).

торый во всей полноте выражает собою ту же идею страстей и палингенесии божества. Здесь заключается ключ к объяснению загадочного сближения аполлоновского культа пифагорейцев с орфическими оргиями Диониса. Мистическая сторона первого вполне представляется богом возрождения. Отсюда связь зимнего Диониса триэтерий с Гиперборейским Аполлоном. Когда оба эти бога соединились в дельфийском культе, наряду с восьмилетним високосным циклом эннеаэтерий Аполлона возник двухлетний цикл триэтерий Диониса: на каждый третий год в ночь зимнего солнцеповорота рождается новое солнце истинного года.

В идеях дельфийского и пифагорейского культа мы находим несомненный основной дуализм жизни и смерти, света и тени, покоя и движения — дуализм, над которым торжествует вечно юный, вечно обновляющийся бог космоса и гармонии. Судьбы дорийского племени в его борьбе и переселениях усилили этот дуализм: солнечный бог света получил нравственный, антропоморфный характер, отличный от своего первоначального стихийного значения. В качестве верховного бога — покровителя племени он постепенно фиксировался в неподвижном типе, как бы изъятый из рокового круговорота вещей [1]. Поэтому Дионис и приобрел такое значение наряду с Аполлоном; гиперборейский бог есть бог не умирающий, но удаляющийся от смерти; носителем божественного процесса стал Дионис, приняв на себя страсти зимнего бога. В дельфийском культе Аполлон и Дионис являются как бы перемежающимися, сменяющими друг друга Диоскурами.

Отсюда же объясняется характер третьего лица дельфийско-дорийского и пифагорейского культа — Геракла. Этот бог, некогда состязавшийся с Аполлоном из-за священного треножника, становится первым поборником дельфийского культа и получает эпитеты Аполлона «спасителя» и «отвратителя зол» [2]. Победитель всех мрачных

---

[1] О. Мюллер, указывая на двойственность в характере Аполлона как спасителя и губителя, признает в его дорийском культе несомненную *супранатуралистическую* тенденцию (ib. 307); но сам же он склонен видеть в Аполлоне Номиосе (и сродных с ним Карнейосе, Амиклейском боге) натуралистическое божество. Супранатуралистической тенденции, конечно, нельзя отрицать в дорийских культах, хотя она и ограничивалась весьма тесными пределами. Что касается дуализма в характере Аполлона, то он отражается и в самом его родословии. Он родился от темной, сокровенной Латоны, как День — от Эреба и Ночи. Латона, наоборот, происходит от жгучего Кеоса и Фебы (ib. 310).

[2] Ср.: *Preller* II 164, 272.

чудовищных сил, он, подобно Аполлону, искупает порывы собственных диких страстей рабством у Эврисфея и Омфалы. Солнечный герой, в исступлении растерзавший собственных детей, Геракл осужден на это рабство по откровению Аполлона. В служении Эврисфею он проводит пифийский год, т. е. девятилетний цикл, в течение которого он совершает свои 12 подвигов,— древний натуралистический миф, смысл которого ясен. Последним из 12 подвигов Геракла является нисшествие в Аид, укрощение Кербера, победа над вратами смерти, которую он связывает,— естественный образ восхода и воскресения божественного солнца, его пребывания под землею. Подобный же смысл имеет и смерть Геракла, и его апофеоза [1].

Такова триада главных богов дельфийского и пифагорейского культа. Все они выражают одну и ту же религиозную идею палингенесии и нравственную идею очищения: жизнь есть подвиг, борьба, конечная цель которой есть очищение от врожденной всему естественному нечистоты. Смерть есть последствие этой нечистоты, этой вины, которой подвержено все естественное, земное и небесное. Божественное существо, поскольку оно погружается в сферу земного бытия, подчиняется тому же закону. Смерть есть наказание, но вместе искупление, очищение, вслед за которым наступает возрождение, возвращение к жизни, *палингенесия*. Отсюда понятны все религиозные особенности пифагорейства — вера в оживление усопших [2], ревностный культ героев и душ, непрестанные очистительные обряды, впоследствии — воздержание от крови и мяса [3]. Палингенесия является естественным верованием развитого дельфийского культа и не нуждается в каком-либо объяснении из чужеземных верований. В Египте душа праведника по прохождении ряда мытарств воскресает и соединяется неразрывно с блаженным, божественным телом; греческая палингенесия есть возвращение к генезису, роковой круговорот жизни, отражение которого грек видел в годовом круговороте. Подобно большинству греческих философов, подобно древним теого-

---

[1] Ib. 222, ср.: *Gerhard*, § 929, 930. Геракл и Дионис спускаются в ад одной и той же дорогою, напр., *Paus.* II 31, 2.

[2] Комментатор Вергилия Сервий замечает: «Plato perpetuum dicit animam ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis prioris vitae. Pythagoras vero non μετεμψύχωσιν sed παλινγενεσίαν esse dicit, hoc est, redire post tempus» [11*]. Aen. III 68 ap. *Lobeck*.

[3] Очищения и бескровные жертвы были существенной особенностью дорийского культа Аполлона; см.: *Müller*. Dorier I 324 и пр.

ниям, пифагорейцы признавали идею мирового года, т. е. периодического обновления мира по образу земной природы в годовом процессе. Люди подчинены этому божественному закону, но участь человека за гробом, равно как и в будущих рождениях, зависит от его чистоты, от его солидарности с богами. Подобное верование столь естественно вытекает из греческих мистерий, что трудно судить, насколько Пифагор и его школа способствовали его развитию. Оно приписывается уже Ферекиду, предполагается Гераклитом и, может быть, входило в состав религиозного учения тех фракийских рапсодов, которые впоследствии стали известными под названием орфиков. Имеет ли палингенесия конец? Стремление к освобождению от «колеса генезиса», породившее в Индии буддизм и мистический гнозис, было слабо в жизнерадостной Греции. Пифагорейцы не дали ответа на такой вопрос [1].

Дельфийский бог имел и своих представителей между людьми, своих пророков, воплощавших в себе его идею. Таков Орфей, сын Аполлона, сошедший в Аид, чтоб возвести из него свою возлюбленную, нимфу Эвридику, убитую змеею,— образ, напоминающий Прозерпину [2]; дивной гармонией звуков он очаровал самое царство смерти, но впоследствии был сам растерзан вакханками в зимней оргии, погиб жертвою Диониса, повторяя собою страсти Загревса. Другим пророком Аполлона является сам Пифагор, которого позднейшее предание отождествило с Аполлоном Гиперборейским [3]. Подобно Орфею, он сходит в ад и восходит из него [4]; подобно Миносу, мифическому предшественнику Ликурга и судье загробного царства, он пребывает некоторое время в пещере Кретийского Зевса [5], что по смыслу равно нисшествию в преисподнюю. Самый Кротон, точно так же как и Метапонт, был вполне аполлоновским городом [6], и, по некоторым свидетельствам, в которых

---

[1] Ср.: *Lobeck* 797—799.

[2] *Preller* II 486—489.

[3] *Herod.* IV 15; *Diog. L.* VIII 11; *Ael.* Var. Hist. II 26; 'Αριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτονιατῶν τὸν Πυθαγόραν 'Απόλλωνα ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι [12*].

[4] *Diog. L.* VIII 21.

[5] Ib. VIII 3; *Porph.* V. P. 17; *Iust.* XX 4; *Iambl.* De vita Pyth. 25.

[6] *O. Müller.* Dorier 126, 263: «...uberhaupt war Kroton eine ganz Apollinische Stadt» [13*]; Кротон имел храмы Аполлона Пифийского, Гиперборейского и Алийского (ἁλαῖος, II 518), Метапонт также соединял культы Пифийского и Гиперборейского бога.

мы не видим ничего невероятного, культ Аполлона Номиоса был родовым культом Пифагора [1].

Наряду с дельфийскими богами, чтимыми пифагорейцами, мы находим и соответственных богинь. Во-первых, Артемиду, сестру Дельфийского и Гиперборейского бога [2], во-вторых, Гестию (Весту): Дельфы были общегреческим центром культа этой богини (κοινὴ ἑστία) [3]. Мистерии предполагают Великую Матерь богов, и, как мы увидим, такою матерью является пифагорейцам именно Гестия, одна из богинь, олицетворяющих собою мистическую идею земли как жертвенника [4]. Впрочем, в силу мистических тенденций самого пифагорейства и элевсинский культ пустил корни во всех главнейших центрах философского движения великой Греции — в Кротоне, Метапонте, Таренте и Элее [5].

Таковы национально-религиозные элементы пифагорейства. Оживленные сношения и столкновения с иноземными культами помимо внешних заимствований могли оказать и действительно оказали троякое влияние на греческую культуру: они усилили *замкнутую консервативность* некоторых местных культов, породили потребность в *мистериях,* высшем, таинственном культе общеязыческих начал в образе местных богов, и, наконец, побудили ум к размышлению, к *философии* натурализма.

Пифагор, сумевший совместить в себе все эти три течения, сочетать философию и мистицизм с одним из самых консервативных племенных культов, является центральным типом эпохи, героем греческой культуры. Жрец Аполлона, учредитель мистического союза, он есть вместе с тем и первый мыслитель, назвавший себя *философом,*

---

[1] Ib. 283, 365 и II 178. По Ямвлиху (De vita Pyth. 2, 9), отец Пифагора, Мнесарх, воздвиг храм пифийскому богу в Самосе. *Мюллер* думает, что родовым богом Пифагора был Аполлон Номиос, приближающийся к вакхическому культу (по Цицерону и Порфирию — сын Силена),— бог, собственно, пеласгического происхождения, точно так же как и Аполлон Амиклейский (ср. с. 174, прим. 1, и *Gerhard,* § 296, 3).

[2] О Гиперборейской Артемиде и ее аподемиях см.: *O. Müller.* Dorier I 369.

[3] Κοινὴ ἑστία [14*] в Дельфах и Делосе, см.: *Preller* I 331, 3.

[4] *Dion. Hal.* II 66: γῆ τε οὖσα καὶ τὸν μέσον κατέχουσα τοῦ κόσμου τόπον [15*]. *Plat.* Tim. 582: νῆ ἑστία θεῶν [16*]. Eurip. ap. *Macrob.* 1, 23: καὶ γαῖα μῆτερ Ἑστίαν δὲ σ'οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσι [17*] Ср.: *Gerhard,* § 285—288. Пеласгический культ Деметры был вытеснен дорянами из Пелопоннеса вместе с его первоначальными обитателями; он уцелел лишь местами, и преимущественно в Аркадии. *Herod.* II 171; *Müller.* Dorier I 399.

[5] *Gerhard,* § 414, 3.

и первый философ, назвавший мир *космосом* (лад, строй, порядок; у дорян государственный строй носил это название)[1].

3. Философские начала пифагорейцев

Предмет философии элейцев есть субстанциальная природа вещей, абсолютное как вечное, истинно сущее, неизменное и неподвижное единство; предмет философии Гераклита есть абсолютное в его вечно живом процессе; предмет философии пифагорейской есть *космос,* мир как стройное, гармоническое целое, как конкретное всеединство. То, что обусловливает этот строй и гармонию, то синтетическое начало, которое залегло в ее основание, собирая и образуя мир, есть абсолютная истина вещей.

Пифагор учил раньше Гераклита и элейцев, главнейшие из его последователей, Филолай и Архит,—гораздо позднее их. Понятие неизменного абсолютного бытия и понятие абсолютного жизненного процесса развивались сами по себе, вне пифагорейства, но одновременно с ним. Пифагорейство заключало в себе третье примиряющее начало, принцип всеединства; но так как противоположности еще не были должным образом сознаны и поняты, то и это третье начало, долженствовавшее впоследствии примирить первые два, существовало не *над* ними, но *наряду* с ними, отвлеченно противополагаясь им и замыкаясь в себе. Поэтому пред судом истории всеединство, как принцип пифагорейцев, не есть еще реальное, действительное; оно остается отвлеченным, *формальным* началом. Формой, символом всеединства является *число:* оно счисляет, объединяет множество, осуществляет в нем единство. Отсюда принцип пифагорейцев есть еще не положительное идеальное всеединство, а число; число является им абсолютной истиной, демиургическим, образующим началом всех вещей.

По Анаксимандру, абсолютное есть беспредельное; в его безразличном единстве заключаются основные противоположности, которые обособляются, слагаются и разлагаются в мировом процессе; из них соткан весь мир. По учению пифагорейцев, суть вещей не есть беспредельность, ибо из нее не объяснимо конкретное определенное устройство, космос вещей и их индивидуальность. Каждая

---

[1] *Plut.* Plac. I 3, 8 и II 1, 1; *Stob.* Ecl. I 10, 12 и 21; *Diels* 280, 327.

вещь имеет границу, предел, определяет собою неопределенную стихийную основу. Но суть вещей не есть и неделимый *предел,* ибо предел немыслим без того, что определяется, граница — без того, что находится за всяким пределом и границей. Линия определяется точками, плоскость — линиями, тело — плоскостями: точки, линии, плоскости ограничивают собою промежутки пространства, которые сами по себе совершенно неопределенны; и точно так же определенные моменты ограничивают собою неопределенные промежутки времени. Без звуков нет музыки, без интервалов нет гармонии. Все составлено из определенных начал и из промежутков, из интервалов, разделяющих определенные вещи; все в природе размерено и разделено гармоническими интервалами. «Природа, сущая в космосе, гармонически сла́жена из беспредельностей и определяющих начал. Так устроен весь космос и все, что в нем». Этими словами Филолай начинает свою книгу о природе [1].

«Существа по необходимости либо все предельны, либо все беспредельны, либо же вместе предельны и беспредельны... Невозможно, чтобы были только одни беспредельности... Если же очевидно, что существа не могут состоять ни всецело из элементов предельных, ни всецело из беспредельных, то ясно, что мир (и все, что в нем) гармонически составлен из предельных и беспредельных элементов» [2].

Истина заключается в этом устройстве, в этой гармонии, одушевляющей мир и образующей его в космос, прекрасное и стройное закономерное целое. Задача пифагорейства, в высшей степени цельная и религиозная в языческом смысле, состояла в том, чтобы *познавать* вселенскую гармонию, *поклоняться,* служить ей и *осуществлять* ее. Отсюда пифагорейство является не только философским учением, но вместе нравственно-религиозным и теургическим. Гармония есть всеобщее и вместе конкретное в частных и многообразных явлениях; ее действие всюду единообразно, всюду рождает стройное согласие: она божественна, как познал Пифагор, служитель дельфийского бога.

---

[1] *Diog. L.* VIII 85: φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα. Так же начинается сочинение, приписываемое Архиту (*Stob.* Ecl. I 43, 2): ἀνάγκα δύο ἀρχὰς εἶμεν τῶν ὄντων [18*] и пр. Ср.: *Plat.* Phileb. 16c и 23c.

[2] Fr. 3 Mull. (*Boeckh.* Phil. 49): δῆλον τ'ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.

Вещи не могут состоять ни из одной беспредельности, ни из одного отвлеченного предела, и каждая вещь есть лишь гармоническое сочетание этих двух противоположных начал: каждая вещь есть известное *определение беспредельного,* неопределенного начала. Поэтому без посредства гармонии, сочетающей эти противоположности, ничто сущее немыслимо вовсе. Сам по себе предел, конец — точно так же отрицателен, как и беспредельность. Гармония есть истинная сущность вещей.

«О природе и гармонии следует мыслить так (ὧδε ἔχει). Сущность вещей, будучи самою их вечною природою, подлежит не человеческому, но божественному ведению. Ибо ясно, что мы не могли бы познавать ничего из того, что есть и познается нами, если бы она (эта природа-гармония) не была внутренно присуща вещам, из которых составлен мир,— предельным и беспредельным. А так как самые начала различны и разнородны, то невозможно, чтобы космический порядок был установлен ими без посредства гармонии, откуда бы она ни являлась. Ибо подобные и однородные элементы не нуждались бы в согласовании; различные же, разнородные по своей природе и отправлениям должны быть по необходимости связаны такою гармонией, чтобы войти в космический порядок» [1].

Гармония осуществляется в противоположностях, из которых все состоит; основные противоположности суть предел и беспредельное, но впоследствии «некоторые» пифагорейцы прибавили к ним еще девять других, образовавших вместе с первыми «таблицу десяти противоположностей», особых категорий, к которым схоластически сводилось все сущее. Вот эта таблица:

предел	беспредельное
нечет	чёт
единство	множество
правое	левое
самец	самка
неподвижное	движущееся
прямое	кривое
свет	тьма
добро	зло
квадрат	продолговатый четырехугольник

Нечто подобное признавал и врач-философ *Алкмеон,* процветавший в Кротоне, когда Пифагор был уже стариком; неизвестно, он ли заимствовал свое учение от пифагорейцев, или они от него. Алкмеон признавал двой-

[1] Fr. 4 (8).

ственность, дуализм противоположностей в основании всех вещей, хотя и не определял числа и свойства этих противоположностей[1]. В пифагорейской таблице они разделяются на два ряда, из коих первый ряд, «предельного», носит несомненно положительный, второй ряд, «беспредельного»,— отрицательный характер. Первый является рядом добра, света, единства — мужественного *(активного)* начала; второй — рядом зла или, точнее, недостатка, двойственной неопределенности, мрака, беспредельного и неустойчивого множества — женственного *(пассивного)* начала. Единое есть предел числа, покой — предел движения, прямая — линия, определенная от начала до конца, квадрат — фигура, определенная равными углами и равными сторонами. Наоборот, множество есть неопределенное количество, движение — нечто отрицающее всякую определенную границу, выходящее за ее пределы; кривая не имеет определенного предела, точно так же как продолговатый прямоугольник — определенной формы. Свет все определяет, тьма все сливает, и точно так же благое, мужественное, правое принадлежат к «определяющему» началу, злое, женственное, левое — к отрицательному «беспредельному»[2]; это второе начало не имеет в себе положительной силы предела и определяется первым.

Последующей философией эти основные «противоположности» пифагорейцев были сведены к дуализму *формы*, как определяющей, образующей силы, дающей всему вид (εἶδος), меру, норму, организацию, и *материи* — беспредельной, безвидной и бесформенной, образуемой в определенные вещи творческой силою *формы*. Подобно Аристотелю и Платону, согласно с самыми устоями общегреческого миросозерцания, пифагорейцы признавали, следовательно, что мир возник из совокупности этих двух начал: разумной, формующей, благой силы, активной энергии — с женственно-пассивной, неразумной и косной материальной потенцией[3]. Первое, «определяющее», на-

---

[1] *Arist.* Met. I 5.

[2] *Arist.* Eth. Nic. II 5: τὸ κακὸν τοῦ ἀπείρου ὡς οἱ Πυθαγορείοι εἴχαζον, τὸ δ'ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου; *Porph.* V. P. 38, ср.: *Schwegler.* Gesch. d. Gr. Ph. Ed. Köstlin. 1882, c. 71.

[3] Платон учил о происхождении мира из формы и материи, разума и необходимости (συνελθόντος νοῦ τε καὶ ἀνάγκης) точно так же, как и Аристотель. Определяя отношение между формой и материей, последний замечает (Met. I 6, 988 и 5): ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ... καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν[19*] Орфики в несомненной связи с пифагорейцами признают началами сущего Кроноса и Адрастею — богиню *земли* и *рока*, прекрасный образ второго начала, слепого, пассивного по существу, но рокового в своей косности.

чало всегда неделимо и цельно, как принцип единства и цельности. Второе, наоборот, делимо, беспредельно, неопределенно по существу и только в первом начале *собирается* и определяется, индивидуализируется; оно бессильно по существу и только восприемлет действие первого, хотя не в силах удержать его, овладеть им.

Впоследствии Аристотель метко и глубоко раскрыл понятие такой отрицательной «беспредельности». «Беспредельно не то, что не имеет ничего вне себя (οὐ μηδὲν ἔξω),—говорит он,—но то, что *всегда* (и без конца) имеет нечто вне себя»; ибо то, что не имеет ничего вне себя, а все в себе, то и *есть* в себе, абсолютно в себе самом. Такое существо индивидуально в своей полноте, имеет в себе свой собственный центр и предел (самоопределение). Беспредельное же, имея всегда и необходимо нечто вне себя, лишенное такого внутреннего центра, или предела, несущественно, отрицательно, бессамостно. Отсюда, понятно, оно определяется как пассивное и косное начало делимости, неполноты, распадения, а в нравственном мире—как начало *недостатка,* зла. Но вместе с тем оно есть необходимая основа, почва всякого процесса, стихия множества и движения, явления—словом, всего временного и пространственного бытия вообще. Без этого начала нет никакого промежутка между определенными вещами и между моментами времени; самое время и пространство, внутренно беспредельные, предполагают, следовательно, это отрицательное начало, без которого все было бы одним чистым, идеальным бытием, без которого одна отвлеченная сила *предела* стянула бы все сущее в одну неподвижную точку. Конечно, пифагорейцы не могли облечь эту мысль в столь прозрачную форму, в какой мы находим ее у позднейших философов. Называя «разумной» силу предела, меры, мы также не можем приписывать ему разум и личную сознательность на основании уцелевших фрагментов. Тем не менее эта определяющая сила должна быть признана в объективном смысле разумной, точно так же как она признавалась благой, светлой, мужественной [1].

Таким образом, пифагорейская философия впервые выразила в себе исконный *дуализм* греческого миросозерцания, столь усилившийся в национальной религии дорян.

---

[1] Беспредельное, как начало зла и мрака, прямо признается безумным и неразумным (ἀνόητον καὶ ἄλογον у Филолая—*Stob.* Ecl. I 10) в противоположность *пределу,* определяющему началу.

Вместе с тем, сообразно основной идее Аполлоновой религии, пифагорейцы признали в этих противоположных стихиях тьмы и света, покоя и движения, добра и зла — единое начало божественной *гармонии,* которой держится все небо, весь космос вещей [1].

Наряду с дуализмом формального и материального начал и учением о мировой гармонии мы находим в пифагорействе еще один элемент общего свойства и существенной важности не только для греческой философии, но и для всей философии вообще: *есть* кафолическое, всеобщее, и метафизическое бытие, независимое от явлений, и оно-то заключает в себе истину сущего. По Пифагору, это — *число,* по Платону — *идеи,* по Аристотелю — *энергии* и мировой Дух. Признак всеобщности, кафоличности, мог быть открыт в этом начале лишь после Сократа, который впервые обратил внимание на всеобщность, кафоличность [2], истины и ее познания. Лишь Платон мог попытаться раскрыть кафолическую природу числа; пифагорейцы по необходимости были чужды самой постановке подобной задачи, но их метафизическое начало было от этого не менее кафолическим по своему существу, и уже Филолай, как мы видели, признает вечную сущность вещей подлежащею не человеческому, а божественному, следовательно, метафизическому знанию.

4. Метафизика числа

Войдем в ближайшее рассмотрение верховного начала пифагорейской метафизики. Мировая гармония, в которой заключается истина вещей, есть единство во множестве и множество в единстве [3]. Отсюда задача: как мыслить многое в едином и единое во многом? На что непосредственным ответом является *число;* в нем объединяется мно-

---

[1] Ср. Boeckh. 61 (Nicom. Arithm. II 59): ἵνα δὲ καὶ ἐναργῶς πειθῶμεν περὶ τῶν λεγομένων, ὅτι ἄρα ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα καὶ εἰκότως ἁρμονίαν ὑπεδέξατο. ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γάρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις[20*] *Diog. L.* VIII 33: καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα; VIII 85 (о Филолае): δοκεῖ δ' αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι[21*].

[2] Относительно значения этого философского термина я прошу читателя иметь в виду его определение на стр. 43 и *Arist.* Anal. post. I 4, 9.

[3] *Plat.* Phileb. 16c: οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἓξ ἑνός μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων[22*]

жество, в нем во множестве представляется единство. Число является символом, формой всеединства. Пифагор впервые изучил законы звуковой гармонии и нашел, что она обусловлена мерой и числом, числовыми отношениями интервалов. Исследуя движения небесных тел, «гармонию сфер», он открыл и в небесах некоторые постоянные числовые соотношения, обусловливающие правильное и закономерное течение светил, размеряющие времена их обращения, их пути и расстояния. Отсюда он заключил, что все небо есть гармония и число, что число есть душа и закон гармонии, ее тайна. Он распространил это заключение на всю гармонию, разлитую во вселенной, содержащую и образующую космос, познав интуитивно, что между всеми силами природы, в их взаимодействии существуют числовые соотношения, на которых зиждется подвижное равновесие вселенной, ритмически правильная смена ее различных состояний. Числом измеряется всякая сила, всякая величина во времени и пространстве, им определяется соотношение между частями геометрических тел. Без числа — все неизмеримо и неопределенно, исчезает всякая мера, всякое соотношение между объемом, весом, между различными частями вселенной и отдельных тел, все сливается в беспредельном безразличии.

Высшее научное обобщение признает открытие неизменных количественных соотношений между явлениями своею главною целью; конечным пределом науки является открытие наиболее простых и всеобъемлющих формул, определяющих соотношение мировых сил, формул, к которым сводятся другие, специальные и более сложные. Для Пифагора эта истина являлась непосредственною и простою, ибо никаких сложных формул еще не было, и те, которые были открыты, естественно упрощались своею неточностью. Суть в том, что между явлениями вообще, между всеми силами физического мира существуют количественные, числовые отношения; это закон, всеобщий порядок мира, определяющий его устройство. Всеобщность этого порядка, осуществляющегося во всем множестве явлений, во всех противоположностях, в ритме уравновешивающих друг друга изменений неба, и есть гармония.

Число как принцип и образующее начало гармонии, космического соотношения вещей являлось Пифагору истиной и душою сущего. Понимаемое таким образом, число, очевидно, перестает иметь только количественный характер, но получает особые метафизические, качественные свойства. В этом результате заключается, бесспорно, глу-

бокая метафизическая идея, которая являлась Пифагору совершенно естественно и непосредственно. Для нас уразумение метафизических качеств числа требует такого напряжения мысли, что для большинства историков и философов пифагорейство является непонятным иероглифом, чудесно переброшенным в Грецию с Востока, или же сводится к какому-то вдохновенному шарлатанству. Обыкновенно в извинение Пифагору приводится то обстоятельство, что он, открывши несколько количественных соотношений, был до того ослеплен своим открытием, что во всем стал видеть только одно число, признал числом небо и сущность всех вещей, не замечая того качественного остатка, который остается на вещах за вычетом всего количественного. Но если даже допустить такое смягчающее обстоятельство для одного невменяемого безумца, то нельзя признать невменяемой школу, которая с шестого века до Р. Х. влияла на судьбы философии по меньшей мере тысячу лет: подобная арифметическая мономания во всяком случае слишком продолжительна, особливо ввиду ее крайней нелепости. Поэтому было бы осмотрительнее отнестись с бóльшим вниманием к этому учению хотя бы из уважения к Платону и платонизму, на судьбы которого пифагорейство и доныне оказывает могущественное влияние. Не следует вдаваться и в противоположную крайность позднейших пифагорейцев, которые пытались объяснять аллегорически философию Пифагора, выдавая ее за скрытый платонизм. Числа не были символами для Пифагора: он в них видел сущую, всеобщую, сверхчувственную истину вещей, божественный закон и связь (συνοχήν) мирового целого. Мера, гармония, пропорции утверждаются числом, число есть объективный разум и мудрость, тайна вещей [1].

Каким же образом Пифагор проглядел в вещах качественный остаток, остающийся за вычетом всего количественного? Мы сказали уже, что число не было для Пифагора простым *количеством:* количество как нечто беспредельное само по себе противостояло числу как пределу и мере; вернее, количество являлось подчиненным числу, которое само есть лишь *определенное и определяющее количество* [2].

---

[1] Fr. 12 Mull: Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν [23*] Fr. 13 и др.

[2] ⟨*Arist.*⟩ Met. XIV, I 1088a 5: σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινὸς καὶ ὁ ἀριθμός ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων [24*].

Если единство, неделимое и простое, являлось Пифагору принципом, положительным началом числа, то беспредельное множество представляет из себя лишь его отрицательную стихию, его отрицательную потенцию, как бы мы сказали.

Абсолютное пифагорейцев есть не абстрактное единство элеатов и не беспредельное, *бесчисленное* множество единиц, каким оно являлось у некоторых позднейших философов (напр., у Экфанта) при несомненном влиянии атомистов. Абсолютное Пифагора есть число как начало конкретности и гармонии.

Обыкновенное арифметическое число обладает отвлеченным количественным характером. Всякое число есть сумма единиц, а самая единица, совершенно условная в силу своей бесконечной делимости, может произвольно рассматриваться как конечная или бесконечная сумма дробей. Арифметическая единица есть лишь условный предел счисления и сама по себе ни едина, ни множественна, будучи вполне относительной. Наоборот, метафизическое пифагорейское число не есть такая безразличная сумма условных единиц, а начало числового соотношения. Оно не сумма, а скорее то, что суммирует, слагает, счисляет данные единицы в определенные суммы; пифагорейское число само слагает свои единицы, будучи цельным само по себе, имея само по себе значение: оно есть попросту *синтетическая сила* особого рода, и только в этом качестве Платон отождествил свои «идеи» с этими метафизическими числами. Математическое число есть внешний механический агрегат условных единиц, метафизическое число — органическая сила, или организм, «живое существо», как утверждали позднейшие платоники [1]. Числа Пифагора суть *причины:* единица — причина единения, двоица — раздвоения, бесконечной делимости, троица — триединства и т. д., как мы убедимся ниже [2]. St. Martin [26*], теософ прошлого века, утверждал, что в арифметическом счислении мы находим только *суммы,* но не *числа,* которые открываются лишь в онтологическом умозрении [3]. В подобном же смысле понимал неизменную «при-

---

[1] *Plot.* Enn. VI 6, 15.

[2] ⟨*Arist.*⟩ Met. I 6, 187b 24: τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας [25*]

[3] Des nombres. 1861, 27: «C'est pour cela qu'il y a une plus grande différence entre les deux ordres de produits qui résultent de l'une et de l'autre (арифметики и онтологического счисления) qu'il n'y en a entre le plus petit des végétaux, enfants de la nature, et le plus superbe des édifices élevés par la main des hommes» [27*].

роду числа» и Пифагор; ибо он признал число абсолютным началом, исходя из рассмотрения неизменных космических соотношений, из созерцания гармонии вещей. Пусть сам Пифагор не различал еще между арифметическим и метафизическим числом, как позднейшие его последователи: это доказывает только, что он даже в самой арифметической сфере был всецело поглощен метафизикой числа,—что не помешало ни ему, ни его школе подвинуть вперед физику и математику.

Чтобы понять пифагорейство, его дух, мы не должны гоняться за археологической точностью выражения—бесплодная задача, запутывающая и сбивающая мысль. Нам надлежит точно и верно перевести пифагорейские идеи на наш язык. Поэтому мы различаем между метафизическим и арифметическим числом, ибо Пифагор под арифметическим разумел метафизическое. Мы утверждаем также, что пифагорейское число обладает силой слагать само свои единицы; и хотя только позднейшие философы стали различать в числе *счисляющее* и *счисляемое*—наше утверждение сохраняет свою силу, вытекая из самой сущности древнепифагорейской метафизики.

Мы готовы предположить вместе с Целлером, что логическое определение начал, или элементов, числа как «предела и беспредельного», даже «единого и многого», принадлежит лишь позднейшим пифагорейцам, хотя лично мы и не видим ровно никаких оснований сомневаться в первоначальности таких простых и естественных определений[1]. Во всяком случае сам Целлер признает, что началами числа уже первым пифагорейцам являются нечет и чёт,—определение, также указывающее на качественный характер числа.

Под «нечетом» следует разуметь принцип самостоятельности в числе, той цельности, которая имеет в себе начало своего единства и безусловно противится всякому раздвоению—элементарной форме деления; мало того, «нечётное» имеет силу сообщить это свое свойство и всякому чётному числу, с которым оно слагается. Напротив

---

[1] Если Пифагор и не был учеником Анаксимандра, как сообщает Неант (*Porph.* V. P. 2, 11, 15), то сам Целлер допускает в его учении следы влияния этого философа (I 449). Пифагорейское представление о *беспредельности*, окружающей мир, втягиваемой в него и разделяющей вещи, есть, несомненно, пространственное, физическое представление, которое пифагорейцы могли найти у Анаксимандра; но они не могли усвоить себе этого начала, не противопоставив ему свой новый принцип *предела* формального, определяющего начала.

того, «чёт» знаменует собою беспредельную делимость, неустойчивость, косность, отсутствие самостоятельности[1]. Нечётное имеет в себе начало, середину и конец; между двумя равными частями оно заключает в себе единицу. Чётное не имеет центра, но, «подобно самке», заключает посередине пустой промежуток, тогда как нечет обладает полным центром, который при сложении с чётным заполняет собою его пустоту[2]. Нечётное всегда побеждает чётное, никогда не побеждается им. Слагаясь само с собою, нечётное рождает чётное, и потому есть чётные числа, кратные нечётных — никогда наоборот. Если мы будем последовательно прибавлять к единице следующие за нею нечётные числа, мы получим ряд квадратных чисел: так, $1+3=4$ (2^2), $4+5=9$ (3^2), $9+7=16$ (4^2) и т. д. Отсюда все нечётные числа носят у пифагорейцев название *гномонов*[3].

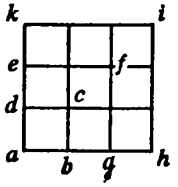
Позднее пифагорейцы различали даже между единицами, входящими в состав «нечётного» и «чётного» числа: первые — неделимы и неизменны, вторые — бесконечно делимы и дробны, ибо «чёт» всегда заключает в себе двоицу, так что самые единицы, счисляемые

---

[1] *Arist.* Met. I 5, 986a: ...ἄρτιον καὶ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν ἄπειρον τὸ δὲ πεπερασμένον[28*]. *Arist.* Phys. III 4, 203a 10: τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον[29*] Ср.: *Sympl.* In Arist. Phys. 105a o. *Phil.* Phys. к. 11, и, 12 т.: τὸ μὲν γὰρ περιττὸν περατοῖ καὶ ὁρίζει, τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστι ἀεὶ τὴν διχοτομίαν δεχόμενον[30*].

[2] *Plut.* Qu. rom. 102: γόνιμος γάρ ἐστι (ὁ περίττος ἀριθμὸς) καὶ κρατεῖ του ἀρτίου συνθιτέμενος. καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται[31*]. Относящиеся свидетельства о половом характере чисел см.: *Zeller* I 327, 1. См. также: Moder. ap. *Stob.* Ecl. I 2, 10 (Fr. 3 Mull.); *Ps.-Plut.* V. Hom. 145; Butherus ap. *Stob.* Ecl. I 25 (⟨Fr.⟩ 50 Mull.): ὁ περισσὸς τοῦ ἀρτίου τελεώτερός ἐστιν. Ὁ μὲν γὰρ ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσον ἔχει. ὁ δὲ τοῦ μέσου ἐστέρηται. Ib. 24: καὶ μὲν εἰς δύο διαιρούμενον ἴσα τοῦ μὲν περισσοῦ μονὰς ἐν μέσῳ περίεστι τοῦ δὲ ἀριστίου κενὴ λείπεται χώρα καὶ ἀδέσποτος καὶ ἀνάριθμος, ὡς ἂν ἐνδεοῦς καὶ ἀτελοῦς ὄντος[32*]

[3] Нечётные числа подобны геометрическим гномонам *dcbgfe* и *efghik*: если $abcd=1$ (1^2), то $agfe=1+3=4$ (2^2), $ahik=1+3+5=9$ (3^2) и т. д.



в чётных и нечётных числах, обусловливаются качеством этих последних. Конечно, и нечётные числа делятся сами на себя и на другие нечётные коренные числа, но, по замечанию Швеглера, это уже не деление, а разложение [1].

Платон и позднейшие пифагорейцы заменили «нечётное» единицей, а «чётное» — неопределенной двоицей [2], что вполне согласно с первоначальными представлениями. Ибо что такое отвлеченное понятие «чётного в себе», как не какая-то неопределенная двойка? Что знаменует собой это понятие Пифагора, как не пассивную и чисто отрицательную возможность бесконечной делимости? Двойка по своему метафизическому характеру есть принцип дуализма и постольку — первое отрицание единства. «Нечет» как абстрактное понятие, противоположное «чёту», есть также не что иное, как выражение того положительного единства, самобытного начала числа, чистым представителем которого является *единое*.

По Аристотелю, пифагорейцы признавали число за начало всех вещей и как материальный их субстрат (ὡς ὕλην), и как причину, обусловливающую их различные состояния и свойства. Элементами числа они считали чётное и нечётное, из коих первое беспредельно, а второе определенно; единое состоит из этих обоих элементов, число же происходит из единого, и, как сказано, все небо (вся вселенная) есть число [3].

Итак, число едино, хотя заключает в себе не одно отвлеченное начало единства, но и начало беспредельного множества; оно конкретно, и потому первое абсолютное *единое* Пифагора или Филолая, как принцип числа вообще, заключает в себе не только свое собственное начало (единства), но и свою отрицательную потенцию, возможность своего другого, своей противоположности (множества): *единое непрестанно стягивает свою беспредельную стихию и ограничивает ее своим пределом, счисляя*

---

[1] Ср.: *Швеглер* 72.

[2] Ср.: *Zeller* I 330—340.

[3] *Arist.* Met. I 5, 986a 15: φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δ' ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ τ' ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πεπερασμένον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφωτέρων εἶναι τούτων καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δὲ καθάπερ εἴρηται τὸν ὅλον οὐρανόν[33a] XIV 6, 1092b 8. См. также: Met. I 5 passim, 8, XIII и пр.

чётное своею нечётною силою [1]. Напротив того, беспредельное, втягиваемое, или «вдыхаемое», в себя единым неизбежно производит в нем внутреннее разделение на промежутки, или интервалы: «это есть первое в области чисел», ибо вдыхаемая беспредельность расчленяет «определенное» в нем самом и различает в нем «природу чисел». Единство торжествует над бесчисленной беспредельностью и, расчленяясь, рождает в ней конкретное множество *чисел,* каждое из которых является как бы особою божественною силою, особым организующим началом, в свою очередь счисляющим и объединяющим множество, устрояющим беспредельность.

Число как истинно сущее, как действующая причина есть живое существо, «абсолютное животное», как впоследствии определяли его неоплатоники [2]. Жизнь числа, его дыхание, состоит в том, чтобы *счислять,* и таким образом пифагорейцы мыслили происхождение чисел и всех вещей. Единое, не ограничиваясь собою, как нечётным началом, счисляет внешнюю ему чётную беспредельность и, счисляя, приемлет ее в себя, содержит ее в пределах числа. Весь мир состоит из определенных вещей и явлений, отделенных друг от друга промежутками во времени и пространстве; не будь этих пустых промежутков, все слилось бы воедино; не будь определенных явлений во времени и пространстве, все расплылось бы в беспредельной пустоте. Явления разделены интервалами, интервалы определены числами; вся сфера вселенной полна чисел и есть число.

Подобное представление раскрывает вполне качественный характер пифагорейского числа; мало того, оно придает ему характер протяженной величины, как бы превращает его в физическое тело. На самом деле, как нам предстоит убедиться, пифагорейские числа не протяженны и не материальны. Подобно всей древнейшей философии, пифагорейцы еще не отвлекали метафизического от физи-

---

[1] Ib. XIV 3, 1091a 15: Οἱ μὲν Πυθαγόρεοι πότερον ποιοῦσιν γένεσιν οὐδὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος... εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπο τοῦ πέρατος[34]. Phys. III 4, 203a 42 и IV 6, 214a 65: εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζει τὴν φύσιν αὐτῶν[35].

[2] *Plot.* Enn. VI 6, 15.

ческого и потому не отделяли своего «числа» от счисляемых им вещей, от чувственных единиц; но, по свидетельству Аристотеля, пифагорейские числа не состоят из таких единиц, не слагаются из них, но сами их слагают: как мы видели, эти числа суть не суммы, а силы, или формы — особые начала отношений. Числа предполагают счисляемые единицы, эти последние — числа. Числа не существуют абстрактно от вещей именно потому, что они живые силы; но из этого еще не следует, чтобы они были вещественны и протяженны, как то, что они счисляют, то, из чего они образуют конкретные единицы [1].

Но прежде чем исследовать отношение числа к вещам, рассмотрим природу отдельных чисел. Они не происходят без или до вещей, но рождаются вместе с ними, существуют в них; числа — причины вещей и самые вещи: они доступны рациональному познанию, будучи метафизической внутренней природою вещей.

5. Дальнейшее изложение метафизики чисел

Основных чисел, основных видов, или божественных сил, числа, его ипостасей, если можно так выразиться,— сравнительно немного. Все числа исходят из *единого,* все в нем потенциально заключаются [2]. И так как все числа составляются из первого десятка чисел — то отсюда вытекает внутреннее тождество единицы и декады, которое искони составляло излюбленную тему пифагорейских умозрений. «Десятка» есть единица в высшем порядке и знаменует собою полноту чисел, т. е. полноту синтетических начал, или сил; она есть поэтому лишь внутреннее раскрытие, экспликация единицы, ее совершенное явление, или откровение.

Единое есть абсолютное число, источник числа. Неделимое, нерастяжимое, оно есть счисляемое и счисляющее. Умноженное на себя до бесконечности, оно пребывает не-

---

[1] *Arist.* Met. XIII 6, 1080b 16. Пифагорейцы признают одно математическое число, πλὴν οὐ κεχωρισμένον ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς ἄισθητας οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλα τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος... 30: μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς πάντες τιθέασι, πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι των ὄντων· ἐκεῖνοι δ' ἔχοντας μέγεθος, καθάπερ εἴρηται πρότερον[36*].

[2] *Hipp.* Philos. 2, 6: ἀριθμὸς γέγονε πρῶτος ἀρχή... ἔχων ἐν εαυτῷ πάντος τοὺς ἐπ' ἄπειρον δυναμένους ἐλθεῖν ἀριθμοὺς κατὰ τὸ πλῆθος[37*]. См. выше (с. 189) свидетельство Аристотеля.

изменным в своем единстве. Всякое число причастно единству, поскольку оно счисляет и соединяет множество в определенное арифметическое целое и поскольку самое это множество составляется из единиц. Чётное, сама неопределенная двоица — превращается в определенную лишь силою этого единства, и все десять чисел вытекают из него.

Имея в себе нечётную и чётную силу, начало себя и своего другого, единое обладает потенцией рождения, но само не дробится, пребывает единым и целым, заключая в себе принцип всякой цельности и единства. Двоица, напротив того, есть начало делимости, раздвоения, обратное первому: по-видимому, она относится к единице как 1:2 и есть начало дробности, как первая дробь.

Собираемая нечётной положительной силой единства, счисляемая им отрицательная неопределенная двоица различает в нем прежде всего *троицу*, расчленяя единое своими двумя интервалами. Она втягивается в самое существо единого, заключается внутрь его, как бы в «ограду», или периферию; если бы она была единой по существу, она могла бы рассечь, раздвоить единое. Но так как она двойственна в себе и остается таковою в пределах единого, она образует в нем *два* промежутка, которые единое объемлет, определяет и покрывает *тройным* пределом [1]. Сила положительного единства от этого не оскудевает и стягивает эту тройку в триединство, которым и содержится двоица.

Троица есть первое явление положительного единого в своем отрицании, в своем другом. Она есть первое раскрытие абсолютности единого, торжествующего над возможностью всякого разделения. Двоица есть принцип *дурной* бесконечности, абстрактной неопределенной делимости [2], троица — принцип конкретного истинного деления, органического расчленения, являя в себе **начало, середину** и **конец** всякой вещи и всякого действия. Отсюда пифагорейцы утверждают, что «все и вся определяется **тремя**», что 3 вмещает в себе силу всего числа [3]. Таким

---

[1] *Arist.* Phys. III 4, 203a: ...καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον. τοῦτο γὰρ ἐν ἀπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσιν τὴν ἀπειρίαν. σημεῖον δ'εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν. περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς ὅτε μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὅτε δὲ ἕν [38*] Ср. замечание Прантля к своему переводу этого места, с. 489.

[2] См. выше, с. 189 и 188, прим. 1.

[3] Arist. De coelo I 1, 268a 10: καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμοὸν ἔχει τὸν τοῦ παντὸς, τοῦτα δέ τὸν τῆς τριάδος [39*] *Theon. Sm.* 72.

образом, единица исцеляет дуализм своею нечётною силою, рождая неделимую троицу, самобытную, активную, мужественную. Разъятая своей отрицательной потенцией (двойкой), троица обладает положительной силой в своей нераздельности, в своем внутреннем, существенном единстве. Не следует забывать, что троица, триада, Пифагора не есть математическая сумма трех условных единиц, но живое число, определенная, конкретная сила единого. Так как счисление есть жизнь этого **единого**, то троица есть не случайное, но *существенное*, коренное проявление единства, ибо ему существенно так проявляться, умножаться и расчленяться органически, вдыхая в себя свою беспредельную стихию, собирая ее в себе. Итак, троица есть положительное начало, корень множества, двоица — его отрицательное начало (потенция).

Троица есть первое *явление* единого; но самое **единое** остается в ней скрытым; поскольку же каждый из трех моментов триады отличен от этого субстанциального единства, мы имеем *четверицу* положительных сил — силу трех и силу одного. Четверица заключает в себе полноту числа, его жизнь, его тайный источник (παγάν) и корень (ῥίζαν); она скрывает в себе всю декаду (1+2+3+4= =10)[1]. Как первый квадрат (2^2), число геометрического квадрата; состоящего из четырех равных сторон и четырех прямых углов,— четверица есть квадрат по преимуществу, квадрирующая, самоумножающаяся сила числа вообще. Метафизически, впрочем, четверица образуется не из 2×2 (ибо каким образом первое чётное, «пассивное» число — могло бы непосредственно само на себя умножиться?). Четверица образуется, по-видимому, из 3+1 и есть метафизический квадрат не двойки, а числа вообще[2]. Первый квадрат и первое «сложенное» число — четверица не есть ни произведение, ни сумма; она заключает в себе

---

[1] *Hipp.* Philos. II 8 и 9: γεγόνασιν οὖν οἱ πάντες ἀριθμοὶ ληφθέντες ἀπὸ γένους τέσσαρες... ἀφ ὧν τέλειος αὐτοῖς συνέστηκεν ἀριθμὸς ἡ δέκας. τὸ γὰρ ἓν δύο τρία τέσσαρα γίνεται δέκα, ἐὰν ἑκάστῳ τῶν ἀριθμῶν φυλάσσηται κατ' οὐσίαν τὸ οἰκεῖον ὄνομα. ταύτην ὁ Πυθαγόρας ἔφη ἱερὰν τετρακτὺν 'πηγὴν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν' ἐν ἑαυτῇ καὶ ἐκ τούτου τοῦ ἀριθμοῦ πάντας ἔχειν τοὺς ἀριθμοὺς τὴν ἀρχήν[40*] *Stob.* Ecl. I 10, 12: καὶ τῶν δέκα πάλιν φησίν, ἡ δύναμίς ἐστις ἐν τοῖς τέτταρσιν ἐκ γὰρ τῆς τετράδος καὶ τῶν αὐτῆς μερῶν ἀποπληροῦται[41*].

[2] 2 не есть 1+1, ибо метафизическая абсолютная единица как таковая — одна. Надо полагать, что 4 есть квадрат, образованный посредством сложения 1^2 с первым арифметическим *гномоном*, 3 (см. выше, с. 188, прим. 2, и 192, прим. 1).

положительную силу рождения, размножения числа, вмещая в себе не только тройной корень, но и единый тайный источник числа. Углы квадратного четырехугольника были посвящены великим богиням-матерям (ταῖς ζωογόναις θεαῖς) — Рее, Деметре, Афродите, Гере, Гестии [1], так что все эти богини являются как бы аспектами четверицы, матери чисел и божественных сил. Четверица есть первое положительное, женственное число, составленное из истинных чисел. Триада есть коренное начало раскрытия, проявления числа; четверица же есть начало не одного только внешнего явления, но знаменует собою *существо* (1) *в явлении* (3). Поверхность определяется *тремя*, тело — *четырьмя* точками: четверица знаменует собою не только внешнюю *поверхность*, но *тело*. Отсюда, по Филолаю, четверица есть источник всякой телесности, ее образующее число [2]. Она же есть число истинной *правды* и всестороннего равенства [3]; она измеряет пространство и части света. Вся тайна числа заключена в ней, и Пифагор, по преданию, называл себя провозвестником, «иерофантом четверицы», которою клялись и позднейшие пифагорейцы как величайшей святыней.

Тем не менее четверица не есть еще принцип *физического* тела в силу самого своего божественного, мистического характера. Физическое тело есть смешанное из положительных и отрицательных начал, оно составлено из чётного и нечётного и предполагает непроницаемость, наполненный промежуток пустого пространства. Образующее число физического тела есть *пятерица* 2+3 [4], проявленная непредельность, беспредельность материального, чётного начала, ограниченная нечётной триадой. Пятерица (2+3) есть двуполая сила (ἀρσενόθηλυς, σύνοδος

---

[1] *Böckh.* Philol. 156 и *Plut.* Is. et Os. 75; по свидетельству Прокла (Ad Eucl. I 48), Филолай усвоил угол треугольника четырем богам, угол четырехугольника — трем богиням, чтобы указать на взаимное проникновение чисел (ἐνδεικνύμενος αὐτῶν τὴν διάλληλον χώρησιν καὶ τὴν ἐν πάσι πάντων κοινωνίαν [42*]).

[2] *Böckh.* 157.

[3] *Alex.* Ad Met. I 5, 985b 26: τίνα δὲ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γενόμενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι τὴν δικαιοσύνην... τοῦτον οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον, οἱ δὲ τὸν ἐννέα ὅς ἐστι πρῶτος τετράγονος ἀπὸ τοῦ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὑτὸν γενομένου [43*].

[4] *Asclep.* Schol. 541 и 23: τὸν δὲ τέσσαρα ἀριθμὸν ἔλεγον τὸ σῶμα ἁπλῶς, τὸν δὲ πέντε φυσικὸν σῶμα [44*].

ἄῤῥενος καὶ θήλεος), и, хотя позднейшие писатели называют пятерицу *числом брака*[1], *чётное и нечётное соединяются в ней лишь внешним*, неорганическим образом. Она есть то, что связывает противоположности, но еще не примиряет их вражды. Органическое соединение, истинный и плодотворный брак этих начал, их взаимное умножение представляется *шестеркой* $(3 \times 2 = 5 + 1)$[2].

В пятерице противоположные силы отрицают и связывают друг друга, противятся друг другу, и потому пятерица не есть такое идеальное тело, как четверица. Сила пятерицы определяет собою внешние, материальные свойства физического тела; шестерица — его внутреннее существо, его жизнь; она есть одушевляющая сила тел, число роста и размножения тварей[3]. Как троица есть корень явления единицы, так пятерица обусловливает явление двоицы, чувственного мира вообще. Существует пять чувств и пять элементарных, правильных многогранников, соответственно которым пифагорейцы признают пять чувственных стихий, или материальных элементов[4].

Семерица есть мистическое число Софии, Премудрости, апокалиптическое число всех народов. У пифагорейцев она есть число Афины-девственницы, не рождающей и не рожденной матерью (ἀμήτωρ), не будучи ни произведением, ни фактором в десятке чисел. Математически 4 и 7 суть средние пропорциональные между 1 и 10, откуда оба представляются числами пропорциональности, справедливости, здоровья. В природе число семь лежит в основании гаммы цветов и звуков, разделяет периоды в жизни человеческой, размеряет неделю. Семь есть число плеяд, число гласных греческого языка, священное число дельфийского культа; солнце занимает *седьмое* место

---

[1] *Zeller* I 369, 2.

[2] *Alex.* Ad Met. I 5; *Zeller* I 362, 2; Moder. ap. *Stob.* ⟨Ecl.⟩ I 20: Πυθ. ... τὴν ἀξάδα γάμον καὶ Ἀφροδίτην[45*]

[3] *Asclep.* 1. c: τὸν δὲ πέντε φυσικὸν σῶμα τὸν δὲ ἓξ τὸ ἔμψυχον[46*]. *Iambl.* Theol. arithm. 56: Φιλολ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσην ἐπιδειξαμένος τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δέ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγιείαν καὶ τὸ ὑπ'αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μήτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν[47*].

[4] Четырехгранник (пирамида) — огонь, шестигранник (куб) — земля, осьмигранник — воздух, двадцатигранник — вода, двенадцатигранник — эфир (πέμπτη οὐσία[48*]). Числа 3, 4, 5 обозначают собою также катеты и гипотенузу прямоугольного треугольника Пифагоровой теоремы $3^2 + 4^2 = 5^2$.

в ряду небесных тел [1]. Восемь есть первый куб в десятке (2×2×2); девять — первый нечётный квадрат (3^2); восемь есть мистическая четверица, заключая в себе первые четыре чётные и первые четыре нечётные числа, сумма которых = 36, или 4×9^2. Геометрический куб имеет 6 сторон, 8 тригранных углов, 12 ребер — числа, образующие гармоническую пропорцию [3]; 9, приложен-ное к единице, дает единицу высшего порядка (10), знаменующую собою полноту числа [4].

Десять объемлет собою всю силу числа. «Природу и действия чисел,— говорит Филолай,— следует созерцать по той силе, которая присуща *«десятке»;* ибо сила десятки весьма велика, все совершает и производит всякое действие. Она есть начало человеческой, небесной и божественной жизни, ее предводительница и устроительница. Без нее же — все беспредельно, неопределенно, безвидно. Ибо *природа* числа нормирует все вещи; ей свойственно управлять всем и наставлять все. Без нее все было бы сомнительно, ничто никому не известно. Никто не мог бы иметь ясного сознания о какой-либо вещи, ни взятой самой по себе, ни в сопоставлении с другими, если бы не было числа и его *сущности*» [5].

«Устрояя душу, число соделывает все познаваемым посредством ощущения и гармонически согласует все вещи друг с другом сообразно природе *гномона* (κατὰ γνώμονος φύσιν)» [6]. Подобно тому как гномон, приложенный к соответственному квадрату, образует новый квадрат, обнимающий в себе первый, так и душа человека, направленная на восприятие вещей, образует соответственные им представления и понятия, обнимающие их собою. Одно и то же число, одно и то же начало воплощает известные гармони-

---

[1] *Arist.* Met. XIV 6, 1093a; *Alex.* Ad Met. I 5, 985b 26; *Zeller* 369, 5. О солнце см. ниже. Ср. орфический стих, *Lobeck* 716: 'Εβδόμη, ἣν ἐφίλησεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων [49*] и *Hesiod.* Op. et d. 770: πρῶτον ἕνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερον ἦμαρ [50*]

[2] Об этом см.: *Plut.* Is. et Os., хотя трудно отвечать за достоверность такого толкования.

[3] См.: *Chaignet* II 132. Эту пропорцию и эти числа пифагорейцы находили и в музыкальной гармонии.

[4] *Arist.* Met. I 5, 986a 8: ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πάσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν [51*]. *Philop.* De an., C. 2 u. и пр.

[5] *Böckh.* Fr. 18; Fr. 13 Mull. (*Stob.* Ecl. I 2, 3).

[6] Ib.: Νῦν δὲ οὗτος ποττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πειραινόντων [52*].

ческие отношения в предельных и беспредельных элементах мира, и вместе оно же отделяет, обособляет от вещей их образующие числа, т. е. попросту отвлекает от них их *понятия*. Одна и та же благая и светлая нечётная сила определяет все, стягивает и образует внешний космос и душу человека, его внутренний мир. «Природу и силу числа можно видеть в преизбытке не только в духовных и божественных вещах, но и во всех человеческих *делах* и *мыслях*, везде, даже в произведениях искусств и в музыке. Природа числа, гармония, не допускает в себе лжи, ибо она не свойственна ей; ложь и зависть присущи беспредельной, безумной и неразумной природе. В число же никогда не проникает ложь, потому что она противна и ненавистна его природе; истина же свойственна и врожденна ему» [1].

Не все эти слова суть подлинные выражения Филолая, но во всяком случае они верно передают его мысль. Декада заключает в себе всю природу числа, есть полная экспликация единицы, единица в полноте своих потенций, или сил.

Все числа вытекают из единого — первого начала числа, которое, подобно богу орфиков, заключает в себе семена всех вещей. Позднейшие пифагорейцы различали два или три начала единства: 1) абсолютное, сверхсущественное начало единства, источник и причину всего сущего; 2) єдиное как элемент вещей, начало формы и предела, противоположное множеству, беспредельности, и 3) конкретное всеединство, единство во множестве [2]. Но это замечательное учение никак не предшествует Платону; и даже самое различие между единством и единицей не принадлежит первоначальным пифагорейцам [3], хотя оно

---

[1] Ib.

[2] Евдор у Симпликия (In Phys., f. 39) по примеру Платона (Phileb. 23cd). Платон различает четыре начала — под несомненным влиянием пифагорейцев: τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων τὸ δὲ πέρας... τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυντιθέμενον... четвертое же начало (первое в антологическом порядке) — τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα αἰτία[53]. Четыре причины Аристотеля также соответствуют этим началам: таковы 1) действующая причина; 2) определяющая *форма;* 3) материальная потенция; 4) осуществленная форма, энтелехия (οὗ ἕνεκα).

[3] *Theon. Sm.* Plat. Math. 4: «Даже Филолай и Архит безразлично зовут единое (τὸ ἕν) единицей и, наоборот, единицу (μονάς) — единым. Таким образом, *единое* является то как единство противоположностей (ἓν ἐξ ἀμφοτέρων), то как противоположность *многому*».

и напрашивается невольно. Число пифагорейцев не существует отвлеченно от вещей подобно «идеям» Платона: оно есть истина, душа и гармония вещей как начало совершенного всеединства; первое единое, управляющее всем, не есть еще абсолютное совершенное, а только заключает в себе возможное совершенство декады. Рождая из себя множество, оно и противоположно ему, и объединяет его. Место трех упомянутых единств платоников в первоначальном пифагорействе занимают, по-видимому,— простое единое (Эрос, Кронос орфиков), тетрада (Гестия) и декада.

Итак, не все числа имеют одинаковое метафизическое значение. Преимущественную важность имеют первые четыре числа: единица, двоица, троица, четверица; семерица точно так же, как и дюжина, суть продукт 3 и 4, десятка тождественна с четверицей, которая объемлет в себе все. Самое определение метафизических свойств числа не всегда одинаково даже относительно одних и тех же чисел; ибо эти метафизические качества определяются то a priori, то a posteriori. С одной стороны, пифагорейцы стараются показать, как данные числа счисляют, организуют свои единицы, причем принимаются в расчет отвлеченные числа (напр., двойка — начало дуализма, 5 — сложения чётного с нечётным, 3 — гномон, 4 — квадрат и пр.). С другой стороны, пифагорейцы отправляются и от произвольных эмпирических наблюдений и определяют природу отдельных чисел — сообразно некоторым внешним явлениям, в которых они усматривают эти числа. Количественные соотношения между явлениями существуют всюду и обусловливаются метафизической «природой», «сущностью» числа. Поэтому такая сущность может быть познана индуктивным путем: если «природа числа» объясняет нам те явления, в которых воплощаются количественные отношения, то, наоборот, явления представляют нам «множество аналогий» с числами [1], и постольку природа чисел может быть опознана посредством извлечения, или отвлечения, числа от явления.

Все числа объемлются четверицей и десяткой; все числа, следующие за десятью первыми, лишь повторяют их собою в высшем разряде; наконец, все числа, образуясь из

---

[1] *Arist.* Met. I 5, 985b 26: ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσιν καὶ γιγνομένοις μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρός καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως. ἔτι τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους [54] и пр. См. с. 194, прим. 3.

первых десяти, имеют между собою многочисленные аналогии. Отсюда объясняются и аналогии природы; различные с виду явления управляются теми же числами, один и тот же закон, отношение, осуществляется в низшей и высшей сфере бытия, в центре и периферии; один и тот же характер повторяется на различных ступенях и областях существования, подобно тому как каждый звук гаммы повторяется во всех регистрах звуков.

Вещи определяются числами, следовательно, число есть истинное понятие вещи, тождественное с ее сущностью. Отсюда, пифагорейцы стали все определять числами, хотя были вынуждены определять самые числа — чувственными вещами, чтобы придать какую-нибудь жизненность, конкретность такому абстрактному формализму. Про позднейших пифагорейцев, особливо про Еврита, сообщают, что они доводили до абсурда этот мистический символизм чисел. Точка определяется единицей, линия — двойкой (двумя точками), плоскость — тремя, тело — четырьмя, сложные тела — весьма большими числами точек. Еврит изобрел особый способ определять метафизическое число вещей посредством счисления точек, определяющих схему данной вещи[1]. Другие руководствовались более или менее остроумными аналогиями, третьи — мистической интуицией. Здесь кончается философия и начинается суеверная символика, в которую выродилось пифагорейство.

Все боги, люди, животные, звуки, цвета, все вещи имеют свои числа, и все эти числа сводятся к наиболее простым, все вытекают из декады, четверицы, единицы, все имеют в себе чёт и нечет[2]. Но если всеобщие метафизические начала допускают числовые определения, то могут ли отдельные конкретные вещи определяться каким-либо одним числом? Каждая вещь является в бесконечном мно-

---

[1] Еврит изображал камушками схемы вещей, чтобы определить их субстанциальное число, подобно тому как геометрические фигуры определяются числом точек. *Arist.* Met. XIV 5, 1092b 8: οὐδὲν δὲ διώρισται οὐδὲ ὁποτέρως οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι, πότερον ὡς ὅροι οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν, καὶ ὡς Εὔρυτος ἐττατε τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου, ὁδὶ δὲ ἵππου ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν. ἢ ὅτι λόγος ἢ συμφωνία ἀριθμῶν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄνθρωπος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον [55c] и т. д.

[2] Отсюда остроумное замечание Аристотеля: если все причастно числу, то легко может случиться, что различные по природе вещи подпадут под одно и то же число (Met. XIV 6, 1093 и 10), ибо все числа сводятся к первым десяти.

жестве отношений, каждая обладает множеством свойств, и всякое свойство имеет число в свою очередь. И к чему нам знать абсолютное число, *номер* каждой вещи в общем каталоге вселенной? Этот номер не объяснит ничего; и если бы даже он мог объяснить нам что-либо, так потерял бы тем самым свой арифметический характер, превратился бы в идею вещи, в ее живое понятие.

Поэтому Филолай признает, что внутренняя сущность числа подлежит не человеческому, а божественному разуму[1]; число отлично от человеческих понятий и, как понятие божественное, превосходит их силою, истиной. Понятия человеческие столь же формальны, отвлеченны, как арифметические числа; божественные понятия и числа суть живые силы. Но так как между божеским и человеческим нет непроходимой бездны, человек может быть посвящен постепенно в тайну богов. Все устроено одним и тем же числом, все познается им, в нем и через него; чтобы глубже проникнуть в его природу, нужно самому проникнуться им, размерять себя самого, гармонически настроить свое тело и душу, все движения своего существа. Душа человека, как и всех вещей, есть число, образующее начало гармонии; темная, беспредельная, материальная сила противится этому светлому, разумному началу, и так как беспредельное больше определенного, то гармония поддерживается постоянной борьбою, осуществляется в противоположных колебаниях; она устроена *Диоскурами*.

Сам бог подвержен роковому закону палингенесии, сама первая единица, из которой все возникло, имеет в себе предел и беспредельность, чёт и нечет. Поэтому бог создает не абсолютно прекрасный мир, а только наилучший из возможных, в котором он поддерживает гармонию насколько может[2]. Погружаясь в подлунную, в область изменчивого земного бытия, самое божество подвержено смерти и рождению; косное материальное тело является темницею духа. Этот дух, временный обитатель тела, скован и подавлен им и не может познавать божественное. Человек должен стремиться к очищению духа от плотского, чувственного, к победе над телом. Отсюда, искупление и познание, присущие духу, достигаются посредством устроения души и тела. Нравственный аскез и матема-

---

[1] См. выше, с. 180. Ср. с Алкмеоном у *Diog. L.* VIII 83: περὶ τῶν ἀφανέων σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώπους τεκμαίρεσθαι[56*]

[2] *Theophr.* Met. I, p. 322, 14: διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν... δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται.

тика, музыка и гимнастика связаны здесь неразрывно и вместе приводят к искуплению и к познанию чисел; ибо путем их — тело и дух проникаются гармонией и числом. С одной стороны, отвлеченное математическое познание бесполезно и вредно без религиозно-нравственного; ибо такое знание не раскрывает тайной и цельной природы числа. С другой стороны, математические занятия совершенно необходимы, поскольку они отвлекают ум от чувственных вещей и приводят его в непосредственное соприкосновение с числами. Так же относятся друг к другу музыка и гимнастика. Что́ математика для ума, то́ музыка для души и чувства, что́ аскез для воли, то́ гимнастика для тела. Пифагорейцы глубоко верили в теургическую силу гармонии: они лечили болезни посредством музыки и считали ее одним из главных средств нравственного воспитания, очищения души от страстей[1]. Истинная музыка есть проявление скрытой космической гармонии вещей, ее раскрытие; она сообщается душе и приводит ее в гармоническое настроение, сообразное божественному космосу, порядку природы. Равным образом гимнастика есть гармоническое устроение тела; но сама по себе она не может достигнуть такой цели без помощи остальных дисциплин: здоровое тело предполагает не только силу мускулов, но и здоровую душу. Пифагорейский союз давал Греции мудрецов, педагогов, музыкантов, атлетов и врачей.

6. Физика и космология

Мы сказали, что пифагорейцы, познавая метафизические свойства чисел, отправлялись от некоторых порядков явлений, в которых они думали находить эти числа.

Среди таких явлений прежде всего следует указать на музыкальную гармонию звуков, поддающуюся числовым определениям. Пифагорейцы открыли количественные соотношения между высотою звука и длиною струны, его издающей (или же степенью напряжения этой струны). Они нашли, что отношение тонов, определяемое по длине одинаково напряженной струны, есть 3:4 для кварты, 2:3 для квинты, 1:2 для октавы. Они подробно размеряли

---

[1] *Sext. Emp.* Adv. Math. VI 8, 23. *Porph.* V. P. 1. 1, 30: κατακήλει δὲ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπῳδαῖς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά[57*]. *Plut.* De Is. et Os. 384: τὰ κρούματα τῆς λύρας οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὕπνων οἱ Πυθ. τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπάδοντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες[58*].

расстояния отдельных тонов и комбинировали различным образом полученные числа с результатами своей метафизической арифметики и геометрических исследований [1].

Последние, как и следовало ожидать, занимают очень важное место. Форма и соотношения геометрических фигур определяются числами; отсюда, самые числа в греческой математике постоянно получают геометрические определения (напр., числа-*гномоны* и пр.); с другой стороны, арифметические и гармонические соотношения открываются в геометрических фигурах [2]. Мы уже знаем, что пифагорейцы определяли точку единицею, линию — двоицей, плоскость — *тремя*, тело — *четырьмя*. Пять стихий определялись пятью правильными многогранниками, и самые углы различных геометрических фигур были посвящены различным богам и богиням, знаменуя собою божественные производящие силы [3]. Геометрией и гармонией дело не ограничивалось, и каждое из чисел декады получало особые физические, нравственные и мифологические свойства, подробно рассматриваемые в различных сочинениях «о десятке», а впоследствии — в разных «арифметических богословиях» [4].

Умозрения о физических свойствах чисел являются, несомненно, древнейшим содержанием пифагорейской философии. Предмет ее есть космос, и только из его рассмотрения пифагорейцы пришли к своему учению о числах как космических началах. Пифагорейство есть философия *панкосмизма*. Но мы должны были рассмотреть сначала метафизику числа, как она является нам в эпоху Филолая:

---

[1] О гармонии пифагорейцев см.: *Böckh.* Phil. 65—87; *Brandis.* Gr. R. Ph. I 457 ff.; *Chaignet* II 128; *Zeller* I 370—373; вопрос разобран специально у Böckh'a (De metris Pindari).

[2] *Zeller* I 373 ff.; *Chaignet,* passim (напр., II 132); *P. Tannery.* Pour l'Hist. de la science Hellène. 1887. Appendice II, Sur l'arithmetique Pythagoricienne, 369—391. Ср.: *Böckh* 87; *Nicon.* Arithm. II 72; *Boethius.* Arithm. II 48.

[3] *Procl.* Ad Eucl. I 36: καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε, τοῖς μὲν τριγωνικὴν γωνίαν, τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς [59*] и пр., с. 46, 48; ср.: *Böckh* 152—157 и *Plut.* Is. et Os. 30 и 76.

[4] *Syrian.* Met. XIII, p. 121a: «Pythagoras... de omnibus numeris, qui sunt ab unitatê usque ad denarium docens theologice simul ac naturaliter versatur» [60*] Сочинения о десятке приписываются Архиту и Филолаю; «арифметические богословия» Никомаха и Ямвлиха относятся к первым векам нашей эры, но заключают в себе многие подробности о символике пифагорейцев. То же следует сказать и о Феоне Смирнском, платонике II в.

только эта метафизика может объяснить нам, каким образом число получило у пифагорейцев значение физического агента. Арифметическое число не имеет никаких свойств, кроме арифметических; метафизическое число обладает качественной природой, является особою *силой,* или *началом.* Но так как физическое не отличалось еще от метафизического, то число признавалось непосредственно *космической силой,* или причиной.

От этого пифагорейские числа суть в одно и то же время и *материя,* из которой возникают все вещи, и *форма,* образующая эту материю. Числа суть истина вещей, самые вещи (αὐτὰ τὰ πράγματα) в том, что эти вещи имеют истинного, и, с другой стороны, вещи суть лишь «подобия чисел»[1]; числа суть и *сущности,* и «причины сущностей для всех других вещей».

Многие исследователи усматривали в этом противоречие, пытались отрицать первоначальность числа как принципа пифагорейского учения и сводили его к иным началам. Другие приписывали пифагорейскому числу материальный или геометрический характер. Если числа суть самые вещи — они материальны; если материальные тела сводятся к геометрическим — числа протяженны[2].

На самом деле и то и другое не верно: Целлер прав, отстаивая первоначальность числа в пифагорейской философии, хотя он и ошибается, приписывая этому числу исключительно арифметический характер, не видя его метафизического качества. Как мы уже говорили, пифагорейские числа счисляют чувственное множество и возникают одновременно, нераздельно с этим множеством, которое они счисляют[3]. Они не составляются из него, но сами его составляют; они не слагаются из чувственных протяженных единиц, но сами образуют такие единицы и слагают их, будучи живыми синтетическими силами. Отсюда объясняются кажущиеся противоречия Аристотеля и те толкования, которые на них основаны: числа неотделимы от вещей, от счисляемых ими конкретных еди-

---

[1] См. выше, с. 198, прим. 1, и 194, прим. 4.

[2] Первое мнение принадлежит Рейнгольду и Брандису (Gr. R. Ph. I 466—487); второе впервые высказано Риттером в «Gesch. d. Pyth. Philos.» (1826), с. 93 и пр.— 137 и в «Gesch. d. Ph.» I 403, ему следуют Hermann (Plat. Phil. 164, 288 и пр.) и др.; см. также мнение Chaignet (II 33).

[3] В этом смысле я понимаю Scholl. Arist. min., p. 326: ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐκ τοῦ πλήθους,— когда Аристотель (Met. I 5) говорит: τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ибо самое единое — ἐξ ἀμφοτέρων[61*]. См. выше, с. 191, прим. 1.

ниц и потому являются то протяженными [1], то непротяженными. Всякое число есть число чего-нибудь, не абстрактное число арифметики. Числа суть все вещи; они измеряют не только пространство, но и время, вес и силу, определяют собою существа и отношения, качества нравственные и физические [2].

Активному, положительному началу числа противолежит пассивное, отрицательное — счисляемая беспредельность. Только счисляя, «предельное» начало становится числом чего-либо; только счисляясь, беспредельность становится определенным конкретным множеством. Явления суть подобия (ὁμοιώματα) чисел, возникающие посредством уподобления, подражания им (μιμήσει), ибо их беспредельная стихия определяется и образуется числом. Явления суть подобия чисел, но числа — не подобия явлений: числа суть самые вещи, истина вещей.

Беспредельное пифагорейцев сродно началам Анаксимандра и Анаксимена: мир представляется им ограниченной сферой, которая носится в беспредельности и дышит в ней, вдыхая и выдыхая ее как воздух, или дыхание (πνεῦμα) [3]. Из этой беспредельности мир втягивает в себя пустоту и образует из нее промежутки между своими частями. Пифагор следует непосредственно за Анаксимандром и, по-видимому, представляет себе внемирную беспредельную пустоту наподобие воздуха Анаксимена. Своим учением о дыхании мира он, может быть, даже повлиял на учение Анаксимена, который признал за абсолютное начало единый воздух, то сгущающийся, то разрежающийся, веющий в вечном движении [4]. Во всяком случае представ-

---

[1] Ср.: *Arist.* Met. XIV 3: τὰ γὰρ μεγέθη ποιεῖ [62*] и пр., также: XIV 5, XIII 6 и 8, VII 2, III 5; De coelo III 1.

[2] Напр., число 7 есть здоровье, солнце, Афина, благоприятный случай (καιρός), мудрость, добродетель.

[3] *Arist.* Phys. III 4, 203: εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον [63*] и IV 6 (sub. f.); см. ниже другие свидетельства Аристотеля. Также *Ps.-Plut.* Plac. (Dox. 338 Diels): οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενὸν εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ [64*] *Stob.* Ecl. I 18. *Simpl.* Phys. 152: ἔλεγον καὶ ἐκεῖνοι τὸ κενὸν ἐπεισιέναι τῷ κόσμῳ οἷον ἀναπνέοντι ἤτοι εἰσπνέοντι αὐτῷ ὥσπερ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἔξωθεν περικεχυμένου [65*]. По Plac. (Dox. 278), у Анаксимена λέγεται συνώνυμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα [66*]

[4] См. об этом статью *Chiappelli.* Zu Pyth. u. Anaximenes (Arch. f. Gesch. d. Phil. B. I 582) и его хронологические соображения. См. приводимый им отрывок из Гермезианакса Колофонского у Атенея XIII 599 A. Впрочем, воздух не есть беспредельность, но образуется из вдыхаемой пустоты — так по крайней мере у позднейших пифагорейцев: ...ἐκ τοῦ ἀπείρου... πνοήν (*Stob.* Ecl. I 19).

ление о дыхании мира, носящегося в беспредельной воздухообразной бездне, есть древнее космогоническое представление, вполне гармонирующее с пифагорейским учением о метемпсихозе. Следы такого представления мы находим у орфиков, и уже Ксенофан протестует против него [1].

По словам Аристотеля, «пифагорейцы утверждают, что есть пустота и что она входит в самое небо, поскольку оно вдыхает в себя и *пустоту* — из беспредельного дуновения (духа, πνεῦμα); эта пустота отличает друг от друга различные элементы (φύσεις), отделяет их и служит известным промежутком между тем, что непосредственно соприкасалось; *и это есть первое в числах* (в области чисел): ибо пустота есть то, что отделяет (или различает) природу чисел» [2]. Итак, числа возникают одновременно со всем тем, что они счисляют, — с пространством, временем, движением и вещами.

Первоначальное единое, возникнув неведомо из чего среди беспредельности, втягивает в себя ближайшие части ее, счисляя и определяя, ограничивая их силою предела (ὑπὸ τοῦ πέρατος) [3]. Беспредельность, отрицательное начало, является здесь как бы *местом* (χώρα), среди которого находится положительное начало единства, предела [4]. Вдыхая в себя такую беспредельность, единое образует в себе самом *место* и пустоту; из нее рождаются промежутки и протяженные единицы. Так возникает мировое *пространство,* заключенное в пределах всеединой

---

[1] У *Diog. L.* IX 19: μὴ μέντοι ἀναπνεῖν (τὸν κόσμον [67*]); ср.: *Tannery.* Hist. de la science hellène 121 и пр. Об орфиках — *Stob.* Ecl. I 24; *Arist.* De an. I 5, 410b 2—8: души уносятся и приносятся ветрами, сходят и восходят — как мы уже знаем.

[2] *Arist.* Phys. IV 6, см. выше, с. 190, прим. 1. Stob. (Ecl. I 19) прибавляет: τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διωρίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί [68*]. *Sympl.* In Arist. De Coelo, f. 150, Schol., p. 514: καὶ γὰρ τὰς μονάδας τῷ κενῷ φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι διορίζεσθαι [69*] — что особенно ясно указывает на протяженные единицы.

[3] Впоследствии под влиянием тех же идей мы находим определение: «Зло есть место добра» (καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι. *Arist.* Met. XIV 4, 1092a 1).

[4] *Arist.* Met. XIV, см. выше, с. 190, прим. 1, ср.: ⟨*Arist.*⟩ Phys. III 4: τὸ ἄρτιον (тождественное с беспредельным началом) ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσι ἀπειρίαν [70*]. Единое, наоборот, иногда является тождественным с «пределом» (Met. I 5, 687a 15—18; ср.: *Rothenbücher.* Das System d. Pythagoräer nach den Angaben d. Aristoteles. 1867, p. 9—13).

небесной сферы. Вместе с тем акт дыхания приводит эту сферу в *движение* и тем порождает *время*.

Первое определенное единое, центр мироздания — очевидно, и тождественно и не тождественно с первым началом числа, из которого все произошло: оно отчасти первоначально, отчасти же само составлено (συσταθέν) и есть «первое слаженное» (πρῶτον ἁρμοσθέν), первое устроенное. Неизвестно, из чего оно составлено, «из семени ли», из плоскостей или поверхностей — во всяком случае оно телесно[1]. Как первое начало всякой телесности, этот источник мира есть, по всей вероятности, пифагорейская *четверица* (τετραχτύς... πηγὴ τῆς φύσεως).

Филолай утверждает, что это «первое слаженное (гармонически устроенное) единое, находящееся в центре (мировой) сферы, называется Гестией», что «мир един и начал образовываться от центра»[2]. Этот центр есть центральный огонь: «Филолай поместил огонь посередине и называет его Гестией мира, домом Зевса, матерью и алтарем богов, связью и мерой природы». Очевидно, дом Зевса отличен от простой единицы или от чистого единства. По Филолаю, огонь есть первая из стихий, которой соответствует первое геометрическое тело — *пирамида*, состоящая из *четырех* треугольников. Как мы видели, четверица есть священная сила матери богов. Четверица внутренно заключает в себе единицу; «первое сло́женное» и «первое сла́женное» — она имеет в себе вечное единое, которым она слажена. Единое царствует во всем: «первое слаженное» есть как бы его первое жилище, оболочка; оно дает ему первую телесность, оплот и ограду от окружающей беспредельности[3]. Сам Зевс есть единый бог, управляющий всем и отличный от всего (ἄτερος τῶν ἄλλων);

---

[1] *Arist.* Met. XIV 3, 1091a 15: ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐξ χροιᾶς, εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν[71a] и пр.

[2] Fr. 4 Mull.: τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἓν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται. Fr. 5: ὁ κόσμος εἷς ἐστιν· ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου, καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου τὰ ἄνω.

[3] Fr. 6: Φιλολ. πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχήν, καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον[72a]. *Plut.* Numa XI: κόσμου οὐ μέσου οἱ Πυθ. τὸ πῦρ ἱδρύσθαι νομίζουσι. καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλούσι καὶ μονάδα[73a].

он обладает всеми силами четверицы в ее раскрытии; рождаясь из центрального огня, он объемлет собою всю вселенную [1].

Итак, Гестия есть божественное тело, образовавшееся до начала мира, до начала всех времен, ибо самое время рождается из ее дыхания. Вне единого остается все та же беспредельная бездна, из которой «пустота» вдыхается в сферу единого и образует в ней протяженные единицы. Акт вдыхания и выдыхания производит движение, а вместе с ним и время. Единое само по себе соответствует покою, беспредельное — неустойчивости, движению. В сфере космоса это движение по необходимости становится определенным, циклическим; вдыхание и выдыхание соответствуют движению вверх и вниз — центростремительному и центробежному движению; и естественным результатом этих противоположных стремлений является вращение неба, роковой круговорот всех вещей, их восход и нисхождение.

Согласно древним представлениям, время отожествляется с небесным движением; пифагорейцы называли временем все небо (в его живом вращении), всю мировую сферу, отожествляя время с Кроносом, как думает Целлер [2]. В одном из подложных отрывков, приписываемых Архиту, мы находим аристотелевское определение времени как «числа движения», но вместе с тем в том же фрагменте оно определяется как «всеобщий промежуток природы всего сущего» [3]. На самом деле время, согласно воззрению пифагорейцев, действительно есть и то и другое: *промежуток* вещей, образующийся из вдыхаемой пустоты, и вместе *размеренное движение* (ибо время обусловлено совокупностью движения мировой сферы: за пределами этой сферы движение неопределенно, безвременно и безмерно). Во всяком случае *время представляется здесь как продукт отношения предела к беспредельности, полноты к пустоте;* оно есть как бы *чувственная форма отношения конечного к бесконечному.*

---

[1] Fr. 14: ἔν ἀρχὰ πάντων [74*]. *Stob.* Ecl. I 20, 1 (Dox. 332): Φιλ. τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλετο τῇ τοῦ παντὸς σφαῖρα ὁδημιουργὸς θεός [75*]. Ср.: *Iambl.* Theol. Arithm., p. 8 (Fr. 15 и 16 Mull.).

[2] *Zeller* I 406, 3. *Arist.* Phys. IV 10, 218a 33: οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν (τὸν χρόνον), οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν [76*]. *Sympl.* In Arist. Phys. 163a: ...τὴν σφαῖραν αὐτὸν (время) τοῦ οὐρανοῦ [77*].

[3] Ib. 186b; по Ямвлиху, Архит определял время: κινάσιός τις ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλω διάσταμα τᾶς τῶ παντὸς φύσιος [78*].

Вбирая в себя беспредельное, центральный огонь заключает его в себе и, ограничивая, определяя, образуя его, созидает мир. Таким образом, огонь является и центром, и всеобъемлющею сферой, заключающей в себе мир, который, следовательно, находится между двух огней — центра и окружности (πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω περιέχον). Божественный огонь есть предел мира, ибо «центр и окружность суть предел промежутка»[1]. «Центр,— говорит Филолай,— есть первое по природе; вокруг него ведут свои хороводы десять божественных тел: небо (неподвижных звезд), пять планет, за ними Солнце, под Солнцем Луна, под Луною Земля, а под нею — *противоземие*» (ἀντίχθων, антиземля) — особая десятая планета, которая признавалась пифагорейцами для круглого счета ввиду божественности десятки[2]. Числа как божественные силы должны были иметь особых носителей между планетами, которые у большинства народов древности распределялись между различными богами. Под всеми планетами, в центре мира, теплится божественный всеобщий *очаг;* верхняя часть мира, между звездною твердью и периферическим огнем, есть *Олимп,* заключающий все стихии в состоянии совершенной чистоты; пространство между Олимпом и Луною, где вращаются планеты, есть *космос,* а за космосом следует подлунная, переменчивая область рождения, временно́го бытия, которую Филолай также называет *ураном*[3].

Гестия, мать богов, в процессе мироздания производит из себя высшую сферу, Олимп, как бы отделяя от себя свою крайнюю ограду; затем, продолжая вдыхать в себя беспредельность, она совместно с Олимпом образует и весь мир, всех космических богов, рождая все воинство небесное. Первоначальные единицы, образовавшиеся из расчленения божественного тела, его разделения пустыми промежутками, суть, очевидно, божественные огненные тела (θεῖα σώματα), светила небесные; самое божественное тело Гестии представляется, вероятно, лишь по аналогии с ними. Впоследствии иные из этих светил могли

---

[1] *Arist.* De coelo II 13.

[2] См. также: ⟨*Arist.*⟩ Met. I 5, 986a 8: ἐπειδὴ τέλειον ἡ δέκας εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην ἀντίχθονα ποιοῦσιν[79*]. De coelo II 13, 293 a 24b 20.

[3] Fr. 6 Mull.; см. подробный анализ этого фрагмента у Böckh'a (Phil. 94—108).

потемнеть, восприняв в себя холодное дыхание темной беспредельности.

Планеты вращаются вокруг центрального огня, обращенные к нему всегда одною и тою же стороною, отчего мы и не видим этого огня; поэтому обитаемое нами полушарие легко охлаждается: от Олимпа оно далеко, а центра оно не видит [1]. Земля воспринимает свет и теплоту не непосредственно, а через богов небесных, главным образом чрез посредство животворных солнечных лучей. Но и Солнце не есть самостоятельный источник жизни, тепла и света; *диск* Гелиоса только отражает жизненный свет и теплоту, согревающую вселенную [2]. Источник тепла и света есть мировой огонь Гестии и Олимпа. Солнце есть лишь видимый представитель, посредник Матери богов и небесного Отца. Оно занимает седьмое место от центрального огня, *четвертое* — от Земли и *четвертое* — от небесной тверди и потому является центром планетной и земной жизни. Семь есть священное число дельфийского культа, число солнца, которое посредствует между небом и землею, Гестией и Зевсом. Отождествление Гелиоса и Аполлона, их мистическая теократия [82*] совершается довольно рано среди орфиков, и нет сомнения, что среди пифагорейцев она произошла еще раньше [3].

Сверхнебесный огонь, или эфир, окружающий Олимп, занимает двенадцатое место от центрального огня; число всеобъемлющей сферы есть двенадцать, фигура, ей соответствующая,— правильный двенадцатигранник. 12 есть также число Зевса, который объемлет весь мир как бы оградой. Он живет в Гестии и на Олимпе: Гестия — его жертвенник, основание его престола, Олимп — его небесное жилище; Гестия — его средоточие, сторожевая вышка,

---

[1] *Zeller* 381 и сл. Ср. *Plat.* Phaedr. 274 — о вращении вокруг Гестии: μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δ' ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη [80*].

[2] *Diog. L.* VIII 27: διήκειν τε ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ πάχεος. καλοῦσι δὲ τὸν μὲν ἀέρα ψυχρὸν αἰθέρα. τὴν δὲ θάλασσαν καὶ τὸ ὑγρὸν παχὺν αἰθέρα. ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βάθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα. καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει θερμοῦ, διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα εἶναι [81*].

[3] *I. Lydus,* p. 26: μάρτυς Ορφεὺς λέγων Ἑβδόμη, ἣν ἐφίλησεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων [83*]. Ср.: *Procl.* In Tim. III 168: ἡ μόνας καὶ ἑπτὰς ἀριθμοὶ νοεροί τινες ἡ μέν μονὰς αὐτόθεν νοῦς ἡ δὲ ἑπτὰς τὸ κατὰ νοῦν φῶς [84*]. Id Theol. II 8, 376: καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ὥσπερ καὶ Ορφεὺς τὸν ἥλιον εἰς ταὐτόν πως ἀνάγει τῷ Ἀπόλλωνι [85*] и пр. Ср.: *Lobeck* 78, места из Еврипида и Софокла. Ср. выше, с. 195 — о значении чисел 7 и 4.

из которой он обозревает мир и блюдет его, Олимп — нерушимая стена, ограда мира [1].

Астрономические познания пифагорейцев весьма замечательны; помимо движения всех планет вокруг центрального огня и круглой формы Земли мы находим у них правильное объяснение затмений, а впоследствии — учение об обращении Земли вокруг своей оси. Планеты признавались окруженными атмосферой и обитаемыми, земная орбита — наклоненною к солнечной. Эта система не была ни геоцентрической, ни гелиоцентрической: Солнце только отражает животворное действие вселенского абсолютного центра [2].

Все планеты прикреплены к прозрачным кругам, или сферам, расстояния которых обусловливаются законами гармонии; эти расстояния относятся между собою как интервалы октавы, почему небесные тела являются золотыми струнами мировой гармонии. Всякое быстро движущееся тело издает звук, высота которого считалась пропорциональной скорости движения; совокупность планетного движения рождает созвучье тонов, образующих октаву, или гармонию, как выражаются пифагорейцы. Эта гармония сфер невнятна обыкновенному слуху; мы привыкли к ней, потому что она постоянно слышится, образуя как бы основной лад всего. То, что очи видят в движении небесных светил, то ухо слышит в гармонии звуков. Мудрому внятна и гармония сфер [3].

---

[1] Οἱ Πυθ. δὲ Ζανὸς πυργὸν ἢ Ζανὸς φυλακὴν (ср.: *Arist.* De coelo II 13) ἀπεκάλουν τὸ μέσον (*Procl.* In Tim. 172R. Fr. 17 Mull.) καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων καὶ τὸ ἕνα ἔχειν καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὕλης δεικνύει [86*]. Учение о Гестии большинством историков считается весьма древним; независимо от его внешних следов (Гиппас, Парменид, Эмпедокл, Филолай) оно вполне гармонирует с пифагорейским дуализмом света и тьмы (тепла и холода — Анаксимандра).

[2] См.: *Zeller* I 383—410. Ср.: *Chiappelli* в Arch. f. Gesch. d. Philos. I 586 и пр.

[3] *Zeller* (I 398—403) приводит все относящиеся свидетельства. Ср. *Plat.* R. P. VII 530d: κινδυνεύει ἔφην ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὅμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐνορμονίαν φορὰν ὦτα πεπηγέναι καὶ αὖται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι ὡς οἱ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς συγχωροῦμεν [87*]. См. также: *Porph.* V. P.

7. Психология пифагорейцев

Небо есть воплощенная гармония, видимое число. Но гармония неотделима от Космоса, как число — от вещей, от разнообразных счисляемых единиц. Гармония осуществляется в противоположностях, число — в чувственном множестве. Небо вращается вокруг неподвижного божественного тела, объемлется всеединой божественной сферой; вся вселенная живет и образуется, просвещается и согревается божественным пламенем; она поистине одушевлена им, как само оно одушевлено числом и гармонией.

Некоторые историки на основании позднейших свидетельств [1] приписывают пифагорейцам учение о мировой душе, но такое мнение невероятно уже по одному тому, что Аристотель о нем совершенно умалчивает, излагая подробно систему пифагорейцев. Число и гармония одушевляют все, но не существуют отдельно от вещей; мы знаем к тому же, что античное понятие души отличается от нашего, что древним душа представлялась тонким эфирным телом, вдыхаемым нами из окружающей атмосферы. Правда, вселенная дышит в беспредельности, вдыхает и выдыхает ее из себя, и это дало многим повод принимать беспредельное внемирное «дыхание» (πνεῦμα) за разумный, божественный дух (чем оно стало у позднейших орфиков и философов). Но у пифагорейцев эта душа, вдыхаемая миром, жива, разумна лишь в его пределах: она в нем индивидуализуется и определяется, воспламеняется в божественный огонь; вне его она беспредельна и неразумна [2]. Она черпает свою жизнь в гармонии и Космосе, не он — в ней. Истинное, положительное начало всех вещей есть не воздух, а то, что им дышит.

Итак, то, что мы называем душою мира, есть огненное божественное тело у пифагорейцев. Гестия есть источник этой астральной божественной телесности, светила суть боги [3], и солнце — видимый аспект верховного божества, которому пифагорейцы воздавали поклонение при его восходе [4]. Мир дышит в себя и из себя и постольку движет-

---

[1] Сомнительный фрагмент Филолая (21 Mull. 22 B); см.: *Böckh.* 163—177; *Zeller* I 385 ff.

[2] ἀνόητον καὶ ἄλογον, Philol. ap. *Stob.* Ecl. I 10.

[3] *Diog. L.* VIII 27: ἥλιον τε καὶ σελένην καὶ τοὺς ἄλλας ἀστέρας εἶναι θεούς. ἐπικρατεῖ γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς [88a].

[4] Ср.: *Zeller* III 155. Этот обряд строго и неизменно соблюдался пифагорейцами. Еще Марк Аврелий (XI 27) приводит правило секты: ἔωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀφορᾷν [89b].

ся в пределах своей сферы; поэтому частицы центрального огня, подобно испарениям, подымаются кверху и опускаются вниз от Олимпа [1].

Отдельные души суть такие частицы небесной эссенции, наделенные внутренней способностью разумного, гармонического движения; «весь воздух проникнут этими частицами», мы ими дышим и живем. Это те пылинки (ξύσματα), которые мириадами играют в солнечных лучах; они суть искры божественного огня, отраженные солнечным диском, занесенные на землю его лучами [2]. Они проникают в темные и холодные сферы мирового пространства, освещают, согревают и оживляют их своим движением; они одушевляют и образуют все твари, внося гармонию и силу числа в косные стихии; они организуют беспорядочные и бесцельные движения материи в законченные, целесообразные и соразмерные. И хотя в движениях существ, населяющих подлунную, много произвольного и случайного, безмерного [3], душа дает телу способность связного и разумного движения, аналогичного движениям небесным [4]. Земная жизнь слагается из гармонии противоположных элементов — земного и небесного, тепла и холода, мужского и женского, влажного и сухого; здоровье состоит в гармонии и равновесии этих противоположных качеств [5].

Всякая вещь, всякое явление имеет свое определенное время и срок. Времена и сроки знаменуются небесными движениями, а потому и движения земных одушевленных тварей, как и вообще все земные явления, состоят в зависимости от движений небесных тел. Душа человека есть

---

[1] *Diog. L.* VIII 26: τὸν δὲ ἀνωτάτω ἀεικίνητόν τε εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιὰ καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα [90*].

[2] *Arist.* De an. I 2, 404: ἔφασαν δέ τινες αὐτῶν (Πυθ.) ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν. περὶ δὲ τούτων εἴρηται διότι συνεχῶς φαίνεται κινούμεα κἂν ᾖ νηνεμία παντελής [91*]. *Diog. L.* VIII 28: ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος [92*], ib. 27 и 32.

[3] *Arist.* Met. III 5, 1010a 3: ἐν δὲ τούτοις (τοῖς αἰσθητοῖς) πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει [93*]

[4] *Diog. L.* VIII 83: ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχὲς ὡς τὸν ἥλιον [94*]. *Arist.* De an. I 2, 404, 29: παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς, φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δὲ ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ. κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον [95*].

[5] Мнение Алкмеона (*Ps.-Plut.* и *Stob.* Ecl. (Dox. 442)): τὴν δὲ ὑγιείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

небесное тело, звезда или созвездие, и потому она, подобно земле и всему астральному миру, влечется роковым круговоротом. Подобно всем небесным телам, она есть как бы движущееся, материализированное число. Земное тело, с которым она соединяется, заключает ее в своих оковах, «как бы в темнице», но наступает время, когда она освобождается от этих оков и уносится самостоятельным движением, следуя своей природе. Очищенная, она возносится к своему астральному источнику, чтобы вместе с богами совершать небесный путь в небесной блаженной гармонии; или же, еще более отягченная безумным и завистливым началом беспредельного, материи, душа влечется к низшей сфере бытия[1]. По истечении известного космического цикла, когда небесные тела вступают снова в однородное соотношение друг с другом, чтобы начать новый круг, души усопших, под влиянием всего неба, в силу сочетания всех сил небесных, вновь возвращаются к жизни в той или другой животной или человеческой форме, сообразно степени душевной чистоты, достигнутой в предшествовавших воплощениях. Иные пифагорейцы утверждали даже, что по истечении чрезвычайно длинного мирового года, когда все небесные тела возвращаются к данной исходной точке, душа человека соединяется с тем же телом и повторяет во всех мельчайших подробностях предшествовавшую жизнь[2]. Пифагор, подобно Будде, обладал чудесною памятью своих предшествовавших жизней[3].

Зерно подобных идей находится, как сказано, в мистериях и в дельфийском культе; впоследствии мы находим их во всей силе у самого Платона, заимствовавшего их непосредственно от пифагорейцев. Души имеют и у Платона астральный характер. В своей блаженной, небесной жизни они вместе с 11 божественными телами совершают циклический путь вокруг неподвижной Гестии, созерцая сверхнебесную красоту; иные из них падают на землю,

---

[1] *Plat.* Gorg. 493a, Crat. 400b, Phaedo 62b, Tim. 42b. Ср.: *Böckh* 183—186 ff.; *Brandiss.* Gr. r. Phil. I 497. Carmen Aur., v. 70: ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνήτος[96*]. Известен также пифагорейский взгляд на тело (σῶμα) как на могилу (σῆμα) духа.

[2] Все относящиеся места у *Zeller* I 418 ff. и 411, 2, 3. *Simpl.* In Phys. 173: εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥάβδιον ἔχων ὑμῖν καθεμένοις οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι[97*].

[3] *Emped.* Carm., v. 430 (Mull.); *Hipp.* Philos. II 3, 3 (Dox. 558).

сходят и восходят в небеса, в более или менее продолжительные астрономические циклы, вычисление которых сильно занимало уже пифагорейцев. Учение о палингенесии составляет неотъемлемую, древнейшую черту их учения [1].

Гармония едина в целом и в частях; один Зевс, одна Гестия, один Аполлон. Поэтому и отдельные души устрояют тела сообразно небесной гармонии и космосу и невольно подчиняются, определяются в своих движениях движениями великих божественных носителей мирового устройства — светил. Есть некоторые всеобщие космические отношения и причины, которые сильнее человеческих понятий [2].

Усматривая в небе гармонию и число — объективную разумность, пифагорейцы видели и в человеческой разумности отражение небесной, астральной природы. Платон объяснял объективную разумность, правильность космических движений из мировой души; пифагорейцы, напротив того, самую разумность человеческой души склонны были объяснять сродством с природой целого [3]. Согласно некоторым свидетельствам, они и в душевной области признавали три части, соответственно трем «диакосмам» мира — Олимпу, Космосу и Урану, хотя такое предание носит платонический отпечаток. Вероятнее, впрочем, что они, как и везде, различали в душе два начала — разумное и неразумное, светлое и темное, доброе и злое [4].

Отсюда объясняется и этика пифагорейцев, всецело основанная на их физике, их постоянные заботы о мистическом очищении от роковой вины, о подчинении души и тела созерцаемой космической гармонии.

Самая мораль пифагорейцев носит как бы астрономический отпечаток, точно так же как и их религиозный культ. Мудрый живет среди чисел и звезд и устрояет сообразно им свою душу и тело, созерцая и познавая их. Его время точно и правильно размерено и распределено; он

---

[1] Ср.: *Zeller*. Помимо Эмпедокла и Геродота уже Ксенофан свидетельствует об этом. Пифагорейское влияние сильно заметно уже в «Федре» (247—253). О пифагорейском элементе «Тимея» и платонизма вообще мы будем говорить в следующем томе.

[2] εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν (Philol. 24 Mull.); на этом основывается возможность прорицания будущего.

[3] *Diog. L.* VIII 27: καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ. διό καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν [98*]. Ср.: Philol. 26 Mull. (25 *Böckh* 181).

[4] *Diog. L.* VIII 30. Ср.: *Zeller* I 415; *Böckh* 190; *Aet.* Plac. IV 4 и 5 (Dox. 389, 391).

очистил душу от беспорядочных движений, от неразумных безмерных страстей, исполнив ее стройной гармонии. Ибо добродетель есть гармония и все пороки зависят от беспорядка души, от нарушения меры[1]. Справедливость же вселяет в душу мир и соразмерность[2]. Пифагореец стремится осуществить в себе самом и в своих ближних эту гармонию и красоту (τάξιν καὶ συμμετρίαν) посредством воспитания, музыки, гимнастики, науки и культа. Он подчинил себя строгой иерархии и неуклонно соблюдает в обществе и в семье тот иерархический принцип и порядок, прообраз которого являют светила небесные в своем закономерном течении[3]. Теократический закон написан на небесах, мудрый является его носителем и провозвестником, в жизни, как и в культе, он следует небу, советуется с ним. Вся жизнь его есть мерное, разумное, ритмическое движение, и он умирает с тем, чтобы за гробом связать *конец* с *началом* нового блаженного пути[4]. Упадшая звезда, изгнанник Олимпа, он должен очиститься в земной своей жизни; чтобы вновь взойти в небеса, он должен служить на земле как Аполлон, подвизаться как Гèракл, страдать как Дионис. Он молится Солнцу, богу-посреднику, сыну матери Гèстии и олимпийского отца. Он чтит его бескровными жертвами и приобщается ему мистически в тайном культе, изображающем небесные процессы. Непрестанно памятуя о своей горней природе, он стремился к богоподобию и проходит земное поприще в гармонии мудрого и молчаливого духа, в согласии с богами, в дружбе с людьми, сострадая всякому одушевленному существу[5].

---

[1] *Diog. L.*, τὴν ἀρετὴν ἁρμονίαν.

[2] *Stob.* Floril. IX 54: εἰράνα τᾶς ὅλας ψυχᾶς μετ' εὐρυθμίας.

[3] Пифагорейцы чтили в иерархическом порядке — старших, родителей, усопших, демонов, героев и богов. Насколько строго проводился ими этот иерархический принцип, см. у Gladisch (108—201),— любопытное сравнение пифагорейской нравственности с китайской. Во всяком случае послушание являлось главнейшим условием нравственной дисциплины пифагорейцев.

[4] *Arist.* Probl. XVII 3, 916a 33: τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διά τοῦτο ἀπόλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι[99*].

[5] Последнее явствует из эпиграммы самого Ксенофана у Diog. L. (VIII 36). Ср.: *Porph.* V. P. 19 и De abst. I 3. *Sext Emp.* Adv. Math. X 127: οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθός φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ξῴων. ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα καὶ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα[100*].

8. Заключение

Пифагорейство, как ясно из всего вышесказанного, было глубоко национальным и религиозным учением. Религиозное содержание его заключается, конечно, не в той символике чисел, которую позднейшие платоники довели до абсурда,— это болезнь, аберрация греческой мысли. Бесспорно, некоторые из пифагорейских чисел — единица, четверица, седмица, дюжина — имеют определенное божественное значение, приближающее их к некоторым мифологическим типам. Единый и всеобъемлющий верховный бог (1), матерь богов (4), бог-посредник (7) точно так же, как и другие боги, имеют свои числа. Но самые боги подчинены десятке, полноте чисел, космосу и порядку, *закону* числа. В пифагорейской философии с ее дорийскими симпатиями эта идея закона берет перевес надо всем от начала, и в туманной высоте над нею просвечивает понятие всевышнего Единого, положившего этот закон.

Единое живет и дышит в беспредельности; сгущаясь в ней, сосредоточиваясь в себе, оно составляет, образует свое божественное тело, чтобы в нем и через него родить совокупность вещества и божественных сил, образующих вселенную. Это тело есть Гестия, мать богов, престол единого Бога и ковчег могущества его. Мир образуется внутри божественного тела, из пустоты, им вдыхаемой, и движется в его пределах, весь проникнутый множеством божественных сил. Но как число не отделяется от вещей, так и бог — от мира; он сам ограничен им — вне его пустота.

Небесные тела божественны, и, чем более отражают они в себе природу первого тела, тем они превосходнее. Солнце есть верховный Бог видимого мира, посредствуя между небом и землею, между горним Олимпом и центром мира. Души суть частицы божественного огня, оживляющие косное вещество и подчиняющие его божественному, небесному закону. Мир дышит в себя и из себя, души нисходят и восходят, подчиняясь необходимости, одержащей вселенную.

Немецкие историки настаивают обыкновенно на том, что «наука» пифагорейцев была отграничена от их религии, от их мистических учений. Как будто такое разграничение, плохо соблюдаемое протестантскими неокантианцами нашего времени, могло найти место в мистической

секте VI и V вв. до Р. Х., и притом в такой секте, которая всего более дорожила нравственной цельностью знания, которая объединяла все свои религиозные, политические и философские идеи в одном непосредственном миросозерцании.

Вместе с Целлером мы полагаем, что пифагорейство не обладало никаким тайным метафизическим учением, отличным от того, которое до нас дошло. Правда, что дошедшие до нас обломки сильно попорчены наслоениями всякого рода, принадлежат к различным эпохам и часто даже свидетельствуют о значительном разногласии среди самих пифагорейцев. Поэтому наше представление об их учении по необходимости неточно и несколько гадательно. И тем не менее мы с уверенностью полагаем, что не только двух различных учений — внешнего и внутреннего — не было у пифагорейцев, но что самые их мистические идеи и воззрения были органически связаны с целым их миросозерцания.

Мы думаем, что неизреченная часть пифагорейского учения была не такою, которой не до́лжно было изрекать, но такою, которой сами пифагорейцы не умели и не могли должным образом изречь, т. е. выразить логически, философски. У многих мистических сект мы находим учения, образы и сентенции, которые теряют всякий смысл и силу, будучи высказанными вроде тех заговоров и симпатических средств, которые теряют свое действие, когда секрет их открыт. Соблюдаемые в тайне, мистические сентенции пифагорейцев могли иметь смысл, но этот смысл лежал в самой тайне их — как то было во многих мистериях Греции. Если мне безо всякой тайны сообщают имена Кабиров или мистическое значение отдельных чисел, то подобное сообщение является мне либо совершенно загадочным и бессмысленным, либо имеющим определенный логический смысл; и от пифагорейской мистики до нас дошло немало отрывков, носящих либо тот, либо другой характер. Другое дело, если мне, по предварительном искусе, сообщают какие-либо понятные или непонятные мне мистические названия, догматы или представления — как *тайну* и если я с верой принимаю ее в этом качестве. Тогда это не есть для меня нечто рациональное, какое-либо внешнее рассудочное знание, но некоторое внутреннее убеждение чувства и воображения; это истинно мистическое событие во мне. Поэтому посвященный считает профанацией нарушение мистической тайны, превраще-

ние ее в чисто внешнее знание, часто совершенно бессмысленное.

Есть тайны, составляющие позитивное содержание целых религий, сект и культов, привлекающие к себе целые поколения умов; не могут они быть простым суеверием, в которое они иногда вырождаются. Такие тайны суть часто несознанные, но объективные идеи, стремящиеся к своему выражению; идеи, еще не облекающиеся в плоть и кровь, в одежду мысли и сознания, но только грезящиеся и воображающиеся в чувстве и фантазии народной. И часто то, что есть опознанная истина для мыслителя, есть священная тайна для народа, которая и действует в нем, как таковая. Впрочем, в этом ее сила и жизненность, и всякая жизненная истина должна быть для сознающего ее человека и истиной познаваемой, и тайной в одно и то же время. Чтобы не ограничиваться одной головой, или умом, где она скоро умрет и забудется, она должна простираться глубже, захватывая всего человека, в его сердце и воле, в самом внутреннем существе его. Переведенная на язык сознания, живая тайна ничего не теряет: истина ее становится понятной и доступной уму без мистического посвящения в тайну, из которой она родилась; наоборот, тайна еще не сознанная, но высказанная как нечто явное, внешнее,— превращается в простую бессмыслицу или получает ложный смысл.

Так было и с пифагорейством: Пифагор сообщил свое миросозерцание как тайну — особому союзу учеников. В этом миросозерцании ясное и сознательное было неразрывно связано с целым морем несознанных, но предчувствуемых истин, которые чуял этот первый «философ»; в этих-то тайных истинах Пифагор и видел сущность своего учения. Смешение символа и понятия, составляющее столь характерную черту всего пифагорейского мышления, необходимо предполагает мистический характер всей школы. Но этот мистицизм вытекает не из слабости или лености мысли, не желающей возвыситься над образом, но из глубокой цельности и силы непосредственного сознания.

Говорят, что Пифагор первый назвал себя философом; он не назвал себя просто мудрым, потому что видел в Истине больше, чем он мог сказать. Он искал тесного, жизненного единения с богами, с божественным по природе, и выдавал свое учение за тайное, ибо сознавал, что предчувствуемую им скрытую истину вещей он не может

выразить [1]. Она выражается сама символически в числах и звуках, написана звездами на небесах, и, кроме этого языка и письма природы,— нет истинного языка или письма. Тот, кому внятен язык природы, тайная «сигнатура вещей», тот читает в небесах откровение вечной гармонии, познает в них свою природу и отечество и черпает упование бессмертной высшей жизни в божественной палингенесии природы, которая вечно связывает *конец с началом* во вселенском цикле вещей.

Тайное учение Пифагора было сознаваемо постепенно в течение всего развития греческой философии. Как мы сказали, в известном смысле самый платонизм есть не что иное, как совершенное познание этой тайны; и Платон, и Аристотель исходят из пифагорейского основного дуализма идеального начала образующей, определяющей *формы* и неопределенной, беспредельной *материальной потенции*. Но совершенному познанию тайны пифагорейства должен был предшествовать чистый анализ Сократа и весь ряд предшествовавших Платону учений, которые мы рассматриваем в настоящей книге.

По отношению ко всем этим учениям пифагорейство отнюдь не является всеобъемлющим синтезом, но противополагается им отвлеченно, замыкаясь в формализме своей символики. Число есть формальный символ всеединства, числа — символические схемы различных сил и вещей. Но для пифагорейцев это были более чем символы; для них эти числа и абстрактные схемы суть самые вещи. В этом историческое несовершенство пифагорейцев и вместе в этом же их историческая сила: не отделяя метафизического от физического, формального — от материального, числа́ — от вещей, они построили одно цельное всеобъемлющее миросозерцание. Вне пифагорейства, где такое миросозерцание обладало мистической цельностью, оно необходимо должно было разложиться или перейти в новую, высшую форму — платонизм.

Как все древнейшие учения, философия пифагорейцев была физикой: «они сходятся с другими физиологами,

---

[1] Отсюда объясняется общеизвестное пифагорейское правило молчания, *Iambl.* De vita Pyth. 92. Ср.: *Isocr.* Busir. 11 и Anthol. Gr. T. III, p. 130, 77 (ed. Iacobs):

ἡ μεγάλη παίδευσις ἐν ἀνθρώποις σιωπή.
Μάρτυρα Πυθαγόραν τὸν σοψὸν αὐτὸν ἔχω,
Ὃς λαλέειν εἰδὼς, ἑτέρους ἐδίδασκε σιωπᾶν
Φάρμακον ἡσυχίης ἐγκρατὲς εὑράμενος [101].

признавая сущим лишь чувственную вселенную; но вместе с тем в отличие от первых ионийцев начала и причины пифагорейцев не чувственны и возводят нас к высшей области бытия, к которой они подходят более, чем к физике»[1]. В отличие от стихийной философии Милета пифагорейство представляет собою по преимуществу формальное начало.

Вне тесных пределов школы такое начало является по необходимости внешним вещам и не объясняет их реальности, ни физической, ни метафизической. Отсюда многочисленные упреки и возражения против пифагорейства: 1) Как объяснить реальное множество из умопостигаемых чисел, из формальных схем? 2) Откуда начало движения? Оно внешне числу и привносится в него извне; если числа подвержены такому движению, приходящему извне,— они не абсолютны; если же они не причастны движению, то откуда оно? 3) Что есть истинная сущность вещей? Не объясняя живого процесса вещей, пифагорейство не дает удовлетворительного ответа и на этот вопрос. Число состоит из чётного и нечётного, предельного и беспредельного, которые соединяются в нем непонятным образом. Беспредельное есть отрицательное, ложное, темное начало, противоположное благой и светлой, положительной силе *предела*. Положительная истина — не число, а *единое* как абсолютный предел сущего.

Таким образом, пифагорейское формальное всеединство не исчерпывает собою определения Истины. Чтобы объяснить реальное множество из чисел и схем, пифагореец Экфант придает им впервые телесность, разрешая числа в единицы (монады) и превращая эти единицы в *атомы*[2]. Чтобы объяснить движение, пифагореец Гиппас, имя которого часто попадается рядом с именем Гераклита, прибегает к *мировому огню*[3]. Но и независимо от

---

[1] *Arist.* Met. I 8, 989b 33, 990a 3: διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα... ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γ'ὂν τοῦτ' ἐστιν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσι ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας.

[2] Об Экфанте (первая половина IV в.) см.: *Zeller* I 456; *Byk* 138; *Stob.* Ecl. I 10 (Dox. 286): 'Ε. συρακούσιος εἷς τῶν πάντων τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς[102*]. Тем не менее его физика не была механической (*Hipp.* Philos. 15 (Dox. 566)): движение тел обусловливается не одною их тяжестью или толчками, но особым духовным началом (ὑπὸ θείας δυνάμεως ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει[103*]).

[3] О Гиппасе см.: *Zeller* I 458; *Byk* 136; *Diels* (Dox. 285) и пр.

этих отщепенцев, среди самого ортодоксального пифагорейства реальному множеству приписывается *телесность,* и началом движения является не число, но *огонь.* Он созидает и оживляет все вещи своим вечным дыханием, восходя и нисходя, воспламеняясь и угасая размеренной мерой, соединяя высшие и низшие сферы бытия. Равным образом истинно сущее, субстанциальное, безусловно положительное начало вещей есть не число, а предел числа, чистое неделимое *единство.* Архиту и Филолаю часто приписывается идея верховного божественного единого сущего над всеми противоположностями, над самыми элементами числа и вещей; Бог установил их и все из них устроил. Верны ли подобные предания или нет — раз число перестает быть первым и над ним возвышается другое начало,— пифагорейство отказывается от себя, и число, как принцип всеединства, синтеза, теряет свой смысл, свое самостоятельное значение. Атомистика, огонь Гераклита, единое сущее Парменида суть начала, внешние пифагорейскому учению, хотя и имеют в нем вспомогательное значение. Если бы не Гераклит, Парменид и великие физики пятого века, все так или иначе причастные атомизму, греческая мысль никогда не возвысилась бы до философии понятия, ограничиваясь, подобно китайской метафизике, мистической символикой чисел.

Принципы абсолютной *сущности* (Парменида), *процесса* (Гераклита) и *реального множества* (атомистика) уживаются в пифагорействе до времени, пока они не вступают в свои права, не утверждают себя абстрактно и безусловно. Нам предстоит теперь перейти к рассмотрению этих истинных начал, как они были опознаны философией древних греков. *Множество предполагает процесс, процесс — сущность;* но прежде чем соединить все эти начала в одном идеальном синтезе, в идеале положительного всеединства — философия должна была во всей силе отвлеченной мысли сознать их отвлеченно друг от друга в их безусловном значении. Ибо эти начала различны, хотя и нераздельны.

Подводя конечные итоги нашей оценке пифагорейской философии, мы находим, что она, в пределах своей секты, являлась системою цельного знания, символически представляя собою Истину. В целом греческой философии пифагорейство дало в символической форме верное определение этой абсолютной истины как всеединства. Определение ее как числа страдало отвлеченным формализмом и требовало восполнения, которое и было дано другими

философскими школами Греции. Но и независимо от них определение пифагорейцев заключало в себе истину и тайный зародыш грядущих, более конкретных идеальных определений и понятий. Всей философии вообще помимо своих великих научных открытий и гипотез пифагорейство завещало навсегда глубокую — и до сих пор еще мало понятую — идею числа как метафизического начала.

Примечание. Мы находим числа в природе, и эти числа сами слагают свои единицы. В многочисленных и различных между собою классах явлений повторяются одни и те же числа, числовые отношения. Единообразия количественных отношений открыты нами везде — в молекулах вещества, в сфере небесных тел, в области всей органической и неорганической природы, в самих социальных явлениях. Эти числа не могут быть случайны; *что же они значат?* Не существует ли необходимого внутреннего соотношения между количественным и качественным? Материализм издавна покушался объяснить всевозможные качественные различия посредством количественного различия сил и вещественных атомов. Но если признать, что молекула какого-либо вещества отличается от молекулы всякого другого лишь числом своих атомов, обусловливающих его специфический вес, то понятно, что такое число не есть результат атомов, составляющих молекулу; наоборот: молекула определенного вещества есть, как таковая, результат числа, и только числа, своих атомов. Мало того, если мы вспомним, что в каждой видимой частице вещества заключаются мириады однородных молекул и что образующее специфическое число атомов для всех их одно и то же,— ясно, что оно независимо не только от атомов данной молекулы, но и ото всех молекул данного тела и постольку обладает истинно всеобщим, родовым характером. Таким образом, самый материализм, сводящий качественные различия к количественным, признает качественный характер числа [1]. Число не есть продукт отдельных вещей, ни продукт природы, которая вся содержится мерой и числом. Оно не есть также и выдумка человека: *понятия* единства, множества, числа отвлечены нами от

---

[1] *Arist.* De coelo III 4, про атомистов: τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσι ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν καὶ γὰρ εἰ μὴ σαφῶς δηλοῦσι, ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν [104a].

вещей, потому что мы находим в вещах *начала* единства, множества и числá. Числа отвлекаются нами от вещей, но не суть продукты нашего отвлечения. Они действительно существуют в вещах.

Число существует всеобщим, кафолическим образом, осуществляясь конкретно во всей природе; *абстракция числа* существует лишь в голове человека. И поэтому мы не можем мыслить или представить себе, чтобы арифметическое число, отвлеченное *нами* от тех реальностей, в которых оно заключается или коих оно заключает, существовало абсолютно в той математической абстракции, которую мы ему придаем; и если подобное заблуждение по некоторым основаниям и разделялось, по-видимому, несколькими позднейшими платониками, то Пифагор был от него свободен: не отделяя числá от сущности вещей, он признавал его метафизическую конкретность.

ГЛАВА IV

ГЕРАКЛИТ

1. Философия абсолютного процесса

В то время как на западной окраине греческого мира Пифагор и элейцы развивали свои умозрительные учения об умопостигаемой природе вещей, на крайнем востоке, в Ефесе, ионийская стихийная философия получила новое развитие в лице Гераклита (приблиз. до 475).

Элейцы, исходя из определения истинно сущего, как неизменного и неподвижного вечного единства, отрицали всякий генезис, движение, происхождение и уничтожение вещей, доказывая невозможность какого бы то ни было процесса в абсолютном. Всякое видимое изменение, движение или происхождение они признавали мнимым, все видимое множество явлений — призрачным и ложным. Гераклит, напротив того, изобразил абсолютное сущее как безусловно подвижное, находящееся в процессе абсолютного изменения, *становления* — генезиса. Абсолютное Гераклита есть самый этот генезис; *истина есть путь и жизнь,* а жизнь есть вечно текущий процесс: она вечно рождается, происходит, исходит из себя. Элейцы со своим понятием неизменной сущности, субстанции, представляют статическое начало в древней метафизике; Гераклит, глубоко проникнутый религиозной идеей греческих мистерий, разрабатывает метафизическую динамику.

Пифагорейцы признают в основании мира ряд противоположностей, сводимых к двум существенным и неизменным противоположностям предела и беспредельности, которые никогда не переходят друг в друга, но существуют абсолютно и сочетаются друг с другом в гармоническом единстве. Гераклит не допускает неизменных, противоположных друг другу начал в абсолютном: он мыслит самое абсолютное в вечном течении от себя к своему другому, от своего другого — к себе; абсолютное вечно переходит от противоположности к противоположности, обращая одну в другую. Борьба внутренно присуща, имманентна божеству, абсолютной истине: иначе вся действительность, весь мир явлений в круговороте вечной жизни

и движения, в борьбе стихий не был бы объясним из абсолютного. И скрытая гармония также имманентна, внутренно присуща абсолютному в его многотрудной борьбе: иначе действительная организация космоса, его стройное течение, общее согласие его явлений были бы также необъяснимы. Абсолютное, расходясь в себе, сходится с собою; единое, различаясь от себя, согласуется с собою, осуществляет гармонию в различии [1].

Погруженный, как и его предшественники, в созерцание потока явлений, Гераклит признал высшим законом сущего самое изменение, самый процесс вечного изменения и течения. Все вещи изменяются, каждый момент чувственного бытия есть уже момент протекший; и как время течет неустанно, так и все сущее в сфере времени, которое объемлет собою все. Движется небо, движется воздух и вода, движется все вещество. Наши чувства движутся, и самые восприятия суть движения; движется, изменяясь, наше сознание, и самая речь наша, чтобы выразить истину и жизнь, течет сообразно им, неустанно. Наши тела текут, как ручьи, и материя вечно возобновляется в них, как вода в потоке [2]. И как нельзя дважды войти в одну и ту же струю, так нельзя дважды, т. е. в два различных момента времени, быть в одном и том же теле, находиться в одном и том же состоянии. Быстрота неустанного изменения то расточает, то вновь собирает бренное естество; и не сперва расточает, чтобы впоследствии снова собрать, но в одно и то же время это естество составляется и уничтожается, приходит и уходит. Таким образом, то, что *становится* в этом процессе, не может даже достичь *бытия,* ибо генезис, процесс становления, никогда не прекращается и не останавливается [3]: все есть и не есть, все течет и ничто не пребывает.

Все изменяется вокруг нас, и уже по одному этому мы не можем сами не изменяться: все деятельно различается от нас, все различается в себе самом. И если бы уничтожи-

---

[1] Fr. 30. *Plat.* Soph. 242 c: διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται (fr. 93, ἑωυτῷ ὁμολογέει). Я цитирую по Муллаху, дополняя и проверяя его другими изданиями.

[2] πάντα ῥεῖν (*Arist.* De coelo III 1, De an. I 2, Met. I 6, XIII 4, Top. I 11, πάντα κινεῖται и пр.). *Plat.* Theaet. 160d: ...οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα; Crat. 401d: τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν ib. 402a: λέγει πού Ἡρ. ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης; ib. 412d и пр. См.: *Zeller* I 576 и *Brandis* 154 и пр.

[3] Fr. 83 и 21 Mull.

лось изменение, движение, то уничтожился бы переход от различия к различию; если бы уничтожился этот переход — уничтожилось бы и различие, все различное перестало бы в действительности различаться. Где есть жизнь, существование, там есть и различие, изменение, движение, там нет абстрактного неподвижного «бытия» элейцев, как нет отвлеченных противоположностей пифагорейского учения. Гераклит равно осуждает Пифагора и Ксенофана[1]: что истинно есть, то живет и, следовательно, движется в роковом круговороте, в котором одна противоположность переходит в другую. Если элейцы учат, что *поистине* все неподвижно, все *пребывает* и *стоит*, то на деле ничто не стоит и не пребывает, все движется и течет в силу абсолютного закона жизни. Если элейцы учат, что только обманчивое свидетельство чувств внушает нам мнение о действительности изменения, движения и множества вещей, то, по Гераклиту, лишь мертвенные человеческие чувства являют нам вещи неподвижными, относительно неизменными[2]. Все устойчивое и пребывающее есть лишь призрак воображения, обман чувств. Все, что *кажется* неизменным и неподвижным, вечно и неустанно течет, ни мгновения не пребывает одним и тем же, но переходит в свое противоположное.

День становится ночью, ночь становится днем, жар переходит в холод и холод — в жар, зима — в лето и лето — в зиму, голод — в насыщение и насыщение — в голод, болезнь — в здоровье и здоровье — в болезнь, видимое — в невидимое и невидимое — в видимое, жизнь — в смерть и смерть — в живот. Бог смерти, Гадес, и бог жизни, Дионис, — один и тот же бог; загробное, подземное солнце — есть то же солнце небес[3].

Все становится из всего в силу абсолютности закона изменения. Целое и не целое, сходное и различное, согласное и не согласное — все одно: одно из всего и все из од-

---

[1] Fr. 14 и 15 Mull.

[2] Plac. I 23 (Dox. 320): Ηρ. ἠρεμίαν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν; *Stob.* I 19, 7: κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου[1*]; ср.: Fr. 52: θάνατός ἐστι ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες — ὕπνος[2*]; ср.: *Zeller* 651 и *Plat.* Theaet. 152d, 156e. *Arist.* Phys. VIII 3, 253b: καὶ φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὐ ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν[3*].

[3] *Ps.-Hippocr.* Π. διαιτ. I 4: πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά. φάος Ζηνὶ σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνί. φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην, πᾶσαν χώρην διαπρησσόμενα κεῖνά τε τὰ τῶνδε τάδε δὲ τὰ κείνων[4*]. Ср.: *Bernays.* Gesam. Abhandl. Ed. Usener. 1885. I. Heraclitea, p. 9; *Zeller* I 580, 1 и Fr. 81 и 47.

ного. Одно и то же и живо и мертво, и бдит и спит, и молодо и старо: *то* изменяется в *это, это,* изменяясь, снова становится *тем*[1]. Одно и то же удовольствие и страдание, знание и незнание, великое и малое, верх и низ; ибо все меняется в всеобщем круговороте, в творческой игре Вечного Младенца. Ибо как дитя играет с песком, пересыпая его, образуя и рассыпая его, так нестареющая Вечность играет с миром[2]. Как из одной глины мы можем лепить фигуры и снова смешивать их, чтобы снова и безостановочно лепить одну за другою, так и природа из одного и того же вещества сначала создала праотцев, потом отцов, потом нас и создаст еще других вслед за нами. И этот поток генезиса никогда не остановится в своем непрерывном течении, точно так же как и обратный поток разрушения — мрачные волны Коцита и Ахерона. Ибо первая причина, показавшая нам свет солнечный,— она же влечет нас к сени смертной[3]. Один и тот же — Гадес и Дионис, одно и то же — генезис и разрушение; ибо все божеское и человеческое нисходит и восходит, умирает и оживает. Абсолютное истинное есть все: «Бог есть день и ночь, лето и зима, война и мир, голод и насыщение. Одно и то же и свет и тьма, видимое и невидимое, старость и юность, жизнь и смерть, начало и конец[4], добро и зло[5].

Гераклит понял мир как процесс и попытался объяснить его из идеи абсолютного процесса. *Истина есть путь и жизнь.* Гераклит *гипостазировал* вечный *ход* этой жизни: он провозгласил генезис как *процесс* самою истинной *сущностью* ее. В этом особенность Гераклита, сделавшая его столь любезным всем гегельянцам[6]. Он овеществил, материализовал процесс вечного изменения, превра-

---

[1] Fr. 92: οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι ἓν πάντα γίνεσθαι[5*] Fr. 45: συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον. καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Fr. 46 *Plut.* Consolat. ad Apoll. (v. VII, p. 309): ταὐτὸ τὸ (конъектура Целлера 582) ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νεὸν καὶ γηραιόν· τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐυτὶ κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

[2] Fr. 44 Mull. (p. 320); ср.: *Bernays.* Heraclitische Studien 56 и сл.

[3] Ib. 47; *Plut.* Consolat. l. c.

[4] Fr. 86, 89, 81, 47, 91, 92, 96; ср.: *Hipp.* Refut. haer., p. 280.

[5] *Arist.* Phys. I 2, 185b 19; Top. VIII 5, 155b 30: ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν καθάπερ Ἡρ. φησι. *Simpl.* In Phys., f. 11.

[6] Ср.: *Hegel* I 300—321: «Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraclit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen»[6*] (301); *Lassale.* Die Philos. Heracleitos des Dunkeln. 1858. 2 Bd — сочинение, в котором знаменитый социалист превращает Гераклита в современного гегельянца.

тив действие в действующую субстанцию. Доселе основною стихией полагалось какое-либо одно вещество, пребывающее неизменным во всем различии своих видимых форм и проявлений (сгущений и разрежений); Гераклит признал такою основою, или сущностью, самый процесс. Но так как процесс этот есть основа всего чувственного мира, его живая сущность, так как он представляется действующей субстанцией, то Гераклит, естественно, отождествил свое понятие *генезиса* с понятием *природы*, понятие процесса — с представлением стихии. Процесс изменения, генезис, есть стихия, из которой все возникает, в которую все разрешается.

Такою стихией является Гераклиту *огонь*, который есть не что иное, как процесс горения. Гераклит разумеет здесь отнюдь не одно чувственное пламя, но именно процесс, деятельное начало процесса — его «существенную форму», выражаясь языком Аристотеля [1]. Огонь вечно подвижен и все движет; он не только изменяется, но и сам все изменяет, сходит с неба и восходит к небу, угасая и воспламеняясь. Огонь Гераклита есть то, что движет все; он есть производящее начало изменения, его душа и причина; все, что живет, что изменяется, то горит. В силу общего свойства античной интуитивной мысли Гераклит не мог понять всеобщий процесс генезиса абстрактно, в форме отвлеченной категории гегелевской логики; абсолютный генезис представлялся ему стихийным, реальным процессом *горения* вечного, божественного огня. Генезис есть жизнь, огонь есть душа вещей [2].

---

[1] Так понимают Гераклита не только Гегель (I 306) и Лассаль (I 361, II 7, 10), но и Брандис (I 159), Швеглер (Gesch. d. gr. Ph. 26: «Das Feuer ist ihm nur desswegen Prinzip, weil er ein Prinzip bedarf, das nicht ruhende Substanz, sondern selbst nichts ist, als ruheloses Bewegen, ruheloses Werden, ruheloses Verwandeln alles Dessen, womit es in Berührung kommt, in neue Gestalt und Form, ruheloses Schaffen, Zerstören und Neubilden» [7*]). Тоже *Zeller* I 585: «Метафизическое положение о всеобщем течении вещей превращается в физический образ. Живое и подвижное в природе есть, по Гераклиту, огонь; все движется, изменяется — след., все есть огонь... закон изменения, который он находит везде, представляется ему в этом символическом образе в силу непосредственного акта воображения». Ср. также «Grundriss» того же автора, 58.

[2] *Sympl.* In Arist. Phys. 8 a. u.: τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός... [8*]; ib. 6 a. m.: ...τό πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν [9*]. — Огонь есть теплота, теплое сухое испарение (ἀναθυμίασις ξηρή или τὸ θερμὸν, τὸ ἐν τὸ πυρὶ ἐνόν); многие позднейшие писатели думали даже, что «начало» Гераклита есть воздух (*Zeller* I 590). Огонь постоянно определяется как душа, жизнь вещей: напр., *Arist.* De an. I 2, 405a 25 и De vita t m. 5, 475a 3: τὸ δὲ πῦρ ἀεὶ διατελεῖ γινόμενον καὶ ῥέον ὥσπερ ποταμός и пр.; см.: *Zeller* 587 и сл.

Итак, все изменяется, все течет и горит. Но всякое изменение есть переход от чего-либо к чему-либо другому, причем второй момент вытесняет первый и постольку отрицает его собою; процесс явлений в своем вечном круговороте обусловлен всеобщей борьбой и враждою всего сущего. Все состоит из противоположностей, борющихся и переходящих друг в друга в живой стихии горения. Единое согласуется с собою в вечном противоречии, и гармония мироздания вытекает из сочетания противоположных колебаний [1].

В силу вечного закона, все сущее имеет свою противоположность по необходимости, роковым образом [2]. Иначе обособление, индивидуальное существование отдельных вещей не было бы полно и нарушало бы единство и гармонию целого. Оно не было бы полно, не было бы возможно во всей бесконечности материального мира, если бы основывалось на частном исключении, а не на всеобщем законе борьбы, или противоположения. Вместе с тем обособление отдельных вещей нарушало бы единство и гармонию целого, если бы эта гармония не поддерживалась непрестанною борьбою уравновешивающих друг друга противоположностей, если бы каждая вещь не имела свое противоположное и не переходила бы в него по порядку времени, по закону рокового колеса жизни. У Гераклита, как и у Анаксимандра, единство абсолютного осуществляется в роковом движении, уничтожая все обособившееся. Все рождается, обособляется борьбою, и все побеждается, разрушается ею: «Война — отец всего, царь всего: одних оказала богами, других — людьми, одних — свободными, других — рабами» (fr. 44). «Должно знать, что Война *всеобща*, что Раздор — справедливость, что все и происходит, и уничтожается в силу Раздора» (fr. 39). Таков божественный закон сущего: без борьбы нет противоположностей, без противоположностей нечему соглашаться, нет гармонии, жизни, космоса — есть только

---

[1] Fr. 38: παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου[10*]. *Plat.* Conv. 187a: τὸ ἓν φησί διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαι τόξου τε καὶ λύρας[11*]. *Sympl.* In Arist. Phys., f. 11: ἡ ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιος μῖξις τῶν ἐναντίον[12*].

[2] *Diog. L.* IX 7: πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα... γίνεσθαι τε πάντα κατ' ἐναντιότητα[13*]. *Stob.* Ecl. I 58.

одно отрицательное единство, мертвенная неподвижность элейцев [1].

Мы встречаемся с новым понятием абсолютного. Впервые оно постигается как живой процесс, впервые момент отрицания, противоречия, мыслится как имманентный акт абсолютного, как одна из его сил. Формула, утверждающая, что абсолютное согласуется с собою, расходясь с собою, различаясь в себе, что сущее — вечно в согласии и разногласии [2], заключает в себе умозрительную идею высшего порядка, которая должна войти так или иначе во всякую метафизику, признающую конкретное, живое абсолютное. Правда, что такая идея выражена Гераклитом лишь в чисто языческой форме: борьба естественно присуща божественному, абсолютному, в силу самой его языческой ограниченности; борьба есть теогоническое и вместе космогоническое начало или, вернее, самый роковой процесс мира, его фатальный закон: война и Зевс — одно и то же [3]. Проникнутый эллинским мистицизмом, Гераклит упрекает самого Гомера, желавшего, чтобы вражда исчезла из среды богов и людей. Борьба, война страшна нам, а не Богу. Бог ею и в ней осуществляет гармонию, а без борьбы все бы погибло и исчезло. Для Бога — все справедливо и прекрасно, тогда как люди одно принимают за зло, другое — за добро [4]. «Есть скрытая гармония превосходнейшая явной: в ней бог смешал и утаил глубоко различия и разницы» [5].

---

[1] *Arist.* Eth. N. VIII 2, 1153b 4: καὶ Ἡρ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι[14*]. *Plat.* de Ib. c. 48; ⟨*Arist.*⟩ Eth. Eud. VII 1, 1235a: καὶ Ἡρ. ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι «ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο». οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὄξεως καὶ βάρεως, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ ἄρρενος καὶ θήλεος[15*]. ⟨*Ps.-*⟩*Hippocr.* Π. διαίτ. I 18.

[2] Fr. 93 и 37.

[3] *Philod.* Π. εὐσεβ. c. XIV (Dox. 548); Chrisippus ap. *Phaedr.* de N. D., p. 19 (ed. Petersen).

[4] См. выше. *Sympl.* In Arist. Cat. 104b: διὸ καὶ μέμφεται τῷ Ὁμηρῳ Ἡρ. εἰπόντι Ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν ἐκ τ'ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα. Schol. Ven. Il. IV 4: ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά. συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡρ. ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια. Chalcid. in *Plat.* Tim., c. 295.

[5] Fr. 40: ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων καθ' Ἡρ. ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μίσγων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε.

Все движется и определяется *утверждением* и *отрицанием*, все отчасти утверждается и отрицается, все есть и не есть [1], ибо ни одна вещь не есть та или другая определенная вещь, но становится, вечно созидается противоположными силами. Противные стремления взаимно удерживают и поддерживают друг друга, служат друг другу опорой [2]. Отдельные вещи суть лишь видимые некоторое время точки пересечения противоположных течений [3]. Ничто не есть по себе: все только *становится* [4]. По учению скептиков, противоположные определения *кажутся* присущими одной и той же вещи; по учению Гераклита, такие определения действительно присущи им в процессе генезиса. Поэтому и самое абсолютное начало его имеет в себе не только положительную силу единства и гармонии, но также и мощь отрицания, различения, раздора и борьбы.

2. Огненное слово (Логос) Гераклита [5]

Абсолютное есть огонь; но эта стихия получает определение, совершенно противоположное прежним: она качественно *изменяется*. Неизменные стихии других ионийцев качественно не изменялись, но образовывали мир путем сгущения и разрежения; «беспредельное» Анаксимандра выделяет из себя стихийные различия, от века в нем заключавшиеся, но эти различия в нем не объяснимы, не переходят друг в друга. Огонь Гераклита непрестанно превращается в самые различные формы, переходит во все стихии, чтобы рождать единичные вещи и, вновь возгораясь, разлагать их. Он проникает вселенную, все питает и все пожирает, все наполняет, все объемлет, во все изменяется. По выражению самого философа, огонь обменивается на все вещи и все

---

[1] *Arist.* Met. IV 7, 1012a 4: ...ὁ Ἡρακλείτου λόγος πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Ср.: *Zeller* I 600 и пр.

[2] Fr. 39, см. выше, с. 300, прим. 1.

[3] Ср.: *Zeller* I 583—584.

[4] *Plat.* Theaet. 152d: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται; 156e, как мнение, с которым согласен Гераклит.

[5] См. превосходное исследование: *Heinze.* Die Lehre vom Logos in der griech. Philos. 1872.

вещи — на огонь, как золото на товары и товары на золото [1].

Абсолютное определяется как *огонь* и вместе как процесс, в котором сущее, различаясь в себе, расходясь с собою — с собою же сходится. Метафизическое понятие воплощается в непосредственном представлении. Истинный закон всего сущего есть вечный генезис; но мысль о развитии без развивающегося, об изменении без изменяющегося была невозможна: в основании этого процесса есть нечто, подлежащее ему, нечто пребывающее, из чего образуется и преобразуется все сущее, все, что становится и течет [2]. Это подлежащее, этот субъект есть огонь; но он не различается от своего действия, он — одно с ним, всецело уходит в него.

Некоторые писатели, старые и новые, приписывают Гераклиту учение о тождестве противоположностей. Древние порицают его за отрицание логического закона противоречия, Гегель и Лассаль восхваляют его за признание тождества бытия и небытия [3]. На деле Гераклит, как мы видим, не признавал своего процесса безосновным. Одному и тому же субъекту в разных отношениях могут быть приписаны различные, даже противоположные предикаты без всякого логического противоречия. Абсолютному субъекту, сущему во всем, могут быть приписаны все возможные противоположные предикаты. Он сам

---

[1] *Plut.* De E apud. D., c. VIII, p. 388: Ε. πυρὸς τ'ἀνταμείβεσθαι πάντα φησίν ὁ Ἡρ. καὶ πῦρ πάντων, ὅσπερ χρυσοῦ χρῆματα καὶ χρημάτων χρυσός; *Heracl.* Alleg. Hom. 43; *Sympl.* In Arist. Phys. 6a; *Diog. L.* IX 8: πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα; *Euseb.* Praep. evang. XIV 3, 6. Если поэтому некоторые позднейшие писатели сводят происхождение вещей по Гераклиту — к сгущению и разрежению огня, то это следует понимать в том смысле, что сгущение и разрежение суть последствия качественного изменения огня, а не причины такого изменения. См.: *Heinze* 3, 4 и *Zeller* I 593—594.

[2] *Arist.* De coelo III 1, 298b 29: οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίγνεσθαι τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡρακλεῖτος ὁ Ἐφέσιος[16*] Я решительно не вижу, почему Heinze (7, 8) не придает полного веса этому свидетельству, которое подкрепляется таким множеством других: *Arist.* Met. I 3, III 4, 1001a 15, XII 1; *Diog. L.* IX 8; *Stob.* Ecl. I 282; *Ps.-Plut.* Plac.⟨Philos.⟩ I 3 25; *Clemens.* Cohort. 43A. Ср.: *Zeller* 585.

[3] *Hegel* I 305; *Lassale* I 81. Что касается до Аристотеля, то трудно решить, сам ли он обвиняет Гераклита или только повторяет чужие обвинения, напр., Met. IV 3, 1005b 23: ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι, καὶ μὴ εἶναι. καθάπερ τινές οἴονται λέγει Ἡράκλειτον. Οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον ἃ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν[17*]. Остальные места см.: *Zeller* I 600, 2.

в себе различает их и сам в себе соединяет их, вечно переходя от одного противоположного определения к другому. Эта различающая сила абсолютного и есть мировой закон, причина существующего и вместе его разумное основание. Поскольку абсолютное есть самодеятельное, живое начало, поскольку оно само в себе различает противоположное и само к себе возвращается, оно есть не объективная субстанция только и не просто материальная стихия, но *субъект, сущий для себя.*

Подобное раздвоение в себе, выхождение из себя и возвращение к себе есть форма самосознания, сознательности вообще. Гераклит был, разумеется, далек от такого результата, добытого позднейшей метафизикой путем анализа сознания; но тем не менее он признал непосредственно разумный характер огня в мировом процессе[1]: различающая сила абсолютного есть его *Логос,* или Слово; точнее, само абсолютное, самый огонь — есть всеобъемлющий Логос, все проникающий, все различающий и все образующий[2]. Так между прочими именованиями Гераклит впервые назвал скрытый разум вещей.

Противоречие бытия есть великая загадка вселенной; и в этом противоречии, которое всеобще, которое превосходит всякое человеческое понимание, именно и скрывается всеединая высшая мудрость. В том, что кажется нам иррациональным, в видимом безумии природы скрывается объективная разумность, всеобщий закон, тайная мысль. Загадка вселенной имеет свою отгадку, свое Слово: по этому слову все вершится, им зиждется все (fr. 1), в нем *мудрость* и *сила,* разумное основание и причина всех вещей, ибо оно все различает и все согласует. Истина — тайна и загадочна по существу своему: она заключает в себе *противоречие,* что непостижимо рассудку чело-

---

[1] *Arist.* De an. 1 c.: τὴν ἀρχήν φησι εἶναι ψυχήν[18*]; *Sext.* Adv. Math. VII 127: ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες[19*]; *Diog. L.* IX 1, о мироправящей всемогущей мысли (γνώμη) (fr. 55); *Plut.* De Is. et Os. 77, 382, B: φρονοῦν ὅπως κυβερνᾶται σύμπαν[20*]; *Hipp.* Refut. haer. IX, p. 285: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διακοσμήσεως τῶν ὅλων αἴτιον[21*]. Ср.: *Hipp.* П. διαίτης (639, ed. Kühn; *Bernays* 19): ἐν τούτῳ (τῷ πυρί) ψυχή, νόος, φρόνησις, αὔξησις, μείωσις διάλλαξις, ὕπνος ἐγρήγορσις τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρέμιζον[22*].

[2] διαιρέων, ср. *Heinze* 16 и пр.: λόγος διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων — οὐσία εἱμαρμένης[23*] (*Ps.-Plut.* Plac. philos. Dox. 323) и *Stob.* Ecl. I 1: Ἡρ. τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀίδιον εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων[24*] (Dox. 303, 8).

века; Истина не есть чистое тождество, отвлеченное единство Ксенофана и Парменида: она различается в себе самой, исходит из себя, переходит в свое другое, потому что она живет. «Единое разумное» и «мудрое», единое божественное *не хочет называться единым, но хочет имени Зевса, имени Жизни*[1].

В этом — смысл и слово великой загадки. Все загадочно, потому что все живет; все загадочно — значит, есть Слово, есть разумное основание вещей, без которого противоречие было бы абсолютно неразрешимо и никакое согласие не имело бы места. Задача философа состоит именно в том, чтобы понять, до какой степени все загадочно, до какой степени противоречие всеобще; и, чем глубже, чем сильнее проникается он этим сознанием, тем более понимает он, что есть разумный смысл вещей, тем вернее изрекает он живую природу Истины. Истина неуловима и прячется от человека; человек видит только мертвое, только то, что относительно неизменно и тождественно; истина скрывается от него, потому что она жива. Не из толков людских, не из книг, не из песен бродячих рапсодов познается она; чтобы найти крупицу золота, много земли нужно взрыть (fr. 8); чтобы найти живую истину, мы должны сами мужественно исследовать все разумное, восходя от известного к неизвестному (fr. 95), ожидая неожиданного (fr. 7), познавая безумие человеков. Мы должны учиться у самой природы разуметь тайное согла-

---

[1] Fr. 12: ἓν τὸ σοφόν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει καὶ οὐκ ἐθέλει (или οὐκ ἐθ. καὶ ἐθ.) Ζηνὸς οὔνομα. Этот фрагмент имеет целую историю. Целлер читает его: «Единое мудрое хочет и не хочет называться Зевсом»; Гомперц (*Gomperz*. Zu Heraclits Lehre und den Ueberresten seines Werkes. Wien, 1887) остроумно предложил комбинацию фрагментов в 55 и 12 (19 и 65 Bywater) и так передает смысл последнего: «Мироправящее начало не хочет называться Зевсом, не будучи индивидуальным существом; но оно допускает название Зевса в качестве верховного существа и всеобщего источника жизни». Климент, приводящий наш фрагмент, замечает: οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γραφόντι κτλ.[25*], что напоминает нам следующее место из Платонова «Кратила» (396a): ...οἱ μὲν Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι συντιθέμενα δ'εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ... οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστίν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι δι'ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει[26*] Чтение, принятое нами, есть чтение Шеллинга (W. VIII, S. 401), недавно подтвержденное Христианом Кроном (Zu Heraclit, Philologus. 1888. B. I. H. 2, 207—226): понимаемый таким образом, наш фрагмент заключает в себе полемическую выходку против родоначальника элейской школы — Ксенофана, которого Гераклит неоднократно осуждает (fr. 14 и, может быть, 82 Mull., 111 Bywater).

сие в видимой розни и борьбе, скрытую гармонию, возвращающуюся к себе из своего противоположного (παλίντροπος ἁρμονίη). Мудрость же состоит в том, чтобы познать Слово сокровенной Истины, ее разумный смысл. Так впервые в метафизике выступило понятие божественного Слова-Логоса, которое непрерывно развивалось в ней, пока не получило среди неоплатоников определения второй ипостаси божества, Сына Единого сверхсущественного Отца, пока не раздалось положительное откровение Евангелия: «Слово плоть бысть».

«Слово» (λόγος) значит первоначально изречение, речь (не имя или название — такого значения оно в древности не имело ни у греков, ни у евреев); затем логос означает *суть* речи, ее разумный смысл, или содержание, а вместе, следовательно, и то, что связывает отдельные слова,— разумную связь, или отношение, их. Таково значение этого термина и у Гераклита: Логос есть разумная связь мирового целого, его объективный закон, внутренняя мысль и смысл мирового процесса (ratio, raison). Последующая философия различила между внешнею *причиною* (causa) и разумным логическим *основанием* (ratio): абсолютное Гераклита есть и то и другое, и разум и причина. Как начало жизни, огонь есть всеобщая мировая душа, божество; из него вытекает все различие и все согласие вещей, все разумное в природе и всякое разумение в одушевленных существах: постольку он и сам разумен. О личности, личном самосознании огня речи быть не может, потому что греки никогда не выработали понятия личности и даже не имели слова для его обозначения. Самый анализ форм сознания в его различных формах начался лишь после Сократа. Поэтому мы уже a priori можем предполагать, что Гераклит мог приписать своему началу лишь общую неопределенную разумность, и наши источники вполне подтверждают такое предположение. Логос, или мысль (γνώμη), Гераклита имеет то объективное значение *смысла,* закона, то субъективное значение разумности (τὸ φρόνιμον)[1]. Как бы то ни было, и в этом неопределенном, зачаточном понятии Логоса, в котором метафизическое еще так непосредственно смешано с физическим, заключается вся грядущая метафизика, грече-

[1] Ср.: *Heinze* 54, не νοῦς или φρήν. Γνώμη тоже имеет колеблющийся смысл, означая то *мысль,* то *изречение* (decretum rationabile[27*], *Chalcid.* in Plat. Tim., c. 249).

ская и христианская. Св. мученик Иустин-философ называет Гераклита наравне с Сократом христианином до Христа [1].

Первоначально в философии, как и в откровении, божественный Логос является человеку преимущественно в своей отрицательной силе, в своей огненной мощи. Евреям явился Он как «огонь поядающий»; Слово Божие к евреям было *законом* и звучало в огне и курении дыма. Им создано все, но Господь Вседержитель и Создатель мира есть преимущественно Законодатель и Судия его. Таков и Логос Гераклита: прежде всего это «огонь поядающий» [2]. Вседержитель и Создатель мира (его демиург), он есть преимущественно его *закон* (νόμος), и всякое положительное законодательство, все человеческие законы вытекают из этого единого божественного закона, черпают в нем свою силу; он же — всемогущ, всему довлеет, над всем превосходствует [3]. Он есть справедливость (Δίκη), управляющая закономерным течением всех вещей; всякое отклонение, всякое беззаконие подпадает его карательной силе [4]. И если бы самое солнце отклонилось от предначертанного ему пути и перешло за его пределы, то Справедливость и Эриннии — служительницы ее настигли бы его (fr. 34).

Справедливость имеет здесь прежде всего карательное значение. Гераклит, подобно Анаксимандру, признавал, что мир в силу рокового закона должен вернуться в субстанцию, из которой он возник; Гераклит учил о конечном воспламенении всей вселенной, о погружении всех стихий в огонь, из которого, впрочем, долженствует возникнуть новый мир. «Огонь» придет внезапно, все рассудит и все

---

[1] Apol. I 85, c: οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι [28*].

[2] *Hipp.* Philos. 4 (Dox. 559, 1). Душа есть огонь — *Arist.* De an. I. c; *Them.* De an. II 24, 13; *Ps.-Hippocr.* De diait. I 10: τοῦτο (τὸ πῦρ) πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ и fr. 55: γνώμη οἵη τε ἐγκυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων [29*]; *Heinze* 24.

[3] Fr. 19: κρατέει (ὁ θεῖος νόμος) γὰρ τοσούτον ὅκοσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται [30*].

[4] Ср.: *Heinze* 20, 39 и *Plat.* Crat. 412c — 413d: δίκαιον... ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ μέν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσι τοιοῦτον τ'εἶναι οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεῖν, διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιόν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγόμενα γίνγεσθαι. εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτόπατον... ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν, τουτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς δίκαιον [31*]. Это относится к огню или, точнее, к τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν [32*].

возьмет[1]; ничто не укроется от него, ибо он никогда не заходит: ибо «молния окормляет мир»[2].

Логос является преимущественно *критической*, различающей силой; как мы видели, справедливость есть раздор и возбуждает борьбу. Слово вносит *не мир, но разделение*, и только в этом разделении осуществляется сокровенная гармония. Как необходимый закон, как вечное правосудие, осуждающее всякое исключительное самоутверждение (ὕβρις), всякое обособление и отклонение, Логос естественно заключает всю вселенную под одно осуждение и всю ее обрекает своему пламени. Над этим законом Гераклит ничего не знает; он безусловен и всеобщ, в нем весь смысл и правда мироправления, он объективно, всеобщим образом разумен, судит все, предопределяет все. Закон есть необходимость (ἀνάγκη), он имеет в себе причинность; закон внутренно присущ целому и всем частям и потому управляет вселенною как ее Судьба (εἱμαρμένη)[3].

Таков Логос Гераклита. Быть мудрым — значит знать его, тот закон, ту мудрость, то слово, или мысль, «которая в силах управлять всем во всем»[4]. Но этот Логос, как и самый процесс изменения, представляется Гераклиту в форме физического, эфирно-огненного тела. Евреи тоже представляли себе Бога в молниевидной славе, но отличали божественную духовную телесность Шехины, благодатный и освящающий небесный огонь, — от физического огня. Гераклит различал между чистым огнем высших астральных сфер, огнем, из которого образуются боги и души, — и видимым жгучим пламенем; но, как все эллины, он непосредственно сливал природное с божественным, физическое — с духовным. Отдельные духи — боги, демоны, души — суть такие же частные формы огня, такие же моменты его процесса, как и все материальные вещи. Отсюда, естественно, философия Гераклита получает пан-

---

[1] Fr. 51: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινέει καὶ καταλήψεται.

[2] Fr. 48 и 50: λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως· τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός[33*].

[3] *Sympl.* In Arist. Phys. 6a; *Nemes.* Nat. hom. 186; *Theophr.* Phys. op. (Dox. 475—476). *Ps.-Plut.* Plac. Philos. I 27: Ἡρ. πάντα καθ' εἱμαρμένην τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην[34*] (Dox. 322); Ib. 28 (Dox. 323): Ἡρ. οὐσίαν εἱμαρμένης λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. αὕτη δέ ἔστι τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως (καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης)[35*]. Любопытно сравнить эти слова с вышеуказанным местом из Платонова «Кратила».

[4] Fr. 55. То же говорится и о самом огне, см. выше, с. 233, прим. 1.

теистический характер. Логос не отличается от своего тела, это последнее — от чувственной стихии, материи видимого мира, точно так же как *субъект* действия сливается с *действием* (или процессом) и с *результатом* действия — на что уже было указано выше.

3. Физика Гераклита

Рассмотрев, таким образом, основные начала Гераклитовой философии, перейдем к его учению об устройстве природы. Мы уже знаем ее основной закон — закон абсолютного изменения, движения, генезиса, закон вечного круговорота жизни и смерти. Мировой процесс есть процесс божественного огня, в котором гармония рождается из противоречий, жизнь цветет из разрушения, насыщение возникает из голода.

Мир один для всех; его никто не создал, ни люди, ни боги; он был и есть и будет всегда — вечно живущее пламя, которое мерой угасает и мерой воспламеняется[1]. Все стихии, все вещи суть лишь видоизменения (τροπή, ἀμοιβή) огня, который сначала угасает в воздух, воду и землю, чтобы затем, воспламеняясь, переходить из земли в воду, воздух и огонь. Прежде всего образуется собственно вода, и она-то есть сперма, семя будущего мира, как у Фалеса и Анаксимандра[2]. Вода, путем дальнейшего охлаждения, образует из себя землю — наиболее отдаленную форму угасшего огня; испаряясь, она же образует из себя частью воздух, частью — материальное, жгучее пламя, огненный вихрь (πρηστήρ)[3]. «Душе смерть — стать водою, воде смерть — стать землею; из земли же становится вода, из воды или огня — душа» (fr. 59). «Смерть огня — рождение воздуху, смерть воздуха — рождение воде» (fr. 31). Если дух есть огонь, то земная материя есть *угасший дух;* души, напротив того, суть воспламенившееся вещество.

Несмотря на строгий монизм Гераклита, в его физике проглядывает роковой общегреческий дуализм. Теплому, деятельному началу огня противолежит холодная, косная влага, из которой образуются остальные стихии. Во вся-

---

[1] Fr. 27: κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. О значении μέτρα см.: *Heinze* 6.

[2] *Clem. Alex.* Strom. V 114, p. 711, ὡς σπέρμα'της διακοσμήσεως.

[3] Fr. 28, ср.: Tannery 170, πρηστήρ — жгучий вихрь, а также огневица, молния; трудно определить точное значение этого слова у Гераклита.

кой вещи есть огонь и вода: первый все движет и оживляет, вторая все питает. Самый огонь питается водою, поглощая ее испарения; самая вода оживляется и движется огнем, разлагаясь и умирая без внутреннего движения. И ни одно из этих двух начал не может вполне вытеснить другое, иначе все настоящее устройство вещей должно уничтожиться [1].

Путь от огня к земле Гераклит называет путем книзу (κάπτω ὁδός), куда спускается отяжелевшее, косное вещество; путь от земли к огню есть «путь кверху», куда поднимается оживляющееся, возгорающееся пламя, стремящееся к первоначальной небесной чистоте [2]. Сверху, над небесами, находится сфера божественного огня, внизу — земля, которую Гераклит, вероятно, представлял себе плоской — подобно своим предшественникам. От земли и воды поднимаются испарения, частью сухие, восходящие до неба и питающие собою солнце и звезды, частью влажные, входящие вместе с первыми в состав земной атмосферы, которая простирается до луны. Различие дней и ночей и времен года зависит от увеличения или уменьшения того или другого рода испарений. Самые светила небесные суть подобные чашам сосуды, отверстия которых обращены к нам; в этих сосудах скопляются сухие пары, которые зажигаются при восходе, угасают на закате. И солнце обновляется каждый день, причастное силам Диониса [3]. Фазы Луны и затмения объясняются простым поворотом небесных сосудов [4]. Астрономия Гераклита, несомненно, грубее предшествовавших и современных ей учений; значение эфесского мудреца заключается не в его физике, а в философии генезиса, которая кладет свою печать на все его миросозерцание.

Путь вверх и путь вниз — один и тот же (fr. 91), ведет через те же посредствующие ступени от земли к небу и от небесного огня к земле. В один период мироздания преобладает течение книзу, прогрессивное погашение огня, в другой — течение кверху или прогрессивное воспламенение, которое оканчивается совершенным возвращением всей вселенной в огонь, после чего следует новый

---

[1] Ib. 168 и пр. *Zeller* I 613 сл.

[2] *Ps.-Hippocr.* П. διαίτ. I 3; ср.: *Bernays.* Heraclitea 5 и сл.

[3] Fr. 33, ср.: *Procl.* In Tim., p. 334d: καὶ νεὸς ἐφ' ἡμέρῃ Ἥλιός φύσιν Ἡρ., ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως. Ср. слова Гераклита о тождестве Гадеса и Диониса, ночи и дня и ⟨*Ps.-Hippocr.*⟩ П. διαίτ. I 4.

[4] *Zeller* 622, *Tannery* 1c.

период постепенного угашения[1]. Путь книзу, разделение противоположностей, ведущее к генезису мира, Гераклит называл враждою и войною; единение, ведущее к воспламенению,—согласием и миром. Период погашения, соответствующий созданию мира, является как бы периодом оскудения, истощения божества (χρησμοσύνη, mundus indigentia dei), воспламенение вселенной (ἐκπύρωσις)—периодом полноты, избытка, насыщения (κόρος)[2]. Эти два периода чередуются в определенной мере (μέτρα), в определенные сроки. Гераклит признавал для круговорота вселенной космический год, зимою которого является наибольшее угашение огня, а летом—его наибольшее преобладание[3]. Самая вселенная делится на две части: верхнюю, небесную сферу божественного, чистого и разумного огня, и нижнюю, подлунную сферу погасшего вещества, холодного, тяжелого и сырого. Верхняя сфера есть область божественной жизни, проникнутой стройной гармонией; подлунная—область смерти и мрака, область страдания, из которой угасшее божество должно снова воскреснуть по истечении данного круга времени[4].

Все остальные подробности Гераклитовой физики сводятся к его учению о генезисе, о гармонии, осуществляющейся в борьбе противоположных сил и стремлений. В целом, как и в частях, в мировом цикле, как и в каждом моменте времени, все течет, все изменяется в одном неизменном круговороте. То, что кажется неподвижным, пребывающим телом или существом, есть лишь видимая точка пересечения противоположных стремлений или же однообразная по своему течению струя изменения: так,

---

[1] Учение о периодическом воспламенении мира приписывается Гераклиту как на основании уцелевших фрагментов (fr. 44, 50, 51), так и по единогласному свидетельству Аристотеля и других древних. См., напр., *Arist.* Phys. III 5: ὥσπερ Ἡρ. φησί, ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ; De coelo I 10, 279b 12, *Diog. L.* IX 8. Alex. ap. *Simpl.* De coelo 132b 32 и пр. Отвергать такое воспламенение, как то делали Лассаль и Шлейермахер,—немыслимо. См. подробный разбор этого вопроса и все относящиеся сюда свидетельства у Целлера (I 626—640).

[2] Ib. 441, 1 Ср. *Diog. L.* IX 8: τῶν δ'ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὸν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ'ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην. *Hipp.* Reful. haer. IX 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δέ ἐστι διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις—κόρος.

[3] Ср.: *Zeller* I 640. Космический год Гераклита состоит, по некоторым свидетельствам (*Ps.-Plut.* Plac. philos. II 32, *Stob.* I 8, Dox. 364), из 18 000, по другим—из 10 800 (*Censor.* Di nat. 18, 11).

[4] *Plut.* De soll. anim. 7, 964e.

пламя светильника, по-видимому неподвижное и неизменное, есть лишь наиболее чистое проявление вечно движущегося, вечно текущего процесса. Вселенная, как мистический кикеон[36*], сохраняется лишь в движении[1]: иначе она разлагается и дает сгустившийся осадок.

В целом, как и в частях, все определено внутренним законом, как некоторым мудрым Словом; мир Гераклита ограничен или, лучше сказать, *закончен* в себе этим *законом*[2]; абсолютное, расходясь и различаясь само с собою, возвращается к себе как в каждый данный момент, так и в целом мирового процесса. В таком понятии определенности и законченности мира Гераклит возвышается над Анаксимандром, ибо это понятие прямо предполагает конкретное самоопределение, т. е. Логос в абсолютном.

Учение Гераклита о происхождении стихий можно назвать алхимическим сравнительно с учениями других греческих физиков: ибо те признают либо одну качественно неизменную стихию, либо несколько таких элементарных стихий, причем все вещества и твари образуются из их соединений. Подобные учения о качественной неизменности элементов, особенно теория атомистов, могут быть названы химическими сравнительно с алхимической изменяемостью огня Гераклита. Средневековые алхимики также считали основною текучею формою вещества — огонь, посредством которого и через который все во все переходит[3].

4. Психология, этика и религия

Огонь Гераклита есть живая стихия в своей единой истинной форме; чем более он отделяется от этой формы, чем более различается он от себя, тем более он гаснет и умирает. В всеобщем воспламенении огонь есть полное *согласие и примирение* всех противоречий, возвращение от смерти к жизни; точно так же и в частных существах — оживляющая их душа, то, что связывает и соеди-

---

[1] *Theophr.* De rtig. 9, p. 138 (Wimm.): καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος.

[2] *Arist.* Phys. III 5, 205a 26. *Diog. L.* IX 8: πεπεράσθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. *Sympl.* In Arist. Phys. 6 a. m. (*Theophr.* Phys., ср.: Dox. 475, 15).

[3] Парацельс построил на таком воззрении свое учение о вещественной природе, Якоб Бёме, philosophus per ignem[37*],— свою теософию, учение о вечном огне, как «природе в Боге» (Natur in Gott).

няет, гармонически согласует их части, есть то, что всего ближе к чистому божественному огню, к всеобщему началу жизни и движения.

Душа, по Гераклиту, есть эфирное тело, особого рода огненное испарение или дыхание, аналогичное астральным телам [1].

Неизвестно, каким образом он представлял себе происхождение душ — как непосредственное отделение небесного огня, окружающего мировое целое [2], или, наоборот, как воспламенение испарений внутри существ [3]. Гераклит признавал, по-видимому, аналогию между строением мира и человека, между макрокосмом и микрокосмом. Закон один в целом и в частях, единство есть в целом и не целом. Путь вверх — от воды к огню и путь вниз — от «души» к воде и земле — везде один и тот же. И в человеческом организме есть органы, соответствующие питательному началу влаги (желудок), и есть органы, которые, подобно светилам, являются восприемниками или сосудами разумного огня, питающегося воспламененными испарениями (сердце, мозг) [4]. Чем чище, «суше» огонь, горящий в человеке, тем он сильнее, божественнее; если он горит не чисто, значит, в нем есть земные и влажные частицы: он заглушается плотскими испарениями, дух подавлен и осквернен плотью. «Сухая душа есть самая мудрая и наилучшая» [5]: такая душа владеет своим земным телом и проницает его, сверкает из него, как молния из облаков. У пьяницы, напротив, душа *сырая,* отсырелая (fr. 70), будучи отягчена винными парами; тело не слушается пьяного, он валится с ног, ибо грубая материальная оболочка сгущается вокруг души и застилает ее свет.

---

[1] Поэтому самое испарение такого рода (ξηρὰ ἀναθυμίασις) и самый огонь, как мы видели, именуется душою (см. выше, с. 228). Ср.: *Arist.* De an. I 2, 405a 25; *Philop.* De an., c. 7; *Themist.* De an. 67 a. u.: καὶ Ἡρ. δὲ ἦν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν· πῦρ γὰρ καὶ οὗτος τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τὰ ἄλλα συνίστησι, οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑπολητέον, τοῦτο δὲ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί [38*]. По Макробию, душа есть scintilla stellaris essentiae [39*] (Somn. I 14).

[2] *Plut.* De Is. et Os. 77, 382b: душа является как истечение, ἀπορροή, как μοῖρα ἐκ τοῦ φρονοῦντος [40*], или scintilla stellaris essentiae.

[3] *Ps.-Plut.* Plac. philos. IV 3, 6. *Nemes.* Nat. hom., c. 2, p. 28: Ἡρ. δὲ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ πεφυκέναι [41*].

[4] Ср.: *Schuster.* Heraclit von Ephesus. 1873, 116 и *Siebeck.* Gesch. d. Psychologie. 1880. I 1, c. 43.

[5] Fr. 72, 73, 74 и множество писателей у Mullah'a (325) и Zeller'a (I 643).

Без внутреннего огня тело — безжизненный труп, который тлеет, разрушаясь внешним образом. Имея в себе огонь как источник жизни, одушевленное тело постоянно восстановляется и питает свой внутренний огонь посредством вдыхания сухих испарений — внешнего всеобъемлющего огня, разлитого в окружающей нас атмосфере [1]. Такое воззрение приводит нас к чрезвычайно важному и глубокомысленному учению Гераклита о родовом, вселенском характере одушевленной жизни и сознания, как существенного ее отправления.

Душа есть вечная, божественная часть в нас. В силу своей огненной природы она находится в тесном, существенном общении с целым, со всем окружающим ее огнем, который есть во всех вещах и все проницает. Ее связь, или, вернее, единство, с этим всеобщим огненным Логосом так тесна, что мы не можем и уловить или найти предел индивидуальной души [2].

Признав разумность абсолютного огня, признав вселенский Логос, Гераклит постиг в гениальной интуиции и всеобщность разумного начала в душе человека. Что истинно, то вселенски истинно; истинное знание есть всеобщее. «Единая мудрость состоит в том, чтобы знать ту мысль, тот разум, который может управлять всем во всём...» (fr. 55). Такое знание не может быть эмпирическим, субъективным, личным, не может иметь основания в отдельной душе, но предполагает всеобщий разум, Логос. Поэтому если человек может познавать «единое мудрое» (ἕν τὸ σοφόν μοῦνον, fr. 12), вселенское и божественное, то это не иначе как посредством приобщения к вселенскому божественному Логосу.

Эта истина была выражена Гераклитом в следующей форме [3]. Разум есть судия истины, но не всякий разум, а всеобщий и божественный... Окружающая атмосфера исполнена разумности и Логоса. По Гераклиту, мы становимся разумными, втягивая в себя этот божественный Логос посредством вдыхания. Во сне мы впадаем в беспамятство; пробуждаясь, мы снова в сознании. Ибо во время сна закрываются поры наших чувств (чрез которые мы сообщаемся с внешним миром и воспринимаем его в себя): поэтому находящийся в нас разум отделяется от своего

---

[1] По Гераклиту, самые души усопших продолжают вдыхать в себя подобные испарения. Fr. 25.

[2] *Diog. L.* IX 7: ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πάσαν διαπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει [42*].

[3] *Sext. Emp.* Adv. math. VII 127 squ.

соединения (συμφυΐα) с всеобъемлющим (с атмосферой); коренное органическое соединение поддерживается только дыханием (μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης οἱονεί τίνος ῥίζης). Отделенный таким образом, наш разум теряет память, которую он имел перед тем. Но в пробудившемся человеке разум снова высматривает как бы сквозь окна через чувственные пути[1] и, соединяясь (συμβαλών) с окружающей средою, снова облекается логической силой. Подобно тому как уголья сами воспламеняются вблизи огня и потухают, будучи отдалены от него, так и обитающая в нас часть всеобъемлющей атмосферы посредством разобщения, изолирования от атмосферы, ей внешней, становится почти безумной; но она делается снова однородной разумной природе целого, вступая с нею в общение (σύμφυσις) через посредство достаточного количества открытых пор[2]. Это целое, всеобщий и божественный разум, приобщаясь которому мы становимся разумными, есть критерий истины.

Таким образом, индивидуальный разум имеет свой корень (ῥίζα) в разуме всеобщем и есть как бы отпрыск этого всеобщего разума, с которым он срастается (συμφυΐα). По евангельскому сравнению Логос есть как бы лоза, индивидуальные умы — отдельные гроздья, которые лишь из лозы черпают свою силу и соки, ибо они имеют познание всеобщее и истинное лишь по приобщении к Логосу, а без него не могут ни познавать, ни даже помнить что-либо[3]. Сам собою, оторванный от целого, изолированный от всеобщего Логоса, человек не может возвыситься над субъективными видениями, бредом или сном. Когда слабеет связь человека с Логосом, с вселенским разумным огнем, разлитым в окружающей атмосфере, человек утрачивает объективное сознание: для бодрствующих есть один и тот же мир, общий для всех, каждый спящий погружается в свой собственный[4]. Так днем мы видим единый свет

---

[1] Ср.: *Philon.* Fragm. (Dox. 210). Таким образом, человек общается с огненным божественным телом (αἰθέριον σῶμα) не только чрез посредство дыхания, но и чрез посредство каналов всех чувств, чрез посредство всей нервной системы, как сказали бы мы. Другие физиологи полагали, что жизнь происходит исключительно из дыхания; Гераклит объяснял ее из вселенского огня, тонкого и проницающего все, разлитого в окружающей атмосфере.

[2] Ср. *Ps.-Plat.* Plac. philos. IV 3, 12 (Dox. 389): τὴν δ' ἔν τοῖς ζῷοις (ψυχὴν) ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ[43*].

[3] *Sext. Emp.* Adv. math. VII 33, p. 399.

[4] *Plut.* De superst., c. 3, v. VIII, p. 60 (325 Mull.): Ἡρ. φησί, τοῖς ἐγρηγορόσι ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἑκάστου εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

солнечный, просвещающий всех; ночью каждый зажигает себе свой собственный светоч (fr. 75). Тайная, коренная связь (συμφυΐα, πρόσφυσις) человеческой души с Логосом не прекращается и во сне, поддерживаясь дыханием; и во сне мы участвуем тайно в космической жизни целого. Когда же и дыхание совершенно останавливается, огонь погасает в человеке и наступает смерть. Ибо бодрствующий горит больше сонного, и сонный — больше уснувшего мертвым сном [1].

Не во сне только, но и в бодрственном состоянии человек иногда изолирует свой личный разум, создает себе собственный мир. Чувственные страсти и влечения, оскверняющие душу, самомнение (οἴησις), высокомерие (ὕβρις) и суемудрие (πολυμαθίη), пристрастие к частным людским мнениям — все это отдаляет нас от чистого и всеобщего источника мудрости [2]. Надо следовать вселенскому, всеобщему; слушаться не людей, а Слова; разум один и всеобщ, а люди живут, как бы имея свой собственный разум (fr. 58), и результатом такого «идиотизма» [44*], или своемудрия, является ложь и заблуждение [3]. Мышление, как и речь, или слово, обще всем; поэтому всякая разумная речь (заключающая истинное знание) должна опираться на безусловно всеобщее, на то, что имеет всеобщность и необходимость закона, и притом закона природного, божественного, не условного постановления какого-нибудь государства [4]. Отсюда — лишь разумное, логическое познание имеет безусловную достоверность. Чувственное познание, напротив того, нечисто, относительно и частно, будучи обусловлено единичными впечатлениями, взаимодействием воспринимаемого предмета и воспринимающего органа. Эти два противоположных стремления, сопровождаемые противоположными друг

---

[1] Fr. 75; см. также *M. Antoninus* VI 42: καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι ὁ Ἡρ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

[2] Fr. 76, 17, 14, 15.

[3] Fr. 58: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (fr. 92: οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας...[45*]); *Sext. Emp.* Adv. math. VIII 133: ἃ ἂν ἰδιάσωμεν — ψευδόμεθα.

[4] Fr. 19: ξυνόν ἐστι πάσι τὸ φρονεῖν ξὺν νοῷ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατέει γὰρ τοσούτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκέει πᾶσιν καὶ περιγίνεται [46*]. *Sext. Emp.* Adv. math. VII 133: τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ [47*].

другу токами вещества, взаимно удерживают друг друга и производят обманчивую видимость неподвижных, устойчивых предметов, пребывающих явлений[1]. Само по себе преходящее чувственное восприятие не заключает истинного всеобщего знания, будучи лишь субъективным аффектом чувственности[2]: лишь разум может различить истинное в восприятии, познать тожество и согласие в видимом различии и живое различие — в видимом единстве. Благороднейшие из чувств — зрение и слух — лгут человеку; они плохие свидетели для души, которая не разумеет их показаний[3]. А между тем субъективным показаниям чувств более всего доверяет человек, следуя внушению плоти. Если бы весь мир воспламенился и разрешился бы в дым, он и тут бы хоть носом стремился бы разнюхать его[4].

Нравственные правила Гераклита также основываются на его учении о Логосе. Надо следовать разуму и природе, надо соблюдать всеобщее (ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ)[5]. Мнений много — закон один, и все положительные людские законы из него черпают свою силу и правду, свою общеобязательность. На законах основано общество, в них люди познают, что есть справедливость (fr. 80), и за их господство и сохранение народ должен стоять как за стены своего города (fr. 20). Единство закона предполагает и единство власти (fr. 56): Гераклит осуждает произвол тираннии, но всего более противится демократии, как господству толпы[6].

Глубокий пессимизм отличает философию Гераклита — «вечно плачущего» философа, как его прозывали в древности. Мир есть угасшее, опустившееся божество, отдельные души — заполоненные частицы небесного огня. По-

---

[1] *Theophr.* De sensu I 1; ср.: *Plat.* Theaet. 156, 180.

[2] *Arist.* Met. I 6: ταῖς Ἡρακλειταίαις δόξαις ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης[48*].

[3] *Diog. L.* IX 7 и fr. 23: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων[49*]; я передаю этот фрагмент согласно Целлеру (653). Бернайс читает βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος[50*] — возможная конъектура.

[4] Так объясняет fr. 26 (57 Bywater) Patin (Heraclits Einheitslehre. 1886): «Käme es soweit, dass die Augen versagten, wenn es alles Rauch würde: noch mit den Nasen wollten sie in der gleichwerthigen Masse Unterschiede vernehmen» (*Arist.* De sensu V 443 и 23: ὡς εἰ πάντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνες ἂν διαγνοῖεν. Такая передача соблазнительна, но в связи с fr. 25 (38b) она, может быть, и не вполне точна.

[5] Fr. 58 и *Stob.* Floril. III 84.

[6] *Zeller* I 661.

добно Якобу Бёме, Гераклит признает, что всякая плоть есть труп или наполовину мертва (fr. 53). Человечество исполнено безумия и влачит, пресмыкаясь, скотскую жизнь, питаясь землею, как черви. Люди родятся, чтобы жить и умирать и производить детей в наследие смерти [1]. С детства учатся они творить беззакония по закону, неправду по правде, учатся обману, хищению, насилию. Кто не творит по сему — тот худ, кто творит по сему — тот хорош. Идут на площадь, обманывают друг друга при купле и продаже, и, кто больше всех обманул, тому больше всех удивляются. Упиваясь вином и неистовствуя, они бегают, борются, лгут, воруют, обмеривают, думают одно, говорят другое, неустойчивые, изменчивые в мыслях своих [2]. Все предались алчности, все гонятся за призрачным счастием в суетных желаниях, в плотских заблуждениях и страстях; но худо человеку иметь все то, что он желает иметь (fr. 47)!

Болеет ли кто из них, они зовут врачей: те режут, жгут, истязают больное тело и требуют за это мзду, которой никогда не могут заслужить (fr. 90). Согрешил ли кто, они приносят кровавые жертвы, думая грязью их омыть свою грязь [3]; они молятся стенам, на которых написаны образа богов, не зная, каковы суть боги и герои (fr. 61). В ночных оргиях Вакха шествуют они с неистовыми воплями за мерзким фаллосом, а не знают они, что один бог Гадес и Дионис (fr. 81).

Никто не внемлет голосу Божию, никто не следует вселенскому закону, не ведает божественного слова [4]. Вместо того чтобы тушить высокомерие, как пожар, лечить самомнение, как падучую болезнь, каждый живет, как бы имея свой собственный ум [5], предпочитая безумие человека мудрости Божией [6]. Никто не внимает себе, и люди не знают, что они делают наяву, как не помнят того, что делали во сне, поэтому никто не знает слова истины,

---

[1] *Clem. Alex.* Strom. V 576 A и III 432 A, fr. 66, 82, 41; *Arist.* De mundo, c. 6.

[2] *Ps.-Hippocr.* П. διαίτ. I 24: παιδοτριβίη τοιόνδε· δτδάσκουσι παρανομεῖν κατὰ νόμον, ἀδικεῖν δικαίως, ἐξαπατεῖν и пр.

[3] El. Cret. ad Greg. Naz. or XXIII, p. 836 (fr. 130 Bywater): καθαίρονται δὲ αἵματι μιανόμενοι ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο.

[4] Fr. 78, 18.

[5] Fr. 17, 76, 58.

[6] Fr. 77 и *Sext. Emp.* Adv. math. VIII 286: Ἡρ. φησὶ τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρώπον μόνον δ'ὑπάρχεν φρενῆρες τὸ περιέχον [51*].

хотя все вершится по этому слову; слышат ли люди его или нет, они не разумеют его и, как ослы, золоту предпочитают солому[1]. Они увлекаются всякой обманчивой речью и глухи к слову истины, не умеют ни слушать, ни говорить, ни скрыть своего невежества[2]. Появится ли между ними кто-либо лучше их, они не терпят его, изгоняют его из своей среды и лают, как псы, на то, чего они не знают. Казни заслуживают они, и не избегнут возмездия все лжесвидетели, все измышляющие ложь[3].

Люди учатся и не научаются, стремясь к суетному познанию. Но они не умеют от известного восходить к неизвестному и потому не ведают того божественного разума, по образу которого все создано, которому и сами они бессознательно подражают во всякой разумной творческой деятельности[4]. Самые мудрые из человеков — хуже детей, ибо истинная мудрость есть безумие людям, и мудрость человеческая — пародия божественной[5]. Как поймут люди, что нечто сущее в борьбе и противоречии с самим собою может быть согласным себе?[6] Как поймут они, что все сходное различно, все различное согласуется, все говорящее безмолвствует, все разумное — безумно? Ибо условное, шаткое мнение людей, то, что они ставят себе законом, различествует от природы вещей, установленной разумом богов[7].

Обличая людей с суровой силой пророка, с презрением философа, мрачный мудрец любил детей, играл с ними, прислушивался к их лепету, к проявлению их наивной непосредственной разумности. В образе играющего младенца представлялось ему вечное Божество, правящее миром: младенцу принадлежит царство (παιδὸς ἡ βασιληίη, fr. 44).

Врачество от зол человечества Гераклит видел в мистериях и признавал их тсургическую силу[8]. Вся философия Гераклита есть в известном смысле философия мистерий, вечного генезиса, обновления и палингенесии,

---

[1] Fr. 1 и 85.

[2] Fr. 79, 4, 5, 2.

[3] Fr. 57, 6, 9.

[4] Fr. 96: ...θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑωυτῶν γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται.

[5] Fr. 95, 43: ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται[52*] (*Plat.* Hipp. m⟨ai.⟩ 289b).

[6] Fr. 93.

[7] Fr. 96.

[8] *Jambl.* De myst. I 11: καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ ἄκεα Ἥρ. προσεῖπεν[53*].

философия «воспаленного круга жизни» — колеса рождения. Эфес был одним из центров эллинского мистицизма: помимо культа Дианы Эфесской, чрезвычайно своеобразной богини, вполне соответствующей типу великих матерей — олицетворению стихийной природы, мы находим в этом городе элевсинские таинства и культ Аполлона [1]. По словам Страбона, Гераклиту, как старшему из эфесских Кодридов, принадлежало священное право предводительства в церемониях элевсинской Деметры [2], и дошедшие до нас фрагменты из его сочинений свидетельствуют нам, насколько он любил украшать свою речь мистическими образами, заимствованными из этих таинств. Через посредство мистерий открывается человеку путь кверху, через них преимущественно мы познаем и обретаем в смерти живот.

Гераклит — глубоко религиозный мыслитель не только в безусловном, но и в эллинском смысле. Он называет верховную божественную мудрость Зевсом, он признает Аполлона как его пророка, признает, по-видимому, всех богов и героев [3] и утверждает, что мир полон демонов и душ [4]. В учении о бессмертии он стоит всецело на почве мистерий. Последовательно или нет, он признает индивидуальное бессмертие человеческой души, перенося на нее (как на демонов и богов) то, что по справедливости можно приписать лишь единой мировой душе [5]. Боги мыслятся им антропоморфно, как и следует ожидать, раз что самый Логос разлит в воздухе [6]. Конкретные образования огня — боги и демоны — обладают бессмертными эфирными телами: люди суть смертные боги, боги — бессмертные люди; смертные бессмертны, и бессмертные смертны. Наша жизнь есть смерть богам, наша смерть — жизнь им [7]. Как смерть огню — вода и смерть воде — огонь, так жизнь человека есть умирание истинной жизни, пога-

---

[1] Об Артемиде Эфесской см.: *Gerhard* 335, 1, 342, 1; *Preller* I 243; *O. Müller.* Dorier I 387; об элевсинских таинствах — *Gerhard* 413, 1 и 444, 4; об Аполлоне — 306, 4; Афродита чтилась в Эфесе вместе с Ареем — как и в Афинах, ib. 368, 2.

[2] *Strabo* XIV 633.

[3] Fr. 11, 61.

[4] *Diog. L.* IX 7.

[5] *Zeller* I 647—648.

[6] Как αἰθέριον σῶμα (*Ps.-Plut.* Plac. philos. I 27, см. выше [54*]).

[7] Fr. 62 (60 Bywater) и 60; ср. *Philo.* Alleg. leg. I fin.: ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης [55*].

шение божественного, его материализация; и наоборот, смерть человека есть воскресение жизни, освобождение и пробуждение божества — *смерть смерти*. В силу вечной необходимости, в силу закона изменения души переселяются, проходят «путь книзу», воплощаются и затем оставляют тела, в которых они томились, чтобы возвратиться к своему горнему источнику [1]. Такое представление напоминает пифагорейское и, несомненно, однородно с ним по происхождению. Умирая, человек переходит от худшего к лучшему, особенно тот, кто умер за отечество (fr. 63, 64). Всех ждет за гробом справедливое воздаяние (fr. 65) [2].

По-видимому, Гераклит признает лествицу духов между верховным Божеством и человеческими душами; так, есть демоны-хранители не только живых, но и усопших [3], и боги пекутся о людях, возвещая им сокровенную истину (fr. 10, 11). Вера в оракулы объясняется из признания коренного субстанциального единения человеческой души с божеством [4]: в силу такого нераздельного сообщения человеческой души с божественным разумом человеческая душа может познавать божественное предопределение, когда она особенно чиста от чувственных аффектов; избранная душа становится как бы органом божества и в исступлении, вне себя, вещает его волю (fr. 10), «не открывая и не скрывая, но *указывая* истину» (fr. 11).

---

[1] *Plot.* Enn. IV 8, 1: ὁ μὲν Ἡρ. ἀμοιβάς τε ἀγαγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπών, καὶ «μεταβάλλον ἀναπαύεται» καὶ «κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄγχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν» [56*] Остальные свидетельства у Целлера, 648.

[2] По Гераклиту, души *обоняют* (ὀσμῶνται) в аду (fr. 25 Mull., 38 Bywater). Я объясняю себе такое утверждение общерелигиозными представлениями о пище душ и богов, о жертвенном «курении приятном»; кроме того, в силу своего сродства с астральными телами души, подобно им, по необходимости питаются испарениями.

[3] Fr. 54 (61 Bywater): ἔντα δὲ ἐόντι (ἐόντας, по Бернайсу) ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. Что речь идет о демонах, явствует из сравнения с *Hes.* Op. et d. 121—122 (см. выше [57*]).

[4] *Chalcid.* In Plat. Tim. 249 (234 Mull.): «Heraclitus consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana, *propter inseparabilem comitatum consciam* decreti rationabilis factam, quiescentibus animis, ope sensuum futura denuntiare» [58*]

5. Результаты философии Гераклита

Нам нет нужды настаивать более подробно на мистической стороне философии Гераклита; она есть всецело мистическое учение, и Гераклит может быть назван эллинским Якобом Бёме — мистик, с которым он имеет столько общего. Греческие мистерии и философия Гераклита взаимно объясняют друг друга: единство Гадеса и Диониса, жизни и смерти, составляет их общее положительное содержание. Мы не хотим приурочить Гераклита к какому-либо одному определенному мистическому культу: со своим учением об абсолютном процессе жизни он является нам философским истолкователем эллинской мистической идеи вообще. Но если пифагорейская мистика преимущественно вдохновлялась дельфийским богом, то бог Гераклита имеет более стихийный, оргиастический характер, более приближается к восточно-вакхическому типу, к типу Кабиров и Гефеста. Впрочем, и Аполлон, ревностно чтимый в Эфесе, оказал свое влияние на Гераклита, как бог *гармонии* и *лука* и вместе как бог скрытого разума вещей.

Несмотря на грубую космографию, физика Гераклита и его психология имели несомненное влияние, следы которого можно видеть и у пифагорейцев; всю жизнь, всякое развитие и одушевление вещей они сводили к деятельности божественного огня: он один объясняет должным образом вечный круговорот явлений. Но пифагорейцы никогда не возвысились до понятия абсолютного генезиса, которое в стихийной силе развил Гераклит.

Его вечная заслуга состоит в том, что он первый постиг процесс в абсолютном, постиг абсолютное, как жизнь, а также и в том, что он первый обрел Слово в абсолютном. Правда, что Гераклит не отделял абсолютного от субстанции физической природы; его философия есть все еще философия *божественного тела,* которое он признавал вездеприсущим. Поэтому и абсолютная «жизнь» Гераклита есть лишь обоготворенное, всепожирающее пламя генезиса, а воскресение и загробная жизнь — непрестанное душепереселение.

Но, несмотря на всю материальность языческого представления о Логосе, самое сознание его всеобщности заключает в себе идею высшего порядка, которая долженствовала впоследствии разложить все язычество. Со временем Логос явился сверхприродным, нематериальным началом. Позднейшая метафизика примирила элейское

учение о чистом и неизменном, едином, вечном бытии с учением о живом, вечно рождающемся Логосе; она признала единое сверхразумное и сверхсущественное бытие как источник Логоса, вечно рождающегося от него в живом процессе. Таким образом, Логос был отделен от материи, отличен от природы, от естественных законов и процессов: он стал сверхприродным началом. Природа же перестала быть непосредственно божественным телом; напротив того, ее материя явилась сперва чем-то абсолютно противоположным Божеству, и только христианство в идее реального вселенского богочеловечества или церкви примирило материю и природу с Божеством. Глубокое и плодотворное учение Гераклита не могло не найти многочисленных последователей. По свидетельству Платона[1], который сам был учеником одного из них, Кратила, школа Гераклита была значительно распространена в Ионии еще в IV в., мало-помалу переходя в софистику в своем отвлеченном развитии.

Признание процесса в абсолютном — совершенно необходимо, ибо без него нет примирения между абсолютным и явлением, между безусловным и относительным; без такого реального процесса нет посредства между божеством и миром. Первая философия, признавшая такой процесс, признала и Логос, который по существу есть посредник. Но зато, кроме процесса, генезиса, Гераклит ничего не признавал, утверждая его исключительно, отвлеченно: процесс сам себе причина, сам себе материя, сам себе закон и слово. Нет ничего, кроме этого вечно горящего пламени, ни над ним, ни под ним. Такой процесс есть роковой и, в сущности, вовсе не разумный, ничем не объяснимый. Логос Гераклита не есть еще свободный личный разум: это закон, объективное изречение (γνώμη), это загадочное слово и сказанное и несказанное, сокровенное в тайне; кто держит его в себе или кто изрек его, кто положил закон? В фрагментах Гераклита нет не только развитого учения о Логосе, но даже твердо установленной терминологии для его обозначения. Логос Гераклита является нам всего более темным, пророческим предчувствием истины.

Далее, исходя из учения о вечном изменении, генезисе, философ не задавался вопросом о том, каким образом существует хотя бы относительная устойчивость, каким образом в вечном круговороте вещества пребывают неиз-

[1] *Plat.* Theaet. 179de.

менными индивидуальные или хотя бы родовые формы вещей. Каким образом самый огонь может быть истинно *сущим,* будучи вечно становящимся, изменяющимся? Может ли быть какая-либо субстанция, или сущность, если нет ничего неизменного? Если все есть *генезис,* то ничего сущего нет и бытие упраздняется вовсе (τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον)[1],—что привело последователей Гераклита к полнейшему скептицизму. Так, например, Кратил основательно замечал, что не только дважды, но даже и однажды невозможно войти в один и тот же поток. Ибо если изменение, движение абсолютно, то нет ничего, что было бы «одним и тем же»: если ничто не пребывает, то все непрестанно становится другим, а вместе с тем никакого пребывающего субстрата для изменения быть не может. Посему никакое истинное познание невозможно и ничего нельзя утверждать ни о чем: нет ничего, что могло бы *подлежать* утверждению, нет ничего, что могло бы о чем-либо *утверждаться,* ибо все изменяется и течет, ничто не может быть фиксировано. По словам Аристотеля, Кратил в выражение своего крайнего скептицизма уже не говорил, а только двигал пальцем, знаменуя вечное движение[2]. Все это сводится Аристотелем к отрицанию закона тождества ($A = A$), к признанию его невозможности: противоречие было признано абсолютным. Этот результат, из которого возникла софистика Протагора, побудил бывшего ученика Кратила, Платона, отделить метафизическое от физического: если все чувственное течет и не пребывает, не допускает о себе познания, то всеобщее, пребывающее, абсолютное не есть что-либо физическое, не есть какая-либо стихия, но идеал. Эмпирическая действительность, даже в том случае, когда она язычески обоготворяется нами и признается абсолютной, обосновывает в себе лишь свое распадение, свою внутреннюю ложь и противоречие. Поэтому она сама из себя необъяснима, призрачна и обманчива и предполагает для своего обоснования и объяснения идеальное, метафизическое начало. Сама по себе в своем отвлечении она есть ложь и в себе не стоит.

---

[1] *Plat.* Theaet. 157b.

[2] *Arist.* Met. IV 5, 1010a 10: ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημνέων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστι ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾠετο οὐδ' ἅπαξ.

Сам Гераклит, признав недостоверность чувственного познания и направив мысль на созерцание всеобщего, универсального, должен был прийти к сознанию того, что истинная мудрость отрешена от всех вещей (fr. 18: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον[59*])[1].

---

[1] Когда эта глава была уже написана и готовилась поступить в печать, я узнал о существовании целого ряда сочинений Пфлейдерера, в которых этот писатель стремится доказать происхождение философии Гераклита из мистерий. Но, судя по рецензии Дильса («Jahresbericht» в Arch. z. Gesch. d. Philos. 105), его попытки, к сожалению, нельзя назвать удачными. Я ничего не говорю также о неудачной попытке сближения Гераклитовой философии с религиозным миросозерцанием персов (*Gladisch*. Religion u. Philos. 1852, c. 139) или египтян (*Teichmüller* и *Tannery*. Hist. de la science hellène, c. 175); несостоятельность таких мнений становится вполне очевидной при ближайшем знакомстве с религией и мистицизмом греков, равно как и с учением Гераклита.

ГЛАВА V

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА [1]

1. Философия абсолютной субстанции

Основатель элейской школы *Ксенофан* родился в Колофоне, ионийском городе Малой Азии. С 25 лет, изгнанный из родины, он вел бродячую жизнь рапсода, скитаясь по Греции около семидесяти лет, как сам он о себе свидетельствует [2]. Достигнув преклонного возраста (по некоторым источникам, он жил долее ста лет), Ксенофан проводил последние годы своей жизни в греческих городах Италии, преимущественно в Элее, основание которой он воспел в 2000 гекзаметров [3].

Достоверно известно, что бóльшая часть деятельности этого рапсода обнимает собою вторую половину VI в., а смерть его случилась, вероятно, в начале следующего столетия. Последователь его — *Парменид* — процветал в начале V в., а *Зенон*, ученик Парменида, и *Мелисс*, младший представитель элейской школы, достигают зрелых лет (ἀκμή — около 40 лет) к половине этого века.

Таким образом, элейская школа существует около столетия — период, по истечении которого она вырождается в софистику. Она оказала мощное влияние на всю последующую философию, начиная от материалистического атомизма, который развился непосредственно из ее начал, и кончая идеалистическими учениями мегарской школы и самого Платона.

Как мы уже видели, философское начало этой школы, понятие абсолютного, как единого истинно сущего, неиз-

---

[1] Главнейшие источники: fr. I 84—130, 259—270, 271—309 *Mull.* Трактат неизвестного перипатетика «De Melisso, Xenophane et Gorgia», ложно приписываемый Аристотелю, является добавочным источником, важным для характеристики элейской школы вообще (ср. критическое исследование Целлера I 463—486), причем показания этого источника проверяются другими свидетельствами Аристотеля, Платона и Симпликия. Последний «в силу личного знакомства с произведениями элеатов и осмотрительного употребления более древних источников занимает главное место среди позднейших писателей» (*Zeller* I 464).

[2] Fr. 24.

[3] *Cens.* Di nat. XV 3; *Diog. L.* IX 18—20 и *Arist.* Rhet. II 23, 1400b 5.

менного, заключалось в первоначальной ионийской идее, точно так же как и противоположные понятия Гераклита и пифагорейцев. Впервые выраженное Ксенофаном в неопределенной теологической форме, оно было метафизически развито Парменидом, и с тех пор не возникало ни одного философского учения, на котором не отразилось бы так или иначе влияние элейцев.

Учение Гераклита есть философия абсолютного *процесса,* вечного *генезиса,* изменения; учение элейцев есть философия абсолютной *субстанции,* вечного, неизменного бытия.

Абсолютное истинно сущее *вечно, неизменно, неподвижно, едино.* Оно не может *происходить* от чего-либо иного, будучи безусловным: безусловно сущее не может ни возникнуть из небытия, ни обратиться в несуществующее. Абсолютное *неизменно,* ибо, если бы оно изменилось, в нем возникало бы нечто новое, уничтожалось бы нечто старое — оно не было бы, безусловно, вечно истинным бытием. Оно *неподвижно,* ибо движение есть вид изменения. Движение — относительно: оно предполагает нечто внешнее движущемуся, пространство и время. Абсолютное не имеет ничего вне себя; истинно сущее (τὸ ὄν), полнота бытия (τὸ πλέον), не имеет вне себя другого истинно сущего: *оно едино.*

Истинно сущее абсолютное одно обладает подлинной действительностью. Все остальные преходящие вещи, которые движутся, изменяются, возникают и уничтожаются во всем своем беспредельном множестве, не обладают истинным, действительным бытием: они суть небытие, т. е. ложное бытие, которое поистине не существует. Предмет познания есть Истина; истинно познается только то, что истинно есть. Остальное не может быть познано, вообще быть предметом знания. Ложное, *являющееся* бытие чувственных вещей есть лишь предмет обманчивого мнения.

Таково вкратце содержание элейской метафизики. Отрицать явления, природу, не приходило в голову никогда ни одному здравомыслящему человеку, а тем более элейцам, философия которых есть умозрение «о природе». Другое дело — судить об истинности феноменального мира, признавать ложной, ненастоящей — эмпирическую действительность вещей, что составляет неотъемлемое свойство всякого философского идеализма, всякой глубокой философии вообще. И это различие между истинно сущим абсолютным и ложным феноменальным бытием было впервые в Европе установлено элейцами, хотя и в весьма от-

влеченной форме. Эта отвлеченность, столь естественная и необходимая в первоначальном открытии, способствовала наиболее ясному и отчетливому развитию понятия неизменного, подлинно сущего бытия; но вместе с тем она же помешала дальнейшему развитию элейской школы, когда диалектика философской мысли разложила первоначальную абстракцию, выяснила все ее противоречие с живым сознанием. Рассмотрим же историческое развитие этой школы.

2. Ксенофан

Если первым положением Фалеса, родоначальника ионийской философии, было то, что вселенная полна демонов и богов,—верование, разделяемое и Гераклитом, и Пифагором, то учение Ксенофана заключалось главным образом в полемике против антропоморфного политеизма. Эта черта придает всей его жизни характер тревожного брожения [1]. Скитающийся рапсод, он не поет старые песни про кентавров, про битвы богов, про подвиги исполинов; он «избрал себе новую дорогу», почитая богов разумною речью, воспоминая недавнее прошлое, беседуя о добродетели [2]. Он жестоко нападает на Гомера и Гесиода, которые приписывают богам все, что есть постыдного и предосудительного у людей: воровство, блуд, обман и другие преступления [3]. Он спрашивает, с какого права богам приписывается образ человеческий? Всякий народ создаст себе богов по своему подобию: рыжие, голубоглазые у фракийцев, они черны, курносы у эфиопов; если бы быки или лошади умели ваять и писать, и они изобразили бы богов подобными себе, дали бы им то тело, которым они обладают [4].

Противоречия мифологии невыносимы для пробудившейся мысли; идея божества является несовместимою с представлениями отдельных богов, во множестве которых мысль разглядывает единство божественного. Это единое божественное не может ни возникать, ни уничто-

---

[1] *Tim. Phlias* ap. *Sext. Emp.* Pyrr. hyp. I 33 (v. 33 Mull.):
δολίῃ δ'ὁδῷ ἀξαπατήθην
πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐών, ἄδολος καὶ ἄμοιρος ἁπάσης
σκεπτοσύνης...[1*]

[2] Fr. 21, 17, 18; *Diog. L.* IX 20.

[3] Fr. 7. *Tim. Phlias.* V. 29 Mull.: Ξενοφάνης, ὑπάτυφος Ὁμηραπάτης ἐπικόπτης [2*]

[4] Fr. 5, 6 и *Clem. Alex.* Strom. VII 711 B.

жаться во времени, ни подчиняться чему-либо [1]. «Один бог — всевышний меж людей и богов: ни телом, ни мыслью не подобен он смертным». «Смертные мнят, что боги рождены подобно им, имеют чувство, голос и строение, подобное ихнему» [2]. Но признать, что боги рождаются, есть такое же нечестие, как признать, что они умирают: в обоих случаях оказывается, что есть время, когда богов не существует, т. е. что бытие их не истинно, не безусловно [3]. Все происходящее преходяще; божественное, которое истинно, пребывает единым, вечно неизменным и неподвижным [4]. Поэтому Ксенофан восставал и против мистерий как величайшего безумия: если Левкотея — богиня, нечего по ней плакать, нечего хоронить ее; если она смертная, нечего приносить ей жертвы [5]. В этом изречении полемика Ксенофана бьет в самую сущность национального культа. Всевышний един, ибо иначе он не может быть выше всех [6].

Согласно довольно достоверному преданию, Ксенофан был учеником Анаксимандра, а следовательно, от него мог заимствовать основное положение о единстве и вечности абсолютной субстанции, пребывающей неизменною во всех своих преходящих явлениях. Вместе с тем Ксенофан значительно усилил это положение и признал, что в преходящем потоке явлений нет ничего существенного, истинно сущего, божественного. По учению милетских физиков, субстанция переходит к определенному от неопределенного и, наоборот, возвращается от определенного к неопределенному. По Ксенофану, истинная субстанция вполне отлична от мира явлений и не может, очевидно,

---

[1] *Ps.-Plut.* Plac. Philos. (Dox. 584, 14): ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης. οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν, ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα [3*].— Место, говорящее, по-видимому, и «за» и «против» политеизма.

[2] Fr. 1 и 5.

[3] *Arist.* Rhet. II 23, 1399b 6.

[4] Fr. 4; *Arist.* Met. I 5, 986b 17, про элейцев вообще: (τὸ ἓν) ἀκίνητον εἶναί φασι; *Diog. L.* IX 19: Ξ... πρῶτος ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἔστι.

[5] *Arist.* Rhet. II 23, 1400b 5: Ξεν. Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέα καὶ θρηνῶσι, ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον μὴ θύειν [4*]. Po drugomu predaniją, oęewidno rodiwlemusq iz priwedennogo anekdota, Ksenofan dal tot ve sowet egiptqnam otnositelxno Ozirisa (Plut. ap. Mullach I 108), финикийцам — относительно Адониса (*Athenaeus* IV 174).

[6] ⟨*Ps.-*⟩*Arist.* De Melisso, c. 3, 977a 23: εἰ δ' ἔστι ὁ θεὸς πάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων [5*].

переходить в него, будучи абсолютно неизменной и неподвижной. Она не источник генезиса, не материя, не хаос, но божество, единое истинно сущее. Созерцая великое целое природы (τὸν ὅλον οὐρανόν), Ксенофан проникся сознанием его единства: куда ни обращает он свой ум, все разрешается воедино; все вечное мировое целое, взятое отовсюду, разрешается в одну однородную природу [1]. Она одна пребывает, и в ней полнота всего. *Все едино, единое же есть бог* [2].

Ксенофан основал свое учение о единстве *сущего,* созерцал видимое целое природы, окруженное всеобъемлющим небом. Поэтому и самое абсолютное сущее, которое он все еще не мог отделить от физической природы, представляется ему вселенской сферой, шаром [3]. Чрезвычайно важно и поучительно было бы знать, как мыслил Ксенофан отношение этой божественной сферы к видимому миру: видимые различия вещей, очевидно, являются несущественными по отношению к ней, она всюду однородна в силу внутреннего единства своей природы. Но так как понятие этой сферы почерпнуто из созерцания видимого неба, так как все боги суть духовно-чувственные демоны, обоготворенные силы природы, то и бог Ксенофана, его абсолютное сущее, обладает всецело полнотою чувственности. «Бог весь видит, весь слышит, весь мыслит и без напряжения мысли управляет всем» [4]. Бог есть единство всех вещей; в Нем и Им все едино, Он один существен, и, кроме Него, нет истинных богов. И тем не менее эллинский дух взял свое: отрицая антропоморфизм отдельных

---

[1] *Tim. Phlias.* V. 35—37 Mull.:

ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο πᾶν δ' ἐὸν αἰεί
πάντη ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσταθ' ὁμοίαν.

Ср. также fr. 2 и *Plut.* Strom. 4 (Dox. 580, 8).

[2] *Plat.* Soph. 242d: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεκτικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον (по-видимому, Платон разумеет орфиков). ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις [6*] *Arist.* Met. I 5, 986b 10: εἰσὶ δέ τινες οἱ περὶ τοῦ παντός ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο и пр. ... ἀκίνητον εἶναί φασι [7*].

[3] Относящиеся свидетельства доксографов см. у Zeller'a (I 492) и Diels'a (Dox. 140).

[4] Fr. 2 и 3; ср.: De Melisso, c. 3: ἕνα δ' ὄντα, ὅμοιον εἶναι, πάντῃ ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ [8*]. *Tim. Phlias.* V. 30—31 Mull.:

Ξ. ἄλλον ἀπάνθρωπον θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁ πάντῃ
ἀσκηθῆ, νόον αὐτόν, ἀΐδιον ἠδὲ νόημα [9*].

народных богов, Ксенофан перенес его в сферу абсолютного сущего, наделенную им полнотою чувств.

В истории греческой философии идея такого божественного сферического тела имеет, как мы увидим, первостепенное значение. У Ксенофана она до крайности неопределенна и, как нам кажется, конкретная интуиция играет в ней главную роль. Небо всего сильнее поражает ум Ксенофана в своей бесконечной, таинственной глубине; вне неба нет ничего; оно не может дышать чем-либо внешним, как думают пифагорейцы; оно бесконечно и неподвижно [1]. Но вместе оно и сферично, откуда возникло ошибочное мнение, что Ксенофан признавал ограниченность мира [2].

Физика Ксенофана едва ли не самая грубая изо всех дошедших до нас, хотя мы и узнаем в ней некоторое влияние Анаксимандра. Материальный мир признается беспредельным вниз — как земля, вверх — как воздух [3]. Земля постепенно сгущается из жидкого и тинообразного состояния, чтобы затем снова разрешаться в воду [4]. Все возникает таким путем: самые светила небесные суть лишь горящие испарения земли, ежедневно зажигающиеся, как уголья, на востоке, угасающие при закате или во время затмений. Отсюда Ксенофан допускает возможность нескольких солнц и лун в различных полосах земли [5].

Таким образом, материя, материальный мир подлежит изменению; все возникшее уничтожается и возникает вновь; но тем самым полагается граница между неизменным пребывающим божественным бытием и миром преходящего явления. Такую границу положил Ксенофан между элейской философией и предшествовавшей ионийской физикой. Впрочем, отношение феноменального мира к Богу еще совершенно не выяснено. По свидетельству Аристотеля, Ксенофан не выяснил, есть ли его «единое» метафизическое и постольку определенное начало чистого бытия, каким оно явилось впоследствии Парменида; или

---

[1] Fr. 12 и 4. *Diog. L.* IX 19 (см. выше, с. 205, прим. 1).

[2] Заблуждение, разделяемое самим Теофрастом (Dox. 108, 113, 140). Ср.: *Sympl.* In Arist. Phys. 5 (Dox. 480, где слова самого Теофраста напечатаны курсивом). Симплиций прибавляет: Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ὡς ἄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγοντος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ Περὶ θεῶν ἀπομνημονεύει. Ἀλέξανδρος δὲ ὡς πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές[10a].

[3] *Arist.* De coelo II 13 и fr. 12. Ср.: *Zeller* 494, 5 и *Tannery* 134.

[4] *Hyppol.* I 14; *Zeller* I 498.

[5] *Ps.-Plut.* Plac. philos. II 24, 7.

же оно есть материальное и постольку беспредельное начало, каковым оно явилось впоследствии *Мелиссу*. Ничего не различая, не касаясь природы этих начал, рапсод устремил свой взор на всю вселенную, «на все небо» и, впервые признав все единым, сказал, что единое есть Бог [1].

Отрицал ли Ксенофан безусловно бытие народных богов или же, подобно Пармениду и индусам, приписывал им лишь относительную действительность, равную феноменальной действительности,—сказать трудно [2]. Учение Ксенофана носит, несомненно, пантеистический характер, с которым легко может мириться политеизм; но его полемика против антропоморфизма и национализма богов, против мантики [3] и мистических культов, равно как и монотеистические выражения, очевидно враждебна политеизму.

«Никто никогда и не знал и не будет знать ничего вполне достоверного о богах или о том, что́ я говорю относительно всех вещей; и если бы даже кому-нибудь случилось сказать самое истинное, он также сам бы того не *знал,* ибо над всем господствует *мнение*» (fr. 14).

«Боги не открыли все смертным от начала; но люди ищут сами и со временем находят лучшее» (fr. 16).

Таким образом, живое чувство единого божественного, сознание абсолютного как вселенского породило в Ксенофане справедливое сознание ограниченности и неполноты человеческих знаний.

---

[1] *Arist.* Met. I 5, 986b 18: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην[11*]. διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρον φησὶν εἶναι αὐτό. Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Dield заподозрил подлинность этого места (ἑνίζειν и διασαφηνίζειν не употребляются Аристотелем нигде); тем не менее оно кажется мне чрезвычайно важным и верным в историческом отношении, если даже Ксенофан и следует учению о беспредельности мира: ибо такое учение, в сущности, противоречит признанию сферичности мира (conglobata figura[12*] у *Cic.* Acad. II 37, 118).

[2] Этот вопрос недавно поднял Freudenthal (⟨в⟩ Ueber die Theologie des Xenophanes. 1886 и в Arch. f. Gesch. d. Philos. I B. 3 H. 322).

[3] *Cic.* De divin. I 3, 5, хотя—«Xenophanes, unus qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit»[13*]

3. Парменид

Понятие истинно сущего и его отношения к эмпирической действительности было развито великим Парменидом, мыслителем, оказавшим сильное и глубокое влияние на развитие всей греческой философии. Ученик Ксенофана, он не остался при его неопределенном монизме; посвященный в учения Пифагора, он попытался соединить пифагорейский дуализм с чистым монизмом *истинно сущего*. Поэтому его философия, изложенная им в его поэме «О природе» — обычное заглавие всех древних философем, — распадается на две части: первая часть — об *истинно сущем*, вторая — о мнимом, эмпирическом существовании.

Подобно древним мудрецам индусов, Парменид описывает истинное знание как божественное созерцание; ретивые кони влекут его колесницу по божественному пути, солнечные нимфы Гелиады, поднимая свои покрывала, ведут его *к свету, оставив обители ночи*, и оси колесницы его раскаляются от быстроты движения. Он достигает врат ночи и света, ключи которых стережет вечная правда; небесные девы испрашивают ее о пропуске, чтоб она вынула железный засов из дверей, и, раскрыв их настежь, они вводят колесницу в жилище богини.

Богиня меня приняла благосклонно и, взяв мою десную руку,
Так обратилась ко мне и речь мне такую держала:
Юноша! ты, сочетавший себя небесным возницам
И славным коням, влекущим тебя, ты, достигший до нашего дома,
Радуйся ныне: не злая судьба сей путь тебе указала
(Ибо далек этот путь от путей остальных человеков).
Фемида тебя привела. Ныне все тебе должно уведать:
И правду, она же легко убеждает верное сердце,
И мнение смертных людей, в котором нет истинной веры,
Но и его совершенно познай, т. е. мненье как ложное мненье
(ὡς τὰ δοκοῦντα)
Должно тебе вполне испытать, исследуя все всесторонне[1].

Есть два пути познания: один путь истины, путь правой веры, путь божественного знания — что есть то́, что есть, и нет того, чего нет; другой путь лжи, мнимого знания, путь обманчивого мнения смертных — что есть то́, чего нет. Есть только истинно сущее, то, что есть; то, чего нет, небытие, — не есть и не может быть. Ложного бытия нет вовсе; оно потому и ложно, что его нет: оно не мыслимо, не познаваемо истинным образом и не может быть

[1] V. 1—32 Mull. (*Sext. Emp.* Adv. math. VII 111).

высказано нами; ибо если мы мыслим что-либо и высказываем что-либо, то мыслим и высказываем как нечто сущее, как то, что есть. Истинно мыслимое, познаваемое, есть вместе с тем истинно сущее; то, чего нет, не может быть никаким образом, а потому не может быть ни в знании, ни в слове человека. Предмет знания — только истина; она связана со знанием неразрывно: быть мыслимым и быть — одно и то же, ибо, кроме истинно сущего, подлинного бытия, ничто не мыслимо, не познаваемо, не произносимо, *не есть* никаким образом. Кроме истинного бытия — все есть лишь ложная видимость, все лишь кажется только [1].

В сфере этой ложной двусмысленной видимости блуждают двоедушные смертные: беспомощность, нужда направляют их сбивчивый ум; слепые и глухие, безумное и недоумевающее племя, они смешивают то, что есть, с тем, чего нет, считают бытие и небытие тождественными или различают между ними (полагая небытие наряду с бытием, когда его нет вовсе); их путь вечно обращается назад (παλίντροπος) [2].

Должно отвлечь свою мысль от пути заблуждения, чтобы нас не толкала привычка торной дорогой блуждать языком, слепыми очами, заглохнувшим слухом. Должно направить свой ум на свидетельство самой истины, отвлекшись от обманчивого свидетельства чувств. Истина же свидетельствует об одном чистом бытии, в котором нет никакого небытия, и перечисляет его *признаки* (σήματα, v. 58), или предикаты [3].

Истинно сущее есть вечное, не происходящее, не уничтожающееся (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον, v. 59), целокуп-

---

[1] V. 35—40 (*Procl.* In Tim. 105). V. 52—53 (*Plat.* Soph. 237a). Ср.: *Arist.* De coelo III 1, 298b 21.

[2] V. 43—51 (*Sympl.* In Arist. Phys. 19a):

χρὴ δε λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα·
πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα·
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἣ δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοί· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δε φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι
κέλευθος [14*].

В словах, напечатанных разрядкой, Шустер, Швеглер (93, 8) и Дильс (Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen в Philos. Aufsätze, E. Zeller gewidmet, p. 255) видят полемику против Гераклита. См., впрочем, серьезные возражения Целлера (I 671, 1).

[3] V. 52—58. *Sympl.* In Arist. Phys.

ное, однородное, неподвижное, неизменное, совершенное. Нет времени, когда бы его не было или не будет, ибо оно *теперь есть* всецело *вместе* — в неразрывном связном единстве [1]. Где найти его происхождение, или источник, откуда и как могло бы оно возрасти, из небытия или бытия? Но из небытия оно не может возникнуть — «небытие немыслимо и невыразимо вовсе», небытия нет никогда; и что могло бы *прежде* или *после* возбудить его к началу? Бытие не имеет природы или происхождения, причины или начала, оно должно быть или всегда и совсем, или никогда, никак [2]. Далее, сущее не может, очевидно, происходить и от бытия, от истинно сущего: истинно сущее, как таковое, равно самому себе и не отличается от себя. Вечная Правда не дает ему ни возникать, ни уничтожаться, удерживая его «нетесными путами», — такова логическая необходимость [3]. «Бытие есть без начала и конца, без *прежде* и *после:* если оно *было* или *будет,* оно не *есть* вполне; если оно *есть* всецело — оно не имеет времени, ни прошедшего, ни будущего» [4].

Сущее не разделено на части, но все равно себе самому: не будучи нигде ни больше, ни меньше, оно всецело полно бытия и простирается как непрерывное «однородное» целое, ибо *сущее нераздельно примыкает к сущему* и ничем от сущего не отличается, так что *все одно* [5]. Безначальное и безвременное (ἄναρχον ἄπαυστον), оно неизменно и неподвижно; ибо генезис и разрушение отступили далеко от него, устраненные вечною Правдой. Сущее есть абсолютная полнота: вне его нет ничего, и потому оно совершенно неподвижно. Движение предполагает пу-

---

[1] V. 60—62, *Sympl.* In Arist. Phys. 31a:

οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἀδ' ἀτέλεστον·
οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἓν ξυνεχές[15*].

[2] V. 62—67: οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐκί.

[3] V. 68—71: τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι, οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη,
χαλάσασα πέδῃσιν ἀλλ' ἔχει.

[4] V. 75—76:
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἴ γε γένοιτ' οὐκ ἔστ', οὐδ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

[5] V. 78—82:
οὐδέ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,
οὐδέ τί τη μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος·
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει·
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν[16*]

стоту — пустота же есть небытие, которого нет [1]. Ограниченное собою, скованное своим собственным пределом, сущее пребывает тождественное в тождественном, непоколебимо утверждаясь само собою, «ибо сильная необходимость содержит бытие в связях предела и сжимает его со всех сторон» [2].

Поэтому оно не беспредельно; беспредельно то, что всегда имеет нечто вне себя, как мы это уже видели при изложении пифагорейского учения; полнота, совершенное, не имеет ничего вне себя и потому имеет в себе самой свой предел. Сущее — совершенно и довлеет себе. Ибо иначе оно бы не было полнотою, не было бы целым, а следовательно, и истинно сущим; оно нуждалось бы во всем, будучи ничем: в этом и заключается та «сильная необходимость», о которой говорит Парменид [3].

В таком определении — и достоинство, и недостаток философии Парменида: с одной стороны, понятие внутреннего предела как условия совершенства и полноты, конкретной определенности абсолютного есть глубокая, умозрительная идея; с другой стороны, такой предел является не свободным самоопределением сущего, но роковою границею, сковывающею его в цепях необходимости,— неизбежный результат слишком абстрактного понятия об истинно сущем: оно ограничивается самой своею отвлеченностью. Парменид не признавал никакого процесса в абсолютном, отрицая его метафизическую возможность.

Роковая граница, имманентная Сущему Парменида, есть граница всего язычества, источник языческой теогонии. Здесь находится та точка, где чисто метафизические определения получают мифологический характер. Роковая граница, как теогоническая потенция, олицетворяется во образе богини (ἡ δαίμων): то Необходимость, совокупляющая, одержащая сущее. Парменид зовет ее Мойрой, Фемидой, Дике [4], другие — Адрастеей и пр.

---

[1] *Arist.* De gen et cor. I 8, 325a, Met. I 984, 31, Phys. 2, 184b 16, 185a 9.

[2] V. 82—87:

οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τε καὶ ἀμφὶς ἑέργει.

[3] V. 88—89:

οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι.
ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές, ἐὸν δέ κε παντὸς ἐδεῖτο.

[4] V. 97, 128, 14, 28; все эти различные образы являются олицетворениями одной и той же богини (ἡ δαίμων).

Самое сущее, поскольку оно представляется со всех сторон ограниченным, определенным, является у Парменида подобным шару — закругленной и законченной в себе вселенской сферой, представление о которой Парменид нашел у своего учителя[1]. Не забудем, что метафизическое все еще не вполне отделялось от физического и, несмотря на всю строгость и силу диалектических определений Парменида, он представлял себе свое Сущее как единое истинное в самых вещах, в самом мире, объятом сферой небес[2].

Отвлеченное понятие истинно сущего повлекло и к другому важному результату, к непосредственному отождествлению мыслимого и сущего: кроме бытия, нет ничего, а мысль сознается сущей, чистая мысль свободна от чувственных внешних аффектов и впечатлений и равна чистому бытию. Истина, предмет чистой мысли, и самая эта мысль взаимно покрывают друг друга.

> Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит:
> Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем.
> Иного, кроме бытия, и нет, и не будет...[3]

А так как сущее в силу отвлеченного понятия о нем «все однородно», «подобно себе самому», то оно все есть мысль, все мыслит, как определил уже Ксенофан. Но сущее не только совершенная, чистая мысль: оно имеет телесность и совершенную неделимую телесность, как полноту бытия, почему оно и изображается в виде совершенной сферы. Впрочем, это телесность чисто умопостигаемая и сверхчувственная, духовная, если уместно здесь такое выражение.

Целлер прав, указывая на то, что сущее Парменида есть сущность, субстанция чувственных вещей, и постольку оно телесно[4]. Но он упускает из виду, что относительно этой телесности отрицаются последовательно все возможные эмпирические ограничения: она абсолютна, неделима, непроницаема, недвижима, неизменна. Она находится не только вне времени, но и вне пространства,

---

[1] V. 103, πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον и пр. Таков и бог Ксенофана (ἶσον ἀπάντῃ[17*], см. выше, с. 260). Ср. Теофраста, Ипполита, Евсевия (Dox. 169—170, 564).

[2] См. ниже, с. 269—270.

[3] V. 94—97.

[4] *Zeller* I 517, 152. *Arist.* Met. IV 5, 1010a 1: ...περὶ μὲν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μίνον[18*]. De coelo III 1, 298b 21.

не имея вне себя ничего[1]. Это вселенское тело *вездеприсуще:* оно пребывает «все вместе» в едином вечно-настоящем моменте (νῦν ὁμοῦ πᾶν) и в каждой точке, будучи совершенно нераздельно и во всем равно себе. Мы должны «постигать умом отсутствующее как присутствующее», не разделяя сущее от сущего как бы на отрезанные куски (ἀποτμήξει), то рассеивающиеся по всему миру, то вновь составляемые и соединяемые.

Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит:
Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем.
Иного, кроме бытия, и нет, и не будет. Судьба положила
Одному и недвижному быть — тому, чему имя есть «Все».
Это «Все» люди истиной чтут, но мнят то в рожденьи, то в смерти,
То в небытии, то в бытии, в движении с места на место,
То в измененьи цветов своих ярко блистающих красок.
А так как конечный предел бытия совершенно закончен —
Оно по объему подобно вполне закругленному шару,
Коего центр от окружности всюду равно отстоит и коего части
Всюду равны — не больше, не меньше друг друга.
Нету в бытии пустоты, небытия, откуда бы шло неравенство,
И сущего нет в нем такого, чтоб больше иль менее было
Сущего здесь или там. Но все нерушимо и цело,
Равно отовсюду покоится, все целокупно в пределах.
Здесь я кончаю тебе достоверное слово и думу.
Об истине: смертное *мнение* отселе познай,
Прикрасам обманчивым речи моей твоим слухом внимая
(V. 94—112)[2].

---

[1] *Plat.* Theaet. 180e: ...ἀκίνητον τελέθειν ᾧ ντ' ὄνομα εἶναι, καὶ ἄλλα ἴσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διϊσχυρίζονται, ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται[19*]. *Arist.* Met. I 5, ἀκίνητον τὸ πᾶν[20*]; Phys. I 184b 16, 185a 9, 192a 1; De coelo III 1, 298b 17; Met. I 3, 984b 3; De gen. et cor. I 8, 325a 2—23.

[2] V. 94—112:

τωὐτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδεν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος· ἐπεὶ τόγε μοῖρ' ἐπέδησεν
οἷον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐκί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ
οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἐστι, τό κεν παύοι μιν ἱκέσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον.

Поведую ныне устройство вещей, которое кажется правдой,
Чтобы из мнимого знанья людей ничто от тебя не укрылось.
(V. 120—121).

. . . . . .

Теперь ты познаешь эфир, и все знаменья в эфире,
И ясного солнца блистающий свет, и тайное действие солнца
Познаешь, откуда оно, постигнешь дела и природу
Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо
Также уведуешь ты, которое все окружает;
Узнаешь, откуда оно и как оно связано роком
Держать все пределы светил . . . . . .
. . . . . .Ты узнаешь, откуда возникли
Солнце, луна и земля, эфир и небесное млеко,
Горний надзвездный Олимп и жгучая звездная сила (V. 133—143).

Признаки истинного бытия перечислены; всякое отрицание, ограничение от него удалено; оно ограничено лишь самим собою.

От умопостигаемого единства чистого бытия Парменид обращается к множеству чувственного явления.

Каждая отдельная ограниченная вещь есть некоторое ограничение бытия и его полноты: вытесняя, исключая собою другие вещи, она известным образом, с известных сторон отрицает бытие, его неделимую полноту; каждое отдельное ограниченное существование отрицает его во времени, каждая величина — в пространстве. Каждая вещь и существование, как отрицание бытия, заключает в себе *небытие*. Таким образом, весь этот мир слагается из бытия и небытия, которые являются в нем как бы смешанными или же одно наряду с другим, между тем как на самом деле существует только бытие, а небытие есть обман, пустая видимость. Эта видимость, это отрицательное начало преломляет в себе чистый свет всеединого бытия и рождает видимый мир, калейдоскоп явлений, возникающих и уничтожающихся, изменяющихся и движущихся, дробящихся до беспредельности в своей случайности и несущественности. Начала этого мира явлений суть: с одной стороны — эфирный огонь, чистый свет, тонкий и нежный, всюду тождественный себе и отличный от другого, с другой стороны — темная густая тьма, ночь — косное начало [1].

---

[1] V. 116:
τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ
ἤπιον ἐόν, μέγ' ἀραιόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
ἀντία νύκτ' ἀδαῆ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

По словам Аристотеля, Парменид, вынужденный сообразоваться с чувственным множеством явлений, должен был наряду с умопостигаемым единством допустить два новых начала: тепло и холод, «наподобие огня и земли». Одно из этих начал, тепло, полагает он сообразным бытию, другое же, холод, представляет собою сторону небытия[1]. Анаксимандр, пифагорейцы, Гераклит признавали все вещи происшедшими из противоположных начал, причем уже со времен Анаксимандра деятельное, положительное *небесное* начало тепла или огня и пассивное, отрицательное *земное* начало холода или мрака являются основным типом противоположности. В области явлений Парменид допускает подобный же дуализм активного, образующего начала света и пассивного, материального начала мрака[2]; впервые он определяет этот дуализм как основную противоположность бытия и небытия; но он признал истинно сущим только одно из этих начал, «всюду тождественное себе»: *другое из них не следует допускать вовсе, ибо в признании его заключается заблуждение смертных*[3]. Материальное начало, обусловливающее множество, генезис, движение вещей, признается ничтожным и совершенно отрицательным. Элейская школа не сознала еще, что это отрицание, которое она нашла в основе всей вселенной, есть лишь потенция, *мощь* бытия: честь такого открытия принадлежит впервые Платону, раскрывшему эту метафизическую истину в своем «Софисте» и «Парменида». Но сам Платон пришел к ней, лишь развивая далее элейское учение, заставляя говорить самих элейских философов, которые выступают действующими лицами упомянутых диалогов.

Единое вечное сущее, абсолютная полнота, раскрывается в явлении как свет и тепло, как творческое жизнен-

---

[1] Met. I 5, 986b 31—987a 2: τούτων δὲ κατὰ μὲν τό ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. De gen. et cor. I 3, 318b 6.

[2] В этом заключается его великая заслуга. Ср. *Arist.* Met. I 3, 984b 5—о Пармениде и тех, кто, подобно ему, признают две причины — тепло и холод или огонь и землю: χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τούναντίον[21*]. *Theophr.* (Dox. 482 из Alex. M. и *Diog. L.* IX 21): Парм. ...ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀΐδιόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφωτέρων δοξάζων, ἀλλὰ καθ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶ τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν ὡς ὕλην, τὸ δ' ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν[22*]

[3] V. 115—116.

ное начало; в себе самом оно пребывает замкнутое, трансцендентное явлениям. С другой стороны, небытие, чисто отрицательное и несуществующее, *является* как ночь, холод, косная стихия, образующая основу мирового процесса явлений. Эти две стихии, светлая и темная, наполняют собою весь мир; все вещи созданы из их смеси [1]. Чем более света, тепла в данной вещи, тем более в ней бытия, жизни, сознания, откуда все сущее имеет в себе разумность, «ибо полнота есть мысль». Чем более косности, мрака, холода, тем больше слепого заблуждения, безжизненной материи, небытия. Тонкий беспримесный эфир, тождественный себе (ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν), составляющий эссенцию божественной сферы Сущего, его неделимого тела, разлит всюду, проницает все. Но слепые смертные видят его не всюду и не в целости, будучи отягчены чувственностью. Ночь также *кажется* разлитою во всей «сфере» бытия: она-то ложным образом отделяет ⟨их⟩ сущее от сущего во времени и пространстве, в ней ложным образом преломляется единый свет в обманчивой многообразной игре лучей, то возгораясь, то угасая, то изменяя свои цвета.

Подобное познается подобным: каков состав тела человеческого, таков и разум его; преобладает ли светлое начало — мы познаем свет, преобладает ли холод и мрак — мы, как трупы, оставленные жизненным огнем, знаем только мрак и холод. «Ибо то, что мыслит, есть природа тела человеческого, всех и каждого: ибо *полнота* (то, что преобладает в нем) *есть мысль*» [2].

---

[1] V. 122—125.

[2] V. 146—149 ap. *Theophr.* De sensu 3 и 4: Парменид ничего не установил (относительно ощущений), кроме разве того, что, различая между двумя стихиями, он определяет познание, смотря по тому, которая из них преобладает: ибо, смотря по тому, будет ли преобладать тепло или холод,— и разум будет иной; тепло соделает его лучшим и более чистым:

> ὡς γὰρ ἑκάστῳ (φησὶν) ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων,
> τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν τὸ γὰρ αὐτὸ
> ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
> καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Теофраст передает τὸ πλέον как τὸ ὑπερβάλλον[23*]. Ср. *Arist.* Met. 1009b 21: τὸ γὰρ πλέον λέγεται νόημα ὡς γὰρ τοῦ φρονεῖν ἠρτημένου τῆς σωματικῆς κράσεως καὶ ἀεὶ διὰ τὸ πλεονάζον καὶ ἐπικρατοῦν ἐν τῇ σωματικῇ διαθέσει αὐτοῦ γενομένου[24*].

Ближайшим образом физика Парменида напоминает физику пифагорейцев[1], хотя трудно решить, он ли заимствовал ее у них, или Филолай развил ее под влиянием Парменида. По некоторым источникам, именно он[28*] впервые назвал мир космосом и признал землю круглой. Вселенная Парменида есть та же всеединая истинная сфера, удерживаемая необходимостью в цепях предела, но смешанная с тьмою, сгустившаяся мраком. По «истине», онтологически, она совершенно однородна, непроницаема, неделима, неподвижна, полна бытия; по «мнению», она является нам состоящею из различных концентрических сфер, или «венков», наслояющихся вокруг земли,— нечто вроде сфер Анаксимандра. Эти сферы — частью темные, частью светлые и смешанные. Крайняя из них есть темная небесная *твердь*, следующие за нею — наполнены чистого огня, за ними идут «венки», наполненные ночью, затем снова наступает очередь огня[2]. Мы не станем останавливаться здесь на сложном и запутанном вопросе о различных подробностях Парменидовой космологии. По мнению Таннери, Парменид приходил к тому заключению, что свет дня не зависит от солнца, но что дневная атмосфера есть самостоятельный светлый слой[3]. Солнце является, таким образом, не источником света, а только одним из его сосудов.

Посреди смешанных сфер, т. е. посреди звездного неба, а может быть, и в середине всех сфер вообще — в центре вселенной царствует великая богиня, управляющая роковым процессом мучительного, ненавистного рождения всех вещей и совокуплением половых сил, мать всех богов

---

[1] Ср.: *Tannery* 221; *Diels.* Gorgias u. Empedocles. Sitzungsberichte d. Berl. Akad. 1884, 352. Парменид излагает устами богини человеческое мнение: отсюда такие выражения, как μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀναμάζειν[25*] (v. 113); но это еще не значит, чтобы Парменид излагал здесь мнение каких-либо философов,— речь идет об *объективном* мнении: τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίσω, ὡς οὐ μήποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ[26*] (v. 120—121). Подобное отношение к физике мы находим впоследствии и у Платона (εἰκότες λόγοι[27*], Tim. 29b—d, 40e, 48d, 72d).

[2] *Zeller* I 524 и сл.; *Tannery* 229 и пр.; *Aët.* Plac. II 7 (Dox. 335). Таннери указывает на сходство с космогонией Ера-армянина в X книге Платоновой «Республики» (о сферической форме)[29*]

[3] *Tannery* 236 (Dox. 1. c.). Нельзя скрыть множества затруднений, связанных с таким толкованием.

и всего сущего, родившая прежде всех богов Эроса[1]. Эта богиня есть та же Дике (Правда, Справедливость), или Необходимость, которую мы столь часто встречаем в дошедших до нас стихах Парменида. Она создала небо и управляет движениями его светил, связав их своими цепями[2]. *Она же управляет судьбою душ, которых она то посылает из света в ад, то снова возводит к свету из ада*[3]. Отсюда мы видим, что Парменид не остался чуждым пифагорейского учения о душепереселении, столь близкого ему по духу.

Мифологический образ *Необходимости* связывает обе части философии Парменида: по-видимому, переход от первой ко второй иначе и невозможен как посредством вмешательства фантазии. Но дело в том, что образ Необходимости преследует нас и в первой, метафизической, части этой философии: *логическая* необходимость, без оков сковывающая сущее, становится *физическою* необходимостью в области рождения, генезиса. Среди абстрактных метафизических определений бытия образ Необходимости является слишком конкретным. Откуда она, тождественна ли она бытию, почему оно подчинено ей? Мы уже видели, что самая отвлеченность, абстракция Сущего ограничивает его; раз что Сущее не мыслится как абсолютный, вселенский и свободно Сущий Бог — оно ограничено собою как Сущим, своим собственным всеисключающим существом. Оно едино и только едино: наряду с ним, кроме него, ничего не может быть. Сущее не может выйти из себя, сообщаться другому, ибо другое немыслимо. Оно цепенеет в неподвижном единстве, не может действовать и даже мыслить что-либо иное. В этом единстве, в этой невозможности *небытия,* инобытия, действия — в этой

---

[1] V. 128:

ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων ἥ πάντα' κυβέρνει
πάντη γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή,
πέμπουσ' ἀρρένι θῆλυ μιγῆναι, ἐνάντια δ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Stob. Ecl. (Dox. 335): τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμωνα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην. V. 132: πρώτιστον μὲν ἐρώτα θεῶν μητίσατο πάντων[30*].

[2] V. 137—139: ὅς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

[3] *Simpl.* In Arist. Phys. 9 a. m.: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδὲς, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησι.

субстанциальной ограниченности Сущего заключается его роковая граница. Такая граница есть *необходимость*, а сознание, чувство необходимости рождает *Желание* — общую теогоническую и космогоническую потенцию; Желание же омрачает покой Сущего и рождает ложный мир похоти, мир полового раздвоения, рождения и смерти. Искупление из такого мира возможно, очевидно, лишь путем победы над чувственностью, путем божественного умного познания.

Таким образом, система Парменида в том, что она имеет, по-видимому, наиболее несовершенного — в представлении о Необходимости, о границе чистого бытия, — заключает глубочайшую метафизическую идею и вместе выражает собой философию языческого натурализма: среди отвлеченной метафизики сущего Необходимость должна являться мифическим существом, ибо граница сущего есть языческое, теогоническое начало. Философия Парменида настолько объективна, настолько свободна от произвола субъективной фантазии, что она по содержанию совпадает с величайшей из философий Востока, с философией Упанишад и Веданты. О заимствовании, разумеется, не может быть и речи, тем более что самый дух умозрения в Индии и Греции совершенно иной. Индус преследует прежде всего религиозную, практическую цель — освобождение от мировой страды душепереселения посредством божественного познания Сущего; он стремится прозреть сквозь покров Майи, заблуждения, опутавшего его, он хочет пробудиться от ложного сна земного существования. Грек задается чисто теоретической, умозрительной задачей. Поэтому мы не находим у Парменида ни слова об искупительной цели, или значении, знания, и только один намек на метемпсихозу, тогда как эти два учения составляют общее достояние всех религиозных и философских сект в Индии. Несмотря на это, учение о чистом, абсолютном, истинно сущем бытии, вечном, неизменном, однородном, о неделимом и всесовершенном бытии, всегда тождественном себе, безвременном и внепространственном — развито индусами в точных терминах элейской школы, хотя и в бесконечном, утомительном многословии. Это чистое бытие индусов также исключает возможность, мыслимость всякого инобытия, всякого *другого* наряду с собою; оно столь же фатально ограничено собою, хотя также мыслится как полнота, допуская изображение в виде сферы. Мир есть *майя*, призрак, возникший из заблужденья *(авидья)*, тогда как *видья* — боже-

ственное знание, имеет лишь один предмет — истинно Сущее, с которым оно, безусловно, тождественно. Переход от чистого монизма *(адваити)* такого знания к дуализму *(двaити)* преходящего существования, колеблющегося между *тождеством* и *различием*, погружение в призрачный мир скитания, скорбного рождения и смерти — мыслится и здесь как совершенно роковой, фатальный. В древнейших памятниках он обусловливается чувством, сознанием одиночества отвлеченного бытия: отсюда в нем возникает *Кама* (Эрос), половое желание, порождающее раздвоение на два пола. В других памятниках мироздание обусловливается *страхом одиночества* или смертным голодом Праджапати, создателя мира: вышний бог есть самая смерть [1].

4. Зенон

Учение Парменида, несмотря на всю свою глубину и силу, не могло не встретить многочисленных противников. Поражая умы, оно смущало их своим противоречием с обыденным сознанием, с убеждениями относительно реальности внешних явлений; элейская идея, несмотря на свою внутреннюю религиозность, несмотря на свой мистицизм, противоречила также и мифологическому сознанию, признавая верховным, единым, истинным богом нечеловечную разумную сферу бытия.

Отсюда явились попытки примирить философию элейцев с реальностью физического мира, с мифологическим сознанием и защитить ее от тех противников, которые нападали на нее во имя опыта и здравого смысла. Поэтому элейская идея истинно сущего как абсолютной полноты получила 1) *физическое* развитие у атомистов, которые пытались спасти реальность множества и движения, исходя из начал Парменида, 2) *мистическое* развитие у Эмпедокла, 3) *диалектическое* — у Зенона. Атомисты и Эмпедокл не ограничивались одним понятием элейской субстанции, но клали в основание своих учений другие оригинальные начала. Из всех великих мыслителей древности только Зенон остался вполне верен учению Парменида, не прибавив ничего нового к его содержанию; поэтому он и должен быть рассмотрен нами теперь же, хотя

---

[1] Rig-veda X 129, 4; Atharva-veda IX 2, 19—21; Brhad-aranyaka Upanischad I. 2. 1—7, I. 4. 2 и 17 и пр. Ср.: *Regnaud.* Materiaux p. servir à l'hist. de la philos. de l'Inde. II 1—30; *L. Scherman.* Philosophische Hymnen aus d. Rigund Atharva-veda-Samhitâ. 1887. Также: *Colebrooke.* On the Vedas (Miscelaneous Essays. Ed. Cowell. 1873. I 30).

в формальном отношении он, несомненно, далеко оставляет за собою и атомистов, и Эмпедокла.

Возникнув в великой Греции по соседству с пифагорейским союзом, элейская школа должна была выдержать упорную борьбу за существование — борьбу не только философскую, но, может быть, и политическую [1]. Положительные начала элейской школы, учение о едином сущем, высказанное Парменидом,— не допускало дальнейшего развития. Поэтому вся деятельность элейцев направляется главным образом на полемику.

Зенон придал новую форму элейскому учению, раскрывая противоречия, присущие противоположным ему утверждениям относительно *множества* и *движения* вещей. Парменид доказывает единство бытия и нереальность, несущественность явлений, исходя из раскрытого им понятия истинно сущего. Зенон идет обратным путем: он *предполагает* явления истинно сущими, чтобы показать те безусловные противоречия, к которым приводит подобное предположение [2]. Сущее Парменида есть абсолютная полнота бытия — вместе разумная и телесная. Божественная сфера элейцев есть неделимая и совершенная полнота: в ней нет места для изменения и движения, потому что в ней нет пустоты; она заключена в себе и ничего вне себя не имеет. *Она вся везде, вся теперь:* не занимая никакого определенного места, она всецело внутренно наполняет собою пространство; не занимая никакого определенного времени, она наполняет собою вечность. Таково

---

[1] Уже Ксенофан является нам политическим изгнанником, и самые его фрагменты заключают нападки на общественный строй (fr. 19 и др.). Парменид, по свидетельству Спевсиппа (*Diog. L.* IX 23), был законодателем своего города, Зенон пал мучеником за его свободу. Элейская школа имела, след., определенный политический характер и тенденции.

[2] *Plat.* Parm. 128: Μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτι, ὦ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλίᾳ βούλεται ὠφειῶσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγράμματι. ταὐτὸν γὰρ γέγραφε τρόπον τινά, ὅπερ σύ· μεταβάλλων δ' ἡμᾶς πειρᾶται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων, σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φὴς ἔναι τὸ πᾶν, καὶ τούτου τεκμήρια παρέχεις καλῶς τε καὶ εὖ. ὅδε δ' αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται... ἔστι δὲ τό γ' ἀληθές βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, ὡς εἰ ἓν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὑτῷ. ἀντιλέγει δή οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις εἰ πολλά ἐστιν ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι [31*].

понятие истинной *природы,* истинного бытия: отсюда все множество явлений, существующих в пространстве и времени, в непрестанном изменении и движении, является у Парменида ложным и кажущимся только.

Зенон, напротив того, предполагает бытие вещей во времени и пространстве, их изменение и движение истинными и, рассматривая такое предположение, приходит к чрезвычайно важному результату: оказывается, что вещи *не наполняют* того пространства, которое они по-видимому *занимают,* и что движение *не наполняет* того времени, которое оно *занимает* по-видимому. Время и пространство остаются внутренно пустыми, откуда явствует ничтожество *движения* и *вещей,* их занимающих. Так разбивает Зенон противников Парменида. Вечность и бесконечное пространство наполняются не множеством движущихся вещей, а только совершенною полнотою, которая не имеет ничего вне себя, только божественным телом Сущего, о котором говорят Ксенофан и Парменид. В этом, как мы увидим, заключается положительное содержание Зеноновой диалектики.

Оригинальность философии Зенона именно и заключается в ее диалектической форме; он — отец диалектики, в этом его преимущественное историческое значение[1]. Диалектика есть имманентное доказательство посредством самораскрытия понятия. Обыкновенное доказательство есть рассуждение о понятиях, отличное от самых понятий; диалектика заставляет говорить самые понятия. Диалектика происходит от διαλέγεσθαι — разговаривать, от диалога. Зенон — первый философ, излагавший свое учение в диалогической форме[2]. Философский диалог предполагает существенное разногласие — иначе он ничем не мотивирован и с успехом может быть заменен монологом. Философский диалог предполагает противоречие, и притом объективное, истинное противоречие, которое лежит в самой сути, в самом понятии обсуждаемой

---

[1] *Diog. L.* VIII 57 и IX 25: φησὶ δ' Ἀριστοτέλης... εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς. *Sext. Emp.* Adv. math. VII (p. 192 Bekk.): Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπείπερ Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν[32*]. Ср.: *Plat.* Phaedr. 261. Положительные основы этой диалектики и дихотомическая форма доказательства принадлежат уже самому Пармениду. См. его стихи 62—68: если сущее возникает, то оно возникает *или* из небытия, *или* из бытия и пр.

[2] *Arist.* Soph. Elench. 10, 170b 22: καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων[33*]. Ср. также: *Diog. L.* III 48: διαλόγους τοίνυν φασι πρῶτον γράψαι Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτην.

вещи и сознается в диалоге о ней. Диалектика не есть спор между двумя собеседниками, из коих один прав, а другой ошибается или которые оба, как часто бывает, говорят о разном, исходя из разных точек зрения; истинный, правильный диалог предполагает прежде всего установление единства точки зрения, единства понятия, а затем уже раскрытие самого этого понятия — прием, которым с таким мастерством владеет Платон: в его диалогах сначала *спорят* различные *точки зрения*, представляемые собеседники; затем слово предоставляется установившемуся общему *понятию* — обыкновенно в лице Сократа.

Мысль, возвысившаяся над непосредственною реальностью вещей, отвлекшаяся принципиально, всеобщим образом от внешнего явления — как мы это видели в мысли элейских философов, — сознает свою свободу и самобытность. Она обращается к своим объективным понятиям, отвлеченным ею от эмпирического мира, и требует от них всеобщей истины. Она не оставляет их в их естественной непосредственности, но ищет сознать свои собственные понятия истинным образом, проверить и развить их — это и есть беседа с понятиями. Диалектика придает им жизнь, бытие, приводит их в движение, отвлекая их от их непосредственного содержания. До элейцев никто не рассуждал о «сущем», о «движении», об «изменении» и пр. отвлеченно, диалектически.

Результатом развития понятий является их анализ, раскрытие присущего им противоречия. Во всяком понятии есть противоречие между общим и частным, формой и содержанием; каждое отвлеченное понятие заключает в себе различные определения по отношению к другим понятиям, каждое исключает целый ряд других и заключает в себе противоположные моменты. Это открытие, естественно, изумляет пробудившуюся мысль; и, прежде чем исследовать всеобщую природу понятия, прежде чем понять значение того *отрицательного момента*, который присущ всем человеческим понятиям, мысль тешится новым диалектическим искусством. Отсюда любовь греков к эристике и диалектике, непонятная нам по своему увлечению: их тешило и удивляло, что понятия могут жить самостоятельно, что они отделимы от вещей и представлений и что они могут в своем отвлечении противоречить вещам. Мы не можем понять этой наивной страсти к софизму, к игре понятиями, имевшей, по-видимому, притягательную силу в глазах всех греков без различия образования. Успех Зенона отчасти обусловливался его диалекти-

кой, и нельзя отрицать в его деятельности чисто диалектического интереса. Но как мы уже сказали, его диалектика имела глубокое положительное содержание; он был далек от пустой, чисто формальной и бессодержательной эристики софистов, и все его аргументы, дошедшие до нас, имеют первостепенное философское значение.

Зенон первый обратил внимание на внутренние противоречия наших эмпирических понятий, причем подобное исследование имело для него главным образом физический и онтологический интерес. Эти противоречия доказывали ему не ложь понятий, но ложь действительности: общее и единое в понятии, понятие истинно сущего, остается действительным и единым действительным; это понятие, тождественное бытию, разлагает мир явлений, когда оно к нему прилагается.

В понятиях множества и величины заключаются противоположные понятия конечного, определенного количества и беспредельной делимости. Отсюда аргумент Зенона против материального множества. Множество равно себе по количеству и не может быть ни меньше, ни больше себя: постольку оно есть определенное множество; вместе с тем оно беспредельно: ибо между частями множества есть всегда нечто, их разделяющее, между разделяемым и разделяющим еще нечто и так далее до бесконечности.—Другой аргумент: если существует множество вещей, то они вместе бесконечно малы и бесконечно велики. Всякая вещь состоит из частей, всякая часть—из других частей и так далее до бесконечности. При этом каждая часть отделена чем-либо от других. Отсюда вытекает, что вещей бесконечное множество и что каждая из них, занимая бесконечное пространство бесконечностью частей, сама бесконечно велика. С другой стороны, так как всякая частица отделена от другой бесконечным множеством, каждая из них бесконечно мала; отделенная от всех частиц, она сама не имеет частей. Но постольку она не имеет и величины; прибавленная к чему-либо, она не может ничего собою увеличить, а потому все вещи, состоя из частей, бесконечно малы, или не имеют величины [1]. Материя имеет и не имеет величину, есть *великое* и *малое*, бесконечно великое и бесконечно малое—откуда вытекает ложность чувственного явления материи [2]. По спра-

---

[1] *Simpl.* In Phys. 30 a, m и b, o.

[2] Отсюда платоновское определение материи как ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ[34*]. Обыкновенно не указывают на происхождение этого понятия из диалектики Зенона.

ведливому замечанию Гегеля, этого аргумента Зенона доселе никто не опроверг [1].

Доселе остается непонятным, каким образом конечная материя делима до бесконечности, как занимает она бесконечное пространство. Пространство бесконечно в целом, как и в каждой данной точке. Всякая частица вещества делится в нем до бесконечности в силу самой своей протяженности; и как бы далеко ни вели мы наше деление — между частями частиц всегда, одинаково *бесконечно* будет пространство. Оно бесконечно внешним и внутренним образом, в великом и в малом, в протяжении и в делении вещества, будучи всюду однородно и тождественно себе. И хотя все в нем делимо до бесконечности — оно само абсолютно неделимо: нельзя в нем разъять одной части от другой.

Всякая протяженная величина может по произволу рассматриваться как бесконечно малая и как бесконечно великая: состоя из конечных частей, она бесконечно мала в пространстве; с другой стороны, она занимает пространство, которое внутренно бесконечно, и постольку сама является бесконечно великой. Отсюда возникают все паралогизмы о материи, столь занимавшие философию. Из сознания несоответствия между пространством и данным чувственным протяжением является проблема бесконечной делимости материи: если есть непротяженные части, конечные математические точки, то их сумма не может составить чего-либо протяженного; если же части протяженного сами протяженны, то они не конечны, но сами состоят из бесконечности протяженных частей. Оба решения одинаково неудобоприемлемы, ибо предполагают — либо ограничение бесконечного, либо бесконечность в ограниченном: бесконечное не слагается из конечного и конечное не слагается из бесконечного. Обыкновенно предлагается то решение, что материя только делима, но не разделена до бесконечности. Но и такое решение неудовлетворительно, ибо делимость материи нисколько не объясняет, каким образом эта конечная материя актуально *занимает пространство,* которое, будучи неделимо, всюду совершенно бесконечно. Как мы видели, делимость материи обусловливается тем, что между всеми частицами ее вещества всегда, до бесконечности есть пространство. Пространство, занимаемое ничтожной частицей вещества,

---

[1] Gesch. d. Philos. I 286: «Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt».

на деле оказывается внутренно бесконечным. В этом и состоит затруднение.

Аргумент Зенона вполне очевидно доказывает ложность чувственного бытия. Материя не наполняет того пространства, которое она внешним образом занимает. Неделимое пространство может быть реально наполнено лишь неделимою полнотою, лишь тем везде присущим вселенским телом, о котором говорит Парменид. Пространство предполагает такую высшую божественную телесность, подобно ему неделимую и непроницаемую, но проницающую все. Пространство только кажется проницаемым и пустым, на деле оно абсолютно наполнено: пустота — небытие, ее нет вовсе, как учат Парменид и Мелисс. То, что движется, занимая пространство, есть лишь видимость, ложное, призрачное явление.

Но может ли быть пространство наполнено и «сферой» Парменида? Оно беспредельно не только внутренним, но и внешним образом, тогда как полнота Парменида имеет в себе свой предел: она может, следовательно, занимать лишь ограниченное место в пространстве, оставляя вне себя его пустую беспредельность. Как мы видели, таково было представление пифагорейцев. Но Зенон исследует самое понятие *места* (τόπος), или эмпирического пространства. Всякая вещь, все, что существует в пространстве, заключается в каком-либо месте, или ограниченной части пространства. Но это место само не имеет места, не существует в пространстве, что вытекает из самой неделимости пространства, которое не имеет частей. Мы имеем здесь, таким образом, то же основное противоречие делимости и неделимости. Самый аргумент Зенона таков: если место существует в пространстве, то оно имеет место; место этого места — точно так же и т. д. до бесконечности; бесконечность же не может быть местом, ибо в противном случае она предполагала бы новую бесконечность мест [1]. Понятие места ложно, потому что заключает в себе ограничение бесконечности, деление неделимого.

Абсолютная умопостигаемая сфера Парменида не имеет места, потому что она всеобъемлюща, а место пред-

---

[1] *Arist.* Phys. IV, I 209a 23 сл.: ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινα λόγον, εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τὸπος ἔσται καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν. *Sympl.* In Arist. Phys. 130, v. 40: ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸ εἶναι τὸν τόπον ἐρωτῶν οὕτως, εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται, πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ, ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.

полагает пустоту — другой аргумент против понятия места и против связанных с ним понятий движения и материального множества, аргумент, которым, как мы увидим, воспользовался *Мелисс*. Про абсолютную полноту можно сказать, что она, не занимая никакого частного эмпирического места, наполняет пространство. Внешняя эмпирическая беспредельность пустого пространства, которому мы не можем указать чувственного предела, есть лишь дурная, отрицательная бесконечность; она зависит от того, что все чувственное, занимая место, не наполняет собою пространства, оставляет его внутренно пустым, имеет всегда нечто вне себя.

Аргументы Зенона против *движения* имеют то же основание и значение. Тело не может двигаться, потому что пространство внутренно бесконечно. Для того чтобы пройти известное расстояние, оно должно пройти его половину, половину половины и т. д., целую бесконечность [1]. Ахиллес никогда не догонит черепахи, хотя бы даже он бесконечно приближался к ней, ибо всякий раз, как он, при всей скорости своего бега, ступит на место, которое занимала черепаха, она несколько подастся вперед [2]; как бы ни было мало пространство, их разделяющее, как бы ни уменьшалось оно — оно все-таки бесконечно, и всякий промежуток, их отделяющий, не только делим до бесконечности, но в действительности делится, поскольку движение последовательно пробегает его части.

Обыкновенно возражают на это, что Зенон упускает из виду бесконечность времени, которая покрывает собой бесконечность пространства. Но такое возражение бьет мимо: движение столь же мало наполняет время, как вещество — пространство; промежуток времени столь же немыслим, как и промежуток пространства: и то и другое неделимо и внутренно бесконечно. Большее движение измеряется меньшим, большее протяжение — меньшим: время и пространство абсолютно неизмеримы. Поэтому

---

[1] *Arist.* Phys. VI 9, 239b 9 сл.: τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν. πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος. Ib. 2, 233a 21 сл.: διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ[35].

[2] Ib. 239b 14 сл.: δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔοντι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.

совершенно непонятно, как движение может совершиться, закончиться в определенный промежуток времени, который сам совершенно немыслим. Сам Зенон имел в виду параллельность времени и пространства в своем знаменитом паралогизме о неподвижности «летящей стрелы»: такая стрела не движется, ибо в каждый данный момент времени она занимает данное место пространства, а если она неподвижна в каждую данную единицу времени — она неподвижна и в данный промежуток его. На такой паралогизм возражают, что единиц времени не существует, что время неделимо, так же как и пространство [1]; но этого только и добивается Зенон: если пространство и время абсолютно неделимы, то нет ни больших, ни малых моментов, или промежутков, нет времен и мест; тогда все деления пространства и времени веществом и движением ложны и призрачны. Движение тоже лишь ложным внешним образом занимает время, не наполняя его. И только *вечность,* вечное, может внутренним образом наполнить бездну времени, не занимая его внешним образом.

Итак, Парменид оказывается правым пред сторонниками чувственного непосредственного убеждения. Его единое вечное сущее, его божественная сфера, или полнота, реальнее чувственного множества. Мир дробного, косного вещества не в состоянии реально наполнять того пространства, которое он внешним образом, по-видимому, занимает. Мир Желания и Вражды, скорбного рождения и смерти, мир непрестанного изменения, перемещения, душескитания не в состоянии наполнить того времени, которое он внешним образом, по видимому только, занимает собою.

Все чувственное обманчиво, даже в собственной сфере, не только по отношению к высшему требованию истины; Зенон доказывал и это, но до нас дошло лишь два подобных аргумента. Если высыпать меру зерна, она производит шум; если уронить одно зерно или десятитысячную часть зерна — шума нет. Но если куча издает звук, то и зерна, отдельные части ее; если частицы зерна не звучат, то не звучит и самая куча [2]. Другой аргумент направлен опять против движения, доказывая его относитель-

---

[1] Ib. 239b 30 сл.: τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθείς, ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν. συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

[2] *Arist.* Phys. VII 5, 250a 20.

ность: два тела, движущиеся с равною скоростью, проходят в равное время одинаковое пространство. Но одно тело проходит по другому вдвое большее расстояние, если это второе тело с одинаковою скоростью движется в противоположном направлении[1]. Несмотря на софистический характер, оба этих аргумента вполне доказывают: первый — относительность чувственного восприятия, второй — относительность движения. Когда мимо окон нашего вагона пролетает поезд, он кажется нам идущим с большею скоростью, но у нас есть средство проверить нашу ошибку; точно так же мы можем обмануться на станции, когда мимо нас идет другой поезд и мы не знаем, движемся ли мы или стоим, хотя и здесь мы можем удостовериться в действительности. Если же мы предположим *только* два тела, из коих одно неподвижно, а другое движется, то нам решительно невозможно будет определить, которое из них находится в движении. Таким образом, движение, как и чувственное восприятие, относительно, не есть истинно сущее и постольку, следовательно, не есть вовсе. Чувственная действительность оказывается ложной, материя есть область отрицательной, дурной бесконечности, противоположного в себе, *малого и великого,* а пространство и время — формы ненаполненного, пустого, призрачного существования, видимого явления. Чувственная действительность преходяща, неустойчива, потому что она не обосновывает себя, не есть истина, и общие понятия, отвлеченные от этой действительности, не объясняют ее, заключая в себе существенное противоречие.

Примечание. Странное мнение Tannery (Hist. de la science hellène, ch. X), будто аргументы Зенона направлены лишь против каких-то пифагорейцев, признававших пространство за сумму точек и время — за сумму мгновений, опровергается из самого изложения Зеноновой диалектики, не говоря уже о том, что с подобными пифаго-

---

[1] Ib. 239b 33 сл.: τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δ' ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν, ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον[36].

рейцами мы совершенно незнакомы. Настоящее изложение аргументов Зенона позволяет нам видеть в них не случайную критику какого-то нелепого мнения, не хитросплетенную сеть остроумной софистики, но серьезную и глубокую философию, которая действительно могла быть плодотворною в своем действии. При всяком ином толковании эта философия совершенно улетучивается и теряет свой смысл.

5. Мелисс

Деятельность Зенона совпадает по времени с деятельностью Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа, главнейших физиков V века. Все эти три философа и их последователи находились под мощным влиянием Парменида, все три принимали его понятие истинно сущего, исключающего всякий генезис, происхождение, уничтожение или изменение,— понятие, скрывавшееся еще в древнейшем ионийском гилозоизме, в идее субстанции, неизменного субстрата[1]. Тем не менее каждый из трех упомянутых философов пытался примирить элейское понятие неизменного истинно сущего с принципами других систем, с всеединством пифагорейцев, с Гераклитовой идеей живого абсолютного процесса, осуществляемого мировым разумом — Логосом. Ибо в своей абстрактности элейская философия противоречила не только другим, столь же истинным определениям абсолютного, но и самой существенной вере человеческой в реальность мира и множество вещей; она отрицала все конкретное, всякую жизнь и движение. Роковая граница отвлеченного безличного Сущего, его *акосмизм* (мироотрицание) не могли удовлетворять мысли и, являясь ей противоречием, возбуждали ее к дальнейшим творческим усилиям, к новым примирительным попыткам.

Но как ни глубоки и поучительны были эти попытки, конечное разрешение диалектических противоречий, присущих основным физическим понятиям, стало возможным лишь на несравненно более высокой и совершенной ступени философского развития. В известном смысле, как уже сказано, паралогизмы Зенона неразрешимы, раскрывая действительные противоречия чувственного бытия: оно не объясняет себя логически — как показал Гераклит, оно предполагает метафизическое основание и объяснение — как предугадали пифагорейцы. Смысл противоречий Зе-

[1] *Arist.* Met. I 3, 983b 7—18, 984a 32.

нона мог быть раскрыт лишь более совершенной диалектикой, которая не останавливалась у пределов физического мира, подобно диалектике элейцев, но простиралась далее, приводя в живое логическое движение самое Сущее Единое. Диалектика Зенона есть, бесспорно, новый метод рассуждения о вещах, заключающийся в имманентном развитии данных понятий. Но такая диалектика еще весьма несовершенна; она как бы случайна и не имеет в себе самой своего начала, не сознает свой собственный принцип. Она отправляется от любого эмпирического понятия, аргументы ее случайны, а высшая цель — единое неизменное сущее — является чем-то внешним всему диалектическому, недоступным диалектике и предполагается ею непосредственно [1]. Чуждая высшей метафизической области, ограниченная сферой случайного и двусмысленного, элейская диалектика превратилась в простое чисто формальное искусство *противоречия,* во всеобщую *эристику,* софистическое уменье спорить и противоречить относительно всякой вещи, исходя из ее отвлеченного понятия. Такая эристика при всех своих теоретических и практических недостатках обобщила самое содержание диалектики, точнее, отрешила ее от всякого определенного содержания и цели, превратив ее в самостоятельное, хотя и обоюдоострое орудие. Уже софист Горгий, вышедший из элейской школы, направил ее не только против эмпирических понятий, но и против самого понятия Сущего; исходя из его отвлеченного единства, он отрицал возможность всяких предикатов о нем, всякого возможного определения, даже определения сущего, и таким образом диалектически доказывал небытие и непознаваемость абсолютного. Отсюда был один шаг к философии *понятия,* в которой Сократ и его великие последователи нашли внутренний принцип и цель диалектики, ее метафизическое основание, или Логос, и ключ к пониманию ее противоречий, к умозрительному разрешению ее антиномий.

Но до тех пор пока философия не перешла на эту новую почву, подвергнув анализу свои познавательные средства, понятие *вообще,* пока она не противопоставила совершенную диалектику — несовершенной и случайной, элейская школа с успехом могла бороться против тех глу-

---

[1] Ср.: *Plat.* Parm. 129, где Сократ требует, чтобы диалектика проникла и в эту область истинно сущего и показала бы его конкретным, единым и многим, подобным и различным, неподвижным и подвижным. Весь «Парменид» удовлетворяет этому требованию.

боких, но ограниченных и беззащитных в своей отвлеченности идей, которые противопоставляли ей атомисты, Эмпедокл, Анаксагор.

Признавая элейское понятие истинно сущего, исключающего всякое существенное изменение, возникновение из ничто или переход в ничто, эти физики стремились спасти реальность чувственного мира, признавая Сущее изначальным множеством частей, движущихся от века или приводимых в движение особыми метафизическими деятелями. Наряду с таким множеством атомисты логически должны были допустить пустоту и объясняли все видимые изменения вещей посредством сложения и разложения сущих от начала частиц.

Против этих-то физиков (точно так же, как и против Гераклита) были направлены аргументы Мелисса, последователя Парменида, самосского адмирала, разбившего в 422 г. афинский флот [1].

Как уже сказано, после Парменида вся деятельность элейской школы должна была принять преимущественно полемический характер: путь истины пройден Парменидом вполне — остается «познавать всесторонне» многообразное «мнение» людей, «которое *кажется* правдой». Уже Ксенофан и Парменид по необходимости обосновывали свое учение полемически, опровергая поэтов, философов и ходячие воззренья толпы [2]. Зенон, по-видимому, не довольствовался критикой этих ходячих общечеловеческих мнений о движении, величине и пр., но посвятил особые труды критическому анализу современных ему учений [3]. Примеру его следует и Мелисс.

Этот философ не обладал диалектической силой своих предшественников и не сохранил во всей чистоте мысль Парменида, но с успехом защищал элейский монизм против современных ему физиков. Его аргументы в пользу единства и вечности, неизменности и неподвижности

---

[1] *Plut.* Pericl. 26.

[2] *Diog. L.* IX 18: Ксенофан γέγραφε καὶ ἐν ἔπεσι, καὶ ἐλεγείας, καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. ἀντιδοξάσαι τε λέγεται Θαλῆ καὶ Πυθαγόρᾳ, καθάψασθαι δὲ καὶ Ἐπιμενίδου [37*]. Устное преподавание Парменида (ср.: *Plat.* Soph. 237), этого «почтенного и страшного» атлета диалектики (Theaet. 183e), по необходимости главным образом сосредоточивалось на полемике против дуализма, проникавшего античную физику. Из двух противоположных начал — истинно одно всегда и везде; другого нет вовсе. Ср. поучительную статью Дильса «Ueb. die alt. Philos. d. Gr.».

[3] *Diog. L.* IX 26: ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, ἔριδες, πρὸς τους φιλοσοφούς [38*].

сущего не отличаются от предшествовавших[1]. Ложность чувственного восприятия доказывается из его относительности, изменчивости, главным образом из его противоречия основным определениям и признакам неизменного истинно сущего, перечисленным уже у Парменида.

Сущее не может ни происходить, ни уничтожаться, ни быть ограничено чем-либо извне. Поэтому оно едино, неделимо, всюду подобно себе, неподвижно и неизменно; оно ничего не может ни получить извне, ни утратить что-либо, ни претерпевать какое-либо страдание: оно целокупно. В нем нет места для какой-либо пустоты: ибо пустота есть ничто, а ничто не существует[2]. Оно не может стянуться, сгуститься в себе так, чтобы быть неравным самому себе по плотности, быть реже или гуще здесь или там: ибо разреженное менее наполнено, чем плотное, густое, а следовательно, предполагает пустоту, возможность которой отрицается,—замечание, направленное против милетской школы[3]. Сущее полно, и, следовательно, *движение* не имеет места, точно так же как и *множество:* все полно, совершенно и полнота неделима.

«Сущее едино; если бы множество было истинно, оно должно было бы обладать свойствами этого единого сущего. Ибо если истинно существует земля, вода, воздух, железо, золото, огонь, если одно живо, другое мертво, одно бело, другое черно, если все другие вещи, которые люди считают истинными, существуют в действительности и мы *истинно* видим и слышим их (так, как они есть), то каждая вещь должна быть таковою, какою она нам впервые явилась, без всякого изменения и преложения; каждая вещь должна всегда оставаться такою, какова она есть. Мы говорим, что видим, слышим и разумеем правильно, между тем нам кажется, что теплое становится холодным и холодное — теплым, жесткое — мягким и мягкое — жестким, что живое умирает и происходит от неживого; нам кажется, что все это изменяется и что бывшее прежде — во всем различно от того, что есть теперь... Таким образом, оказывается, что мы не видим и не познаем действительности... Очевидно, что мы видим превратно и что вечные (истинно сущие) вещи неправильно представляются нам множественными. Они бы не изменялись, если бы были истинны, но каждая оставалась бы

---

[1] См.: *Zeller* I 552, Grundriss 56.
[2] Fr. 1—7.
[3] Fr. 14.

такою, какою она нам сначала показалась: ибо нет ничего сильнее истинно сущего (ничто не может возобладать над ним). В изменении же уничтожается то, что есть, и становится то, чего нет. Итак, если бы множество существовало истинно, оно должно бы быть таким, каково единое и истинное бытие»[1].

В таких выражениях нельзя не видеть сознательной полемики против Гераклита: философия бытия противополагается здесь философии генезиса; самое понятие генезиса признается ложным, противным понятию неизменного истинно сущего. Равным образом Мелисс защищает элейский монизм и против остальных физиков.

С особою силою указывает он своим противникам, что они допускают небытие как нечто сущее наряду с бытием. Такова пустота атомистов — сущее небытие. Множество, точно так же как движение, предполагает пустоту. Часть должна быть отделена от части не частью же (как думал Эмпедокл), а пустотою; иначе бы части неразрывно примыкали друг к другу; точно так же движение предполагает пустоту, сперва не занятую, потом занимаемую. Сгущение и разрежение, точно так же как и смешение и разложение физиков, предполагают подобное же отсутствие полноты[2].

Но пустоты нет безусловно; абсолютное имеет в себе *все*, оно цельно, здраво, невредимо, вседовольно, и ничто невозможно вне его. Отрицание пространственной пустоты занимает столь важное место в рассуждениях Мелисса, что он даже отклоняется от Парменида, признавая сущее *беспредельным* в пространстве: он даже доказывает единство и полноту абсолютного из этой его беспредельности. Самое доказательство пространственной бесконечности сущего несколько грубо у Мелисса, ибо он заключает к ней, отправляясь от бесконечности сущего во времени[3]. Аристотель прав, порицая его за это[4]. Прежде всего сущее отнюдь не беспредельно во времени: оно сверхвременно, вечно наполняет время, не занимая его, и Парменид уже показал неприложимость форм времени к абсолютному. Во-вторых, становясь беспредельным,

---

[1] Fr. 17.

[2] Fr. 14.

[3] Fr. 2: τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν. ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν[39*]. Fr. 8: ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶ αἰεί, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος αἰεὶ χρὴ εἶναι[40*].

[4] Phys. I 2, 185a 9, 3, 186a 8; Met. I 5, 986b 27.

протяженным, сущее теряет свою конкретность, *телесность*[1]: как протяженная субстанция, оно остается материальным субстратом, переставши быть всеобъемлющим нематериальным телом[2].

Такое объяснение учения Мелисса вполне подтверждается дошедшими до нас фрагментами: сущее Мелисса не есть какая-либо духовная или логическая субстанция, но мировое целое (τὸ πᾶν), или космос. Все, что Мелисс говорит о сущем, он говорит о *космосе:* «космос» вечен, беспределен, неподвижен, един и не подвержен никакому страданию, или изменению: если бы в тридцать тысяч лет он изменился бы — он погиб бы за все время[3]. Отсюда следует, что и Мелисс, признавая сущее беспредельным и бестелесным, все еще продолжал смешивать метафизическое с физическим, оставаясь верным интуиции Ксенофана, которому космос также являлся единым и беспредельным.

В известном смысле учение Мелисса представляется разложением учения Парменида — весьма понятным и законным. Понятие нематериального организма является совершенно зачаточным у Парменида и не может жить в холодной сфере отвлеченного элейского монизма. Понятие конкретного предела, конечно, весьма глубоко, во всяком случае глубже, чем это мог предполагать Парменид: оно слишком конкретно для философии элейцев и, как мы видели, прямо влечет к мифологическим представлениям. Раз что предел абсолютного не есть продукт его свободного самоопределения, он так или иначе навязан ему внешним, фатальным образом. Абсолютное отрицает такой предел и, утверждая себя беспредельным, разрушает всякие конкретные мифологические представления[4].

Учение о божественном теле и связанные с ним мифологические представления получили самостоятельное развитие в философии Эмпедокла, мыслителя, во многом уклонившегося от начал элейской школы.

---

[1] Fr. 16: εἰ μὲν ἐὸν ἔστι, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἄν μόρια, καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν[41*].

[2] *Arist.* Met. I 5, 986b 19: Παρμ. μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ κατὰ τὴν ὕλην[42*]. Ср.: fr. 8. См.: *Zeller* I 554 и пр.

[3] Fr. 11, 12, 13. Самое сочинение Мелисса озаглавлено «О природе» (Π. φύσεως).

[4] Ср. *Diog. L.* IX 24: ἀλλὰ καὶ περὶ θεῶν ἔλεγε ὁ Μέλλισος μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν[43*].

ГЛАВА VI

ЭМПЕДОКЛ

1. Начала философии Эмпедокла

Учение Эмпедокла [1] носит несколько эклектический характер, но представляет из себя чрезвычайно оригинальную попытку примирения и объединения начал ионийской и элейской школ при заметном влиянии орфиков и пифагорейства.

Исходная точка Эмпедокловой философии есть, несомненно, учение Парменида, которого предание называет даже учителем Эмпедокла [2]. Подобно Пармениду, он признает верховным абсолютным началом полноту бытия, которую он также мыслит конкретно в виде всеобъемлющей сферы, заключающей в себе истину всех вещей — то, что *есть* в них. Хотя он и определяет это истинно сущее как «стихии» вещей, но ионийские стихии получают здесь своеобразный характер, вполне соответствующий началам элейской школы: они становятся качественно и количественно *неизменными*. Подобно атомистам, Эмпедокл признает основное положение элейцев, т. е. совершенное отрицание генезиса, всякого рождения и разрушения, всякого возникновения и уничтожения. Самая форма, в которой выражается это положение у Эмпедокла, почти тождественна с Парменидовой. Истинно сущее не может стать не сущим или же возникать из несуществующего. Истинно сущее *есть* абсолютно, оно было и будет. Из ничего не может стать нечто, и нечто не может обратиться в ничто. Подобно элейцам, Эмпедокл отрицает, чтобы в полноте бытия могло что-нибудь откуда-нибудь прибавиться, чтобы нечто могло из нее куда-нибудь исчезнуть [3]. Ибо вне совокупности истинно сущего — нет ничего. Поэтому нет

---

[1] Эмпедокл был современником Зенона и процветал в половине V в. Отрывки его поэм собраны у Муллаха (I 1—80).

[2] *Theophr.* Phys. op. (Dox. 477, 17).

[3] V. 92—94, 98—116: ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι τό τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον· αἰεὶ γὰρ περιέσται ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ. *Arist.* De gen. et cor. I 314b 7, Met. I 3, 984a 9.

и генезиса. Всякий генезис есть лишь призрак, лишь ложная видимость, пустое мнение, внушенное человеку обманчивым восприятием чувств, которым доступно лишь частное и единичное, от которых целое природы сокрыто. Но мысль, мыслящая истину, имеет своим предметом лишь сущее, пребывающее. Человек видит, как пред ним мелькают образы тварей, и он считает их рожденными; все кажется ему и возникшим, и преходящим, и в своем неразумии он мнит, что *есть* или *стало*, чего не было прежде, уничтожается и проходит то, что *было*, что истинно *есть*. Ибо подлинно сущее подлежит только мысли, а неразумный доверяет лживому свидетельству чувств [1].

Таким образом, Эмпедокл сходится с Парменидом и в понятии истинно сущего, и в вытекающем из этого понятия отрицании всякого генезиса, происхождения и уничтожения. Они сходятся также и в различении чувственного от мыслимого. Для Эмпедокла, как и для элейцев, абсолютное есть мыслимое, а не чувственное бытие; но вместе с тем для него, как и для Ксенофана, это абсолютное не есть нечто отвлеченное, бесприродное или даже сверхстихийное: оно обладает полнотою чувств, полнотою стихийности. Полнота бытия не чувственна только потому, что чувствам человека доступно лишь частное и единичное; но сама по себе она еще не идеальна, не духовна, как у Платона и христианских философов. Признавая эту полноту божеством, Эмпедокл описывает ее совершенно как Ксенофан (v. 289—296): недостижимое, незримое, неосязаемое божество постигается лишь убеждением духа человеческого; оно не имеет ни головы, ни рук, ни ног, никаких членов вообще. Оно есть святой дух (φρὴν ἱερή), проницающий мир быстрым движением мысли. Но с другой стороны, Эмпедокл дает определение абсолютного как божественного сферического тела, объемлющего полноту стихийности, всех стихий сущего. Постольку оно имеет в себе истину всех вещей, ибо все вещи состоят из этих неизменных и вечных стихий [2].

До сих пор Эмпедокл стоит совершенно на почве элейцев. Но он признает, как и атомисты, реальное множество вещей и силится объяснить его из абсолютного. У Парменида нет перехода из абсолютного к явлению: есть необхо-

---

[1] V. 108—116, ср.: *Arist.* De coelo III 7, 305b 1, a 34 (φαινομένη γένεσις).

[2] Ср.: *Arist.* Met. III 4 и *Emped.* V. 180, где стихии названы «членами божества».

димая истина, роковое единство, и есть роковое заблуждение, ложное множество. Как в истине могла возникнуть ложь и как от лжи прийти к истине — это вопрос не только философский, но и религиозный, и Эмпедокл пытается разрешить его в эллинском духе.

Феноменальное множество явлений, множество богов, не есть результат субъективного заблуждения человека: мир реален и существовал до нас. Стало быть, заблуждение, из которого он возник, не есть ошибка ума, но реальная сила, нарушившая покой абсолютного и раздробившая его всеединое тело. Заблуждение есть мировой грех, есть космогоническая сила розни и *вражды* элементов. Но не все в мире — заблуждение и рознь; в видимой борьбе и противоречии Гераклит и пифагорейцы разглядели внутреннее согласие, глубокую скрытую гармонию. Если бы была только рознь и вражда, только одно противоречие, то все распалось бы в безобразный хаос, не было бы стройного порядка мироздания и никаких конкретных органических образований. Единство не пребывает трансцендентным миру, отвлеченным от него, но деятельно осуществляется в нем, согласуя, организуя все. Истина есть, следовательно, не простое убеждение ума, не умопостигаемая сущность только, но осуществляется в мире как всеобщая причина единения, согласия, *дружбы* элементов. Путь истины, путь единства, есть не субъективный метод умозрения, но мировой процесс, точно так же как и путь заблуждения. Путь единства есть путь Дружбы, путь заблуждения есть путь Вражды. Дружба же и Вражда, Филиа и Нейкос, суть космогонические и теогонические силы, из коих первая объединяет, вторая разделяет и раздробляет стихии. Таково происхождение Эмпедоклова учения.

У ионийцев материя сжимается и сгущается в воду и землю, расширяется и улетучивается в воздухе, воспламеняется в огонь, чтобы вновь угасать и принимать всевозможные стихийные формы. Эмпедокл же признает четыре основные стихии: огонь, воздух, воду и землю — и считает их количественно и качественно неизменными[1]. Сверх того, он признает две упомянутые силы, или начала. Дружбу (или Любовь) и Вражду. Если ионийцы выводили процесс генезиса из силы, присущей веществу

---

[1] *Arist.* Met. I 3, 984a 8 (ἄφθαρτα), III 4, 1000b 20; De gen. et cor. I 8, 325b 19 (ἀμετάβλητα εἰς ἄλληλα), I 1, 315a 3, II 1, 329b 1, 6, 333a 18 (ἴσα πάντα).

непосредственно или просто не отличаемой от вещества, то Эмпедокл впервые отделяет материю от движущих сил, отрицая генезис и признавши материю неизменною в ее основных стихийных качествах.

Вещи не возникают посредством внутреннего движения стихий, их качественного изменения: они лишь *слагаются* из стихий и частиц стихий, раздробленных Враждою, подобно тому как здание слагается из кирпичей [1]. Вещи не уничтожаются и не умирают, они лишь *разлагаются* на элементарные части, и конечным продуктом такого разложения являются вечные и пребывающие стихии [2]. Все движется непрерывно в силу действия двух противоположных стремлений, и постольку стихии непрерывно слагаются и разлагаются, смешиваясь и взаимно проникая друг друга чрез пустые промежутки, или поры. Подобно тому как искусный художник, смешивая весьма ограниченное количество красок, рождает дивное разнообразие цветов и оттенков, изображает на полотне все видимое множество форм, так и в природе все твари и формы, все конкретные образования возникли из четырех основных качественно неизменных чувственных начал, из четырех стихий [3]: он «корни» всего сущего.

Из них — все, что есть, все, что было, и все то, что будет:
Деревья прозябли из них, из них стали мужи и жены,
Звери и множество птиц и всякая рыба морская;
Самые боги из них, многочтимые, долгие днями.
Все суть оне: проницая взаимно друг друга,
Форму свою изменяют...[4]

Таким образом, Эмпедокл не отрицает *явлений* во имя абсолютного истинно сущего, но пытается объяснить их из этого пребывающего неизменного сущего. Отрицая всякое качественное изменение, или генезис, он, подобно атоми-

---

[1] *Arist.* De gen. et cor. II 6 и 7: ἀνάγκη γὰρ σύνθεσιν εἶναι καθάπερ ἐξ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος. M. de C. III 7, 1, 3, 984a 8 и пр.; ср.: Plac. Aëtii. I 24, 2: Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος καὶ πάντες ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσι συγκρίσεις καὶ διακρίσεις εἰσάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως· οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίνεσθαι [1*].

[2] V. 98:

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω φύσιν οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
Θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
Ἄλλα μόνον μίξις τε διάλιξίς τε μιγέντων
Ἐστὶ, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν [2*].

[3] V. 134—144.

[4] V. 128—133.

стам, пытается объяснить все видимые изменения простым перемещением, сложением и разложением элементарных частиц, что придает его физике механический характер [1]. Но с одной стороны, силы, управляющие движением элементов, не вещественны, с другой — и самые стихии, раздробляемые Враждою и совокупляемые Любовью, обладают весьма своеобразной природой и наделены далеко не одними физическими свойствами, что обыкновенно упускается из виду при изложении Эмпедоклова учения: они суть боги (v. 160), органы божества (γυῖα θεοῖο, v. 180), источники душ и чувств [2].

Первоначально, до создания мира, существует только безразличная полнота, любовное гармоническое единство этих стихий в единой *сфере*. Эта сфера, или «Сферос», как выражается Эмпедокл, и есть первоначальное божество. В нем не было еще никакого различия, в нем не сияло солнце, не синело море, не виднелась земля. Самые боги, которых Эмпедокл считал лишь «долговечными» (δολιχαίονες), еще не выделились из этого божественного единства (v. 417): в нем царила одна Любовь, Афродита, Киприда, в нераздельном всеобъемлющем покое (v. 167—168). Все, что стало смертным в этом мире, возникшем из борьбы враждующих стихий,— было бессмертно в божественном Сферосе; все, что здесь нечисто и смешано,— было в нем чисто и беспримесно [3]. Впоследствии Вражда разделила и разобщила эти стихии, заключенные в Сферосе, и мир возник из воздействия Любви на эти разъятые стихии: Вражда и Любовь являются здесь космогоническими силами. Но прежде чем рассмотреть их действие в этом качестве, постараемся уяснить себе учение Эмпедокла о стихиях, имеющее несомненно теософское значение.

2. Четыре стихии

Основных стихий сущего Эмпедокл насчитывает четыре: огонь, воздух, воду и землю, из коих первые три он мог найти у своих предшественников, а землю присоединил к ним сам, вероятно видя в ней стихию *твердости* — чувственного свойства, недостававшего остальным сти-

---

[1] Ср.: *Arist.* Met. I 3; De gen. et cor. I 8, 325b 16, особенно же I 1.

[2] *Arist.* De an. I 2. Ср.: Plac. Aëtii. I 7, 28 (Dox. 303).

[3] V. 202:

αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι
ξωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξοντα κελεύθους [3*].

хиям. Множественность стихий необходимо вытекала из понятия качественной неизменности сущего: если стихия одна, то необходимо допустить в ней процесс изменения, превращения, рождения, безусловно отрицаемый Эмпедоклом. Раз что вещи не возникают и не уничтожаются, а только слагаются и разлагаются,— должно быть столько же стихий, сколько есть основных и неразложимых чувственных свойств в вещах, если только несколько таких свойств не объединяются в каком-либо одном. Поэтому, например, земля как основа осязаемых твердых вещей, или тел, была возведена Эмпедоклом в степень особой стихии. Ибо в основании учения Эмпедокла лежала попытка свести все чувственные свойства вещей к некоторым основным свойствам, или началам.

В изменчивом потоке явлений пребывают неизменными некоторые из этих свойств, называемых нами силами природы: таковы свет, звук, непроницаемость и пр. Естествознание открывает количественные и качественные соотношения между явлениями этих сил, указывает их неизменную связь, или *закон;* но таких законов не может быть менее, чем сколько есть основных, качественно неразложимых сил природы, основных свойств вещей, или, как выражается Милль,— чем сколько есть качественно неразложимых чувств в природе человека, таков предел опытного естествознания, за который выходит лишь метафизика природы. Признавая, что есть качественно неразложимые и постольку вечно пребывающие свойства, она пытается тем не менее открыть и в них некоторые общие сверхкачественные начала, обосновывающие как их различие, так и их внутреннее единство.

Для древних мир чувствен всеобщим образом, сам по себе; для современных мыслителей — все чувственное обусловлено чувствами человека, все объективное — его субъективным сознанием. Поэтому древняя философия признает началами всего чувственного — стихии как primum sensibile; новая философия, напротив того, признает такими началами — чувства как первое чувствующее primum sentiens. Отсюда является противоречие, одинаково неизбежное и в древней, и в новой философии. Первая, в своем объективном антропоморфизме, приписывает природе то, что чувствует человек, непосредственно превращая человеческие чувства (напр., свет, звук) в объективные, стихийные силы природы. Вторая, в своем субъективном антропоморфизме, превращает мир в человеческое представление, признает все силы природы за простые

чувствования человека. Чувственное предполагает чувства, и чувства антропоморфные, ибо иных мы не знаем и не можем знать — в силу неизбежного антропоморфизма нашего сознания; в этом новая философия права перед древней: антропоморфный, сообразный человеку мир предполагает антропоморфного субъекта. Но мир не есть человеческое представление, и силы этого мира, точно так же как и организация всех живых чувствующих существ, имеют родовой, стихийный характер; в этом древняя философия права перед новой. Антропоморфизм природы доказан; но ее вселенская реальность и объективность, ее независимость от человека не могут быть опровергнуты ничем, не допуская никакого сомнения. Как же примирить это противоречие? Как возможно нечто антропоморфное *без* и *до* человека?

Учение Эмпедокла есть философия божественного тела. Он пытается объяснить все чувственное, все явления из абсолютной чувственности этого тела, всякую жизнь и сознание — из его жизни и чувства. Мировые стихии Эмпедокла суть не только «первое чувственное», но и «первое чувствующее» начало; они суть живые чувствилища (sensoria) божественного тела, его живые органы, или члены (γυῖα θεοῖο). Стихии суть чувства божества. И наоборот, те чувства, несовершенными органами которых обладает человек, суть объективные мировые стихии. Таким образом, стихии Эмпедокла суть в одно и то же время и *источники,* и *восприемники* всего чувственного. Будучи сами чувственны, они суть то, из чего *состоит* все чувственное, т. е. полнота всего чувственного; и вместе с тем они суть то, чем *воспринимается,* чувствуется все чувственное — как бы объективное мировое зрение, слух, осязание и пр. Каждая стихия есть не только объективное качество, или природа, материя известного свойства, но вместе с тем живое чувствилище, орган божественного тела и психический агент особого рода. «Те, кто в одушевленных существах всего более обращали внимания на явления сознания и ощущения,— говорит Аристотель,— также признавали душою начало (или стихию) вещей. При этом иные допускали одно такое начало, другие — несколько. Так, Эмпедокл считал душу состоящею из всех стихий; ибо он считал и каждую из них душою, утверждая, что

> Землю землею мы зрим, а воду мы видим водою,
> Воздухом — воздух [4*], огнем — беспощадный огонь,

Любовью — любовь, вражду — ненавистной враждою;
Ибо из них все, что есть, слагается в стройный порядок,
Ими же думаем мы и чувствуем радость и скорби»[1].

Если душа живого существа составляется, таким образом, из всех стихий, то каждая из стихий есть душа в свою очередь — особый духовный, психический агент. Мы видели, что верховное божество, или Сферос, есть в одно и то же время и полнота всех стихий, и «святой дух», т. е. непосредственное безразличное единство духовного и чувственного. Точно так же и душа человеческая есть известная совокупность четырех стихий и постольку представляется Эмпедоклу частью божественного естества, от него отделившейся и отпадшей. Абсолютное чувственно в себе самом и для себя самого; стихии суть не только возможные предметы чувства, но чувственны для себя самих и, следовательно, в себе самих имеют чувства. Сферос заключает в себе не только материю, но и душу всего. Поэтому и человек воспринимает чувственные вещи лишь постольку, поскольку он имеет в себе стихии: *он познает подобное подобным*[2], что совершенно последовательно вытекает из учения Эмпедокла о качественной неизменности стихий. В самом деле: если эти неизменные стихии суть в одно и то же время источники природы и ее чувствилища и души, то, понятно, каждая из них познается лишь из себя самой, в силу своего неизменного тождества с собою. Остальные же вещи, образованные из соединения стихий, познаются совокупностью наших чувственных способностей, причем каждое такое сложное восприятие вещей соответствует по своему составу сложному составу воспринимаемой вещи[3]. Мы уже видели, что небольшого количества красок достаточно для изображения бесконечного разнообразия видимых предметов. Приводимые

---

[1] *Arist.* De an. I 2, 40b (*Emp.* V. 378—382 Mull.:
γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τοὔτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται).

[2] Ib.: γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Также I 5 410a 25—29.

[3] *Themist.* Ad Arist. De an. I, p. 72: γνωρίζει γὰρ οὕτως ἑκάστῳ τὸ ὅμοιον τοῖς μὲν στοιχείοις, ἐξ ὧν αὐτή, τὰ στοιχεῖα ἐξ ὧν τὸ πρᾶγμα τῇ δὲ συνθέσει τῇ ἐν αὐτῇ — τὴν σύνθεσιν τὴν ἐν τῷ πράγματι[5*].

в движение противоположными стремлениями любви и вражды, все вещи находятся в непрерывном течении; волны тонких истечений исходят из всех предметов, и они-то, проникая через поры наших чувствующих органов, производят в них различные ощущения, которые однородны вещам [1].

Итак, стихии суть *материи* и вместе *души* сущего, источники чувственного бытия и вместе органы, восприемники чувственного ощущения и сознания, а следовательно, по Эмпедоклу, и всякого бытия и сознания вообще (единство бытия и сознания было провозглашено в этом смысле уже Парменидом). Как такие коренные источники вещей и вместе духовно-чувственные мировые начала, стихии по всей справедливости могли быть названы богами в языческом смысле. И Эмпедокл называет их именами греческих божеств: то Зевс, Гера, Аидоней и Нестис (сицилийская богиня вод) [2].

3. Любовь и Вражда в мировом процессе

Четыре стихии заключаются первоначально в единстве Сфероса. Это единство есть *Любовь*, «ибо она есть для всего причина единения» [3]. Постижимая лишь умом, она разлита во всей природе. Человек наблюдает ее в отдельных проявлениях, в половом стремлении существ, в симпатии людей между собою, в сродстве стихий. Любовь врождена смертным существам и смертным членам нашего тела, организуя все живые существа. Посредством ее люди познают все прекрасное и осуществляют его, подражая Любви и проникаясь ею. Ее зовут радостью и Афродитой, и вместе с тем никто, ни единый смертный, не познал, не узрел ее во всем, во вселенском целом (διὰ

---

[1] *Emped.* Carm. V. 337: γνοὺς ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορρόαί, ὅσσ' ἐγένοντο. *Theophr.* De sensu 7: Ἐμπεδοκλῆς φησι τῷ ἐναρμόττειν (τὰς ἀπορρόας) εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἑκάστης (αἰσθήσεως) αἰσθάνεσθαι. Ср.: *Arist.* De gen. et cor. I 8 и *Plat.* Men. 76c.

[2] V. 159—161:

τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασι·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστις θ' ἡ δακρύων τέγγει κρούνωμα βρότειον [6*]

Ср. Plac. Aëtii I 7, 28 (Dox. 303, 24): λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς [7*] и пр.

[3] *Arist.* Met. III 4, 1001a 14: αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν.

παντός). Сферос как осуществленное единство есть воплощенная Любовь [1].

Любви же противолежит Вражда. Она вселила внутреннюю убийственную борьбу между членами божественного тела, раздробила и разложила его на части, расклубила его неподвижную, «отовсюду равную» сферу. Единство распалось на беспредельное множество, все конкретное разрушилось, и на место царства блаженного покоя и гармонии наступила рознь, явился безобразный и безвидный крутящийся хаос. Но когда Вражда проникла до глубины, в бездну этого вихря, то в центре его зарождается *«милосердное и бессмертное влечение неповинной Любви»*, которая мало-помалу объединяет все вещи и ведет их снова к первоначальному Сферосу [2]. Любовь достигает этого не сразу, а понемногу. Любви нужно пройти целый мир, пережить весь мировой процесс, чтобы победить Вражду. И вот она постепенно стягивает косные и противоборствующие стихии в конкретные тела, организует, одушевляет вселенную все более и более, чтобы совокупить ее снова в единое целое, в божественное тело, одушевленное одним духом Любви, одной Афродитой. Вражда противится этому и удерживает в себе часть Сфероса. Неорганизованные, неорганичные стихии противоборствуют образующей силе Любви, враждуют против ее конкретных органических созданий; но самая эта борьба и вражда служат делу Любви: ибо они разрушают лишь немощные и уродливые организации, не приспособленные к жизни, в которых пластическая любовная сила еще недостаточно сильна. И в таком естественном подборе выживает лишь истинная и прекрасная жизненная организация. Сила Любви, создающая все живое, органическое,

---

[1] V. 81—86:

καὶ φιλότης μετὰ τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε
τὴν οὐ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς [8*],
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἁρθροις
τῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοῖα ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον, ἠδ' Ἀφροδίτην.
τὴν οὔτις διὰ παντὸς ἐλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ...

[2] V. 200—201:

ὅσσον δ'αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον δ'αἰὲν ἐπήει
ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ἱρμή [9*].

См. вообще стихи 191—205.

совокупляет живые существа между собою и рождает из их соединения новые организмы, подобные первым[1]. Все части вселенной приспособляются друг к другу: наиболее приспособленные стремятся к взаимному совокуплению; остальные, враждебные всякому соединению, отталкиваются все далее и далее[2].

Образование мира представляется Эмпедоклу следующим образом. Сначала хаос движется беспорядочным движением в силу совершенного нарушения равновесия меду стихиями. Но мало-помалу все легкое собирается к периферии, кверху; все тяжелое — книзу, к центру[3]. Вихрь становится все более и более правильным вращательным движением, которое постепенно ускоряется, по мере того как оно поглощает в себя частные беспорядочные движения. В силу этого круговорота прежде всего выделяется воздушный эфир, который оттесняется к его крайней границе и сжимается в твердый и прозрачный небесный свод. Вслед за сим выделяется огонь, который также устремляется вверх: он оттесняет собою первоначальное темное полушарие и образует собою новое, светлое[4]. Затем образуется Земля в центре мира, окруженная двумя полушариями, светлым и темным, которые взаимно вытесняют и сменяют друг друга, вращаясь вокруг Земли,— откуда объясняется смена дня и ночи. Солнце есть зеркало, отражающее лучи небесного огня, звезды — частицы огня, объятые воздухом и прикрепленные к эфирному своду, Луна — темное тело, получающее свет от Солнца[5]. Земля окружена воздухом и не может упасть, удерживаемая быстротою вращения дня и ночи в мировом круговороте. В недрах Земли скрываются воды и огонь, но и они выдавливаются из Земли силою этого круговорота. Вода отделяется от Земли и поднимается над нею в виде испарений, образующих земную атмосферу.

---

[1] Ср.: *Zeller* 718 и пр. и *Arist.* Phys. II 4 и 8, 198b 29.

[2] V. 262—270.

[3] V. 171. Ср.: *Tannery* 312, 315 и пр.; *Plut.* Strom. 10 (Dox. 582, 10): τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς κινήσεως συμβῆναι ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι κατὰ τὸν ἀθροισμὸν ἐπιβρίσαντος τοῦ πυρός[10]. Таннери передает (321): «...le commencement du mouvement a résulté de la rupture d'équilibre entrainée par la reunion du feu»[11].

[4] *Plut.* Strom. 10 (Dox. 582, 5); Plac. Aëtii II 6, 3 (Dox. 334, 1); 7, 6 (336); 11, 2 (339).

[5] Ib. II 13, 2 и 11; *Plut.* Strom. 10 и *Emped.* Carm. 243 и пр. Свет есть истечение ἐκ τοῦ φωτίζοντος σώματος[12] (*Philop.* De an. K. 16 m). Таким образом, в своем учении о Солнце Эмпедокл также находится под влиянием Парменида, см. выше, с. 271.

Земля потеет: море есть пот Земли, и отсюда его соленый вкус [1].

Твари земные возникли еще до Солнца. Обильный дождь падал на Землю, и воды орошали ее; она была в тинообразном состоянии и согревалась внутренним огнем [2]. Этот огонь стремился кверху из недр Земли и вздымал влажную тину, придавая ей всевозможные формы. Сначала то были деревья и растения — разветвления Земли, ее части, зародыши ее будущих созданий; влага бродит в них и образует их соки [3]. Они оживлены и обладают известной степенью сознания, как и все стихии, как всякое любовное соединение стихий [4].

Далее из тины возникают подобным же образом различные животные формы; сначала то были отдельные органы: «...головы вышли без шей, двигались руки без плеч, очи блуждали без лбов... Но когда божество тесней с божеством сочеталось, члены сошлись меж собой и сплотилися — что с чем попало» [5]. Отсюда возникли самые причудливые и чудовищные сплетения таких органов, звериных и человеческих членов. Впоследствии эти образования погибли, как негодные к жизни, уступив место более нормальным и целесообразным организмам. Первоначально все формы были изменчивы, но в силу действия огня они окрепли и отвердели; теперь существа образуются уже не из тины, а из любовного совокупления однородных организмов [6]. Подобное познает подобное, производит подобное, питается подобным [7]. Животные виды, точно так же как различные органические и неорганические образования, различаются по своему составу, по преобладанию той или другой стихии [8]. Как и следовало ожидать, преимущественное значение имеет стихия огня: удаление ее из тела равносильно смерти, уменьшение ее количества влечет за собою сон и потерю сознания [9].

---

[1] Plac. Aëtii III 16, 3 (Dox. 381, 25).

[2] V. 282—283 и 206—207, 321 и пр.

[3] Plac. Aëtii V 26.

[4] V. 298: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

[5] V. 307—311.

[6] V. 307—325; *Arist.* Phys. II 8, 198b 29: ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται καθάπερ Ἐμπ. λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα [13]* Также: Plac. Aëtii V. 19, 5 и *Cens.* Di nat. 4, 8; ср.: *Emped.* V. 282—383.

[7] Plac. Aëtii V. 27—28.

[8] Ib. 19.

[9] Ib. 24 и 25.

По примеру Парменида Эмпедокл, в сущности, сводил свои четыре стихии к двум началам: первое, активное, начало есть огонь, второе, пассивное, заключает в себе все остальные стихии.

Живая организация заключает в себе одушевленную совокупность стихий; она действует и чувствует посредством них и есть как бы микрокосм, мир в малом, находящийся в непрестанном общении с макрокосмом, со всею вселенной. Мы уже видели, из всех вещей исходят волны истечений, которые проникают через соответственные поры наших чувств и там порождают сообразные себе ощущения. Это воззрение развито Эмпедоклом во всех подробностях; особенною известностью пользовалось его учение о зрении. Подобно всему небу, глаз состоит из тонкого эфирного огня и косной, влажной стихии. Огонь заключен в зрачке, как бы в фонаре, и огражден особой перепонкой от смешанной жидкости глазного яблока. Тем не менее светлые (огневые) лучи проникают в глаз, отражаются в нем и вновь выходят из него: внутренний огонь очей сообщается с внешним огнем посредством чрезвычайно тонких воронкообразных пор; темные цвета, темные предметы видимы нами посредством темных истечений, проникающих в более грубые поры глазного яблока [1].

Так представлял себе Эмпедокл организацию живых существ. Всякий высший вид живой организации есть высшая ступень Любви или, точнее, высшая ступень ее победы над Враждою. Учение Эмпедокла о душепереселении указывает нам, что именно так смотрел он на животные типы. Душепереселение есть наказание и вместе очистительный процесс для отпадшего духа. Осужденный скитаться многие тысячелетия, он облекается последовательно в целый ряд животных тел, переживая целый цикл жизней, пока не очистится в человеке и не исполнится в нем божественной Любовью. Если же и в человеке он ненавиствует, если он убивает людей или даже животных, употребляя их мясо в пищу, то, вместо того чтобы повышаться в степени Любви, стать блаженным духом, демоном или даже богом, он понижается в лествице живых

---

[1] *Theophr.* De sensu 7 (Dox. 500). Ср.: *Diels.* Gorg. u. Emped. 352 и сл. Дильс показывает следы этого учения у Алкмеона, который также признавал, что глаз состоит из огня и прозрачной влаги и соединен особыми каналами с мозгом. Эмпедокл только придал этим каналам, или порам, особое, специальное значение в связи со своей теорией молекулярных истечений.

существ, переселяясь в тела низших животных или в простое растение. Праведного же Любовь возводит к высшим ступеням бытия, делает его сотрапезником богов и приближает все более и более к его источнику — Сферосу [1].

Он сам становится богом и как бы органом Сфероса, проводником его действия, через который дары Любви распространяются на все человечество. В этом мистическая теургическая сторона Эмпедоклова учения: он выступал пред народом в облачении священника и приписывал себе чудодейственную силу. Он шествовал из города в город, встречаемый тысячами народа, он прорицал будущее, врачевал тяжкие недуги [2]. Он знал тайные средства (φάρμακα) «против болезней и старости», повелевал ветрами, дождями и погодой, воскрешал умерших [3]. Приписывая себе такую магическую силу, Эмпедокл, несомненно, видел ее источник в мировой Любви: он считал себя самого не человеком, но богом (v. 400). Учение о душепереселении составляет существенную часть его проповеди; он учреждает особые очистительные обряды, предписывает строгое воздержание от всякой животной пищи и кровавых жертв. Ибо в жестоком убийстве люди не видят, как они пожирают друг друга: отец убивает сына, форма которого изменилась, дети убивают отцов и матерей, пожирая их мясо [4].

Таково в общих чертах миросозерцание Эмпедокла: Любовь слагает, Вражда разлагает неизменные, вечные стихи. Поскольку мир имеет единство во множестве и множество в единстве, он создан противоположными

---

[1] V. 457:

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι

ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι ἦν τε τραπέζαις
εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκηροι, ἀτειρεῖς [14*].

Ср.: Введение, стихи 1—15 (ниже) и 440—450; ср.: *Plut.* Rom. 28.

[2] V. 400—410.

[3] V. 462—470: ...ἄξεις δ'ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός [15*].

[4] V. 442—447:

μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος, μέγα νήπιος. ὃς δ'ἐβόησε,
λισσόμενος θύοντ'· ὁ δ'ἀνηκούστησεν ὁμοκλέων,
σφάξας δ'ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὣς δ'ἄτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν [16*].

По замечанию Ипполита (Philos. 3, 2. Dox. 558, 19), Эмпедокл μάλιστα δὲ πάντων συγκατατίθεται τῇ μετενσωματώσει [17*].

стремлениями Любви и Вражды. Он исчезает, когда одно из этих стремлений господствует исключительно: ибо одна Любовь дает лишь абсолютное единство, одна Вражда — хаотическое множество, вихрь крутящихся и раздробляющих друг друга частей. И если этот мир не есть царство одной Вражды, то он также далеко не царство Любви. Он — место борьбы и смерти, «долина бедствий» (λειμῶν Ἄτης); это область противоречий и страданий. И хотя благое начало одолевает зло,— в самом мире зло преобладает и один вид его наполняет глубокою скорбью всякого духа, отпадшего от божества и осужденного на скитание.

Поэтому все учение Эмпедокла проникнуто глубоким пессимизмом, придающим ему своеобразную окраску.

Роком и клятвой богов закон утверждается вечный:
Тот, кто себя запятнал, осквернил свои члены убийством
Или обманом дерзнул нарушить им данную клятву,
Тот, долгой жизни исполненный дух, осужден в искупленье
Тридцать тысяч времен вдали от блаженных скитаться,
Рождаясь в назначенный срок в виде всяческих смертных созданий,
Меняя дорогу скорбей в каждом новом своем воплощенье.
Ныне и сам я таков: изгнанник богов и скиталец,
Преданный злобной Вражде...
Ибо был уже отроком я, и девою был я когда-то,
Был я когда-то кустом, был птицей и рыбой морскою...

О если б раньше меня безжалостный рок уничтожил,
Прежде чем, пищу вкусив, уста мои грех совершили.
Горе! От чести такой, от такого блаженства без меры
Я свергнут средь смертных людей, бескрылый, злосчастный
изгнанник!
Плакал я, горько рыдал, незнакомую видя обитель,
Дол безотрадный, где скорби живут, где злоба, убийство и беды,
Язва, болезнь, суета блуждают во мраке глубоком [1].

Скудны способности те, что природа влила в наши члены,
Множество лютых скорбей смущают заботами душу.
Видев лишь малый удел лишений исполненной жизни,
Мы, рассеваясь как дым, погибаем безвременной смертью.
Каждый верит лишь в то, на что он случайно наткнулся,
Метаясь туда и сюда. И всякий мнит целое ведать.
Тщетно! Не зримо оно и слуху людскому не внятно,
Не видимо даже уму...[2]

С таким пессимизмом соединяется глубокий языческий фатализм. Что такое Любовь и Вражда, откуда они и почему должна господствовать то одна, то другая в назначенный срок? Этого Эмпедокл и не спрашивает: и Любовь,

[1] V. 1—21.
[2] V. 36—43.

и Вражда суть роковые стихийные силы[1]. Афродита Эмпедокла соответствует Эросу Парменида и древних теогоний и есть чувственная, физическая любовь (στοργή). *Это влечение тел к совокуплению в единое вселенское тело.* В половой любви Эмпедокл видел одно из проявлений этого всюду разлитого начала. Впоследствии платоники видели в такой любви стремление к восстановлению первоначальной цельности человеческой природы[2] и точно так же находили ее во всей природе, обосновывая ею возможность магии, как это, по всей вероятности, делал и Эмпедокл[3]. Любовь и Вражда являются нам в его учении чисто магическими, бессознательными влечениями. Вражда безумна и бессознательна; она может возникнуть в Сферосе только роковым образом, что не требует особых доказательств: ибо что же может заставить живые члены божественного тела выйти произвольно из состояния бессмертия и блаженной гармонии, чтобы погрузиться в скорбный мир смерти и злобы, в ложный мир явления? Но и Любовь точно так же бессознательна, по меткому указанию Аристотеля: подобное познается лишь подобным, и потому Любовь не знает Вражды, из которой вытекло все многообразие сущего[4]. Она не знает ничего *многого* и есть слепое, безличное стремление к единству.

Рок господствует над стихийным божеством. Есть срок для Любви, и есть срок для Вражды. Кто установил этот срок, откуда эти роковые силы? Если бы такой вопрос возникал пред Эмпедоклом, он не был бы фаталистом и признавал бы особые, сверхстихийные начала. Так есть,

---

[1] *Arist.* Phys. VIII 1, 252a: ὅπερ ἔοικεν Ἐμπ. ἂν εἰπεῖν ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἠρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον[18*]. Met. III 4, 1000 и 12: καὶ ἅμα δ' αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐδὲν λέγει ἀλλ' ἢ ὅτι πέφυκεν[19*].

[2] Ср. *Plat.* Conv. 191d: ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην[20*]; 192d: ...τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα[21*].

[3] Ib. passim, особенно речь Эриксимаха. Ср. *Diog. L.* VIII 58: τοῦτον (Горгий) δέ φησιν ὁ Σατύρος λέγειν ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι[22*]; *Plot.* Enn. IV 4, 40: ἡ ἀληθινὴ μαγεία, ἡ ἓν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ. καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι, ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι[23*].

[4] Met. III 4, 1000b 2: διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὶν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεία πάντα. τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει[24*]; ср.: De an. I 5, 410b.

так положено. Некогда было одно единство, сросшееся из множества; и некогда многое вновь разрослось из единства: двояко рождение смертных вещей и двояк их конец. Они вытекают из единства и разлагаются во множество или же, слагаясь из множества, поглощаются единством. И никогда этот круговорот не прекратится, ибо он движется борьбою двух вечных и противоположных сил объединяющей Любви и разлагающей Вражды. Поэтому все мирские вещи смертны и преходящи, ибо все либо разлагается, либо поглощается; и вместе все вечно и неподвижно в целом: ибо как стихии, так и силы Любви и Вражды неизменны в вечном круговороте [1].

Фатализм Эмпедокла объясняет нам ту странную смесь механического материализма с мистицизмом, которая поражает нас на каждом шагу в его учении. С одной стороны, учение о Сферосе, о стихиях, о Любви и Вражде носит, несомненно, теософский характер; с другой — мир механически слагается неразумными силами из частиц вещества. По-видимому, в образовании мирового устройства и порядка господствует чистый случай; организмы возникают из случайного сплетения частей [2], причем во всеобщей борьбе за существование сохраняются лишь случайно приспособленные к жизни создания. Если строго придерживаться понятий Эмпедокла, то это противоречие необъяснимо и лишает его миросозерцание всякой внутренней цельности. На деле это миросозерцание не есть строгое логическое построение, но всего более мистическое учение. Мир не есть дело случая, но *дело судьбы*, необходимости — ἀνάγκης χρῆμα [3] — выражение, встречающееся

---

[1] V. 62—74:

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠὐξηθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη·
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.
οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητον κατὰ κύκλον.

[2] Ср. *Arist.* Phys. II 4: τὰ μόρια τῶν ζώων ἀπὸ τύχης γενέσθαι τὰ πλεῖστα φησί.

[3] Бернайс исправляет: ἀνάγκης ῥῆμα [25*].

в первом же стихе наших фрагментов. Стихии обладают психическими свойствами, Любовь, будучи бессознательной, все же есть творческий инстинкт особого рода. И представление о необходимости не есть, очевидно, рациональное понятие, а позитивная языческая религиозная идея. Мы уже исследовали ее значение в предшествовавших учениях. У Парменида, как и у Эмпедокла, она является конечным законом и пределом истинного и ложного бытия; ею связывается божественная сфера сущего, и ею же держится все небо, весь процесс генезиса. Она правит всем, уравнивает Любовь и Вражду, взвешивая истину и ложь на своих роковых весах. У Парменида она стережет врата света и тьмы. Необходимость есть истинная мать и царица мира и у обоих философов является каким-то сверхразумным роковым началом. По Эмпедоклу, «милосердая Любовь ненавидит нестерпимую необходимость»[1], но безусловно подчинена ей. Эта необходимость есть как бы взаимная нерушимая клятва богов[2].

Религиозный элемент в учении Эмпедокла часто упускается из виду; критика, принимая его за рациональное построение, видит в нем гораздо более непоследовательностей и пробелов, чем их имеется в действительности.

Эмпедокл признает двойное начало и двойной конец всех вещей — конечное единство и конечное множество. Но в своей космогонии он мыслит мировой процесс лишь в восходящем порядке: он излагает только постепенное объединение разложившихся стихий, их медленное возвращение к Сферосу чрез посредство мирового процесса. Критики видят в этом пробел[3]. Каков обратный путь от Сфероса к хаосу, как может возникнуть вселенная на пути разложения? На деле вселенная не может возникнуть таким путем: во-первых, космос предполагает материю, неорганические раздробленные стихии, из которых он организуется; во-вторых, он предполагает преодолевающую силу гармонии, а не прогрессивно увеличивающуюся силу Вражды, убивающей всякую организацию. Только усиливающаяся Дружба объясняет нам организацию одушевленных существ. Таким образом, мир может

---

[1] V. 299: μειλιχίη τε χάρις στυγέει δύστλητον ἀνάγκην.

[2] Ср. *Arist.* Met. III 4, 1000b 12: καὶ ἅμα αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐδὲν λέγει ἄλλ' ἢ ὅτι πέφυκεν· ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα νεῖκος ἐνι μελέεσσι ἐθρέφθη [ἐς τιμὰς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,] ὃς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὅρκου (v. 177—179), ὡς ἀναγκαῖον μὲν ὂν μεταβάλλειν· αἰτίαν δὲ τῆς ἀνάγκης οὐδεμίαν δηλοῖ[26*].

[3] *Zeller* I 711.

быть образован только из хаоса. Какой же процесс предшествует космогоническому процессу? Как нам кажется, у Эмпедокла есть ответ на такой вопрос: космогонии предшествует не только образование хаоса, но и *теогония* — процесс обособления и отпадения «членов божества»[1], которые суть боги. Такое обособление не есть простое разделение четырех стихий. Из приведенного выше отрывка явствует, что Эмпедокл признавал множество демонов и богов, отпадших от Сфероса и погрузившихся в мир явления, скитающихся «вдали от блаженных». Если допустить, что Сферос Эмпедокла заключает в своем безразличном единстве какие-либо конкретные формы, поглощенные и как бы потонувшие в его божестве, то под влиянием Вражды должны были прежде всего выделиться, обособиться эти совершенные, божественные формы, еще имеющие в себе пластическую силу любовного единства; далее, эти формы должны постепенно отдаляться от единого, переходя из богов в демоны, из демонов — в души, причем чисто материальный хаос возникает уже после всего, хотя и самая материя никогда не является вполне бездушной: как бы глубоко ни проникла в них Вражда, частицы материи, как прежние члены божественного тела, все-таки могут быть возвращены и восстановлены в него тем влечением Любви, тем желанием, которое никогда не умирает. Стало быть, несмотря на недостаточность данных, мы все-таки имеем некоторое основание предположить, что в представлениях Эмпедокла космогонии предшествовала теогония. Сначала органы божества, боги, демоны и души обособились из единства под влиянием Вражды, конечным пределом которой является пустой и безвидный хаос; затем вечная сила Любви создала космос из этого хаоса. В пользу подобного предположения говорит уже то обстоятельство, что в первоначальном Сферосе нет отдельных богов (напр., Зевса и Посейдона, которые впоследствии олицетворяют собою огонь и воду)[2]. Когда же могли возникнуть эти боги? Если они возникли из хаоса при воздействии Любви, то, как высшие ступени в лествице творения, они должны были бы явиться последними, что противоречит миросозерцанию Эмпедокла, как и здравому смыслу вообще. Мир есть результат роковой Вражды членов Сфероса, и каждый дух человеческий был некогда богом, который от чести великой и полноты

[1] V. 180: πάντα μάλ' ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο[27*].
[2] V. 418.

блаженства перешел в обитель смертных, от света — в область мрака, в темную пещеру, где он томится в слезах и скорбях [1]. Горе злосчастному смертному роду: из сколь великих распрей и воздыханий возникли мы! [2]

Поэт-философ, священник богов, сам считавший себя падшим богом, Эмпедокл естественно соединял в своем миросозерцании космогонию с теогонией. Странно было бы предположить, что этот пророк, мысливший в мистических образах, различал между религиозными и «научными» элементами своего учения, как это думает Целлер [3]. Еще труднее допустить, чтобы эти мифологические образы были для него простыми аллегориями рациональных истин. Произведения Эмпедокла, несомненно, переполнены аллегориями, метафорами и другими риторическими вычурами всякого рода: но, несмотря на всю его риторику, мы думаем, что он скорее склонен был видеть в самых стихиях оболочку божественных сил. И если Вражда действительно является у него теогоническим началом, если она обусловливает генеалогию богов, их борьбу и смену, то в таком случае его теогония стоит всецело на древней почве орфиков и Гесиода. Ибо и у него *Вражда* есть теогоническое начало, точно так же как и самая *Любовь*. Как мы уже указывали в первой главе, «отцеубийство... обусловливает господство и самую действительность богов, некогда поглощенных в своей стихийной основе» [4].

Весь ли Сферос разлагается Враждою, как утверждает Целлер, или же только часть его отпадает, как думал Риттер,— это довольно трудно решить; во всяком случае полнота Сфероса нарушается отпадением его членов. Когда возникло разделение между идеальным и чувственным, позднейшие платоники могли признавать, что идеальный «умный» мир пребывает неизменным в своей полноте, несмотря на отпадение чувственного мира, несмотря на все

---

[1] V. 15—17, 29.

[2] V. 30—31:

ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον,
οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.

[3] *Zeller* I 760, Grundriss 65. Сказания Эмпедокла о золотом веке (467 и пр.) и описание его как чего-то прошедшего действительно плохо мирятся с остальным его учением, если только оно не заключает в себе аллегорическое изображение блаженного состояния духов в Сферосе, особливо первые стихи 417—419. Склонность Эмпедокла к аллегории и метафоре достаточно известна; ср. Arist. ap. *Diog. L.* VIII 57: δεινὸς περὶ τὴν φράσιν... μεταφορικός и пр.

[4] См. выше, с. 81—82.

эманации, результатом которых является этот последний. Но учение Эмпедокла не есть в таком смысле система эманаций, и самая субстанция чувственного мира есть четверица тех же стихий, которые мы находим и в Сферосе. Мир есть истощение, оскудение божества; материя — его растерзанное тело, которое восстановляется Афродитой-Любовью, как тело Озириса — Изидой и тело Адониса — Астартой. Ибо Любовь не оскудевает и во время господства Вражды в силу учения о неизменности истинно сущего. В центре она столь же безусловна, как и в целой сфере, будучи всегда равна себе самой.

Замечательно, что самая эта Любовь является у Эмпедокла как существо, обладающее телесностью: в своей славе она является как сфера, в своем истощении — как чувственный центр, «наподобие Гестии» пифагорейцев [1], «равный в длину и ширину» [2]. По свидетельству Аристотеля, Эмпедокл признавал четыре стихии, но сводил их, в сущности, к двум, по примеру Парменида: первая из них, огонь, определялась как активное начало, вторая, заключавшая в себе воздух, воду и землю, — как начало пассивное [3]. Огонь именуется Зевсом и является оживляющим, демиургическим началом. Эмпедокл зовет его также и Гефестом [4], так что союз его с Афродитой является весьма естественным. Афродита Эмпедокла имеет сродство не только с роковою богиней Парменида, но и с Гестией пифагорейцев. Правда, отсюда возникают затруднения: ибо если Любовь материальна, то количество ее изменяется, убывает и прибывает; но если она невещественна — затруднения нисколько не уменьшаются и действие ее на материальные стихии остается невыясненным. Сам Целлер на основании слов Аристотеля признает, что Лю-

---

[1] *Jambl.* Theol. arithm. 8: τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν [28*].

[2] V. 81. См. выше: ἴση μῆκός τε πλάτος τε. Ср. *Arist.* Met. XII 10, 1075b 2: (ἡ φιλία) ὡς ὕλη μόριον τοῦ μίγματος [29*].

[3] *Arist.* Met. I 4, 985a 35: οὐ μὲν χρῆταί γε τοῖς τέτταρσι, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὐτό, τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι; ib. I 3, 984b 5: τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φυσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐνόντιον [30*]. Ср. стихи 318—319 и 332, где огонь является мужественным, производящим началом: мужской пол отличается от женского бо́льшим присутствием тепла; смерть и сон суть лишь полное или частное удаление огня от других стихий.

[4] См. стихи 160 (Ζεὺς ἀργὴς), 418 и 207, 213 — Гефест. Последний бог есть мифологический супруг Афродиты.

бовь и Вражда образуют как бы две новые стихии наряду с первыми четырьмя [1].

4. Оценка учения Эмпедокла

Историческое положение Эмпедокла определяется его отношением к Пармениду. Как ни противится он влиянию элейского мыслителя, нет ни одной части в его учении, на которой бы это влияние не отразилось. Отсюда объясняется и мистицизм Эмпедокла, смешанный со скептицизмом и попытками механического, материалистического мирообъяснения. Чувственное познание ведет к отрицанию истинно сущего, к признанию ложной действительности; рациональное познание ведет к абстрактному единству, к отрицанию всего чувственного, всех явлений. И Эмпедокл ищет разрешения этого противоречия в своей мистической теории, превращающей истину и ложь в особые реальные, действующие силы.

Помимо влияния Парменида некоторые писатели думали найти в философии Эмпедокла следы пифагорейских представлений, как, например, в учении о стихиях, Гестии, о душепереселении. Но учение о стихиях скорее заимствовано Филолаем от Эмпедокла, точно так же как и учение о центральном огне, если только это последнее действительно принадлежало когда-нибудь Эмпедоклу. Принципиальное различие Эмпедокла от пифагорейцев слишком велико, чтобы могла быть речь о каком-либо научном заимствовании. Даже идею душепереселения, равно как и целый ряд мистических представлений и обрядов, Эмпедокл мог помимо пифагорейцев найти у орфиков, с которыми он во всяком случае имеет весьма много общего [2]. Если он обязан кому-либо в научном отношении,

---

[1] Ср. *Arist.* De gen. et cor. I 1: 'Ε. ... τὰ μὲν σωματικὰ (στοιχεῖα) τέτταρα τὰ δὲ πάντα μετὰ τῶν κινούντων ἓξ τόν ἀριθμόν[31]; Met. XII 10, 1075b 2, XIV 4, 1091b 11: τὴν φιλίαν — στοιχεῖον[32]. В другом месте φιλία является прямо материальным субстратом: τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπ. φησὶ φιλίαν ἄλλος δέ τις πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ ἀέρα[33]. См. там же X 2, 1503b 15 и III 4, 1001 и 12: τό ἓν ἔναι τὴν φιλίαν, т. е. ὅτε ἐνεργεῖ ἡ φιλότης[34]; ср. III 2, 300b 30 и 301 и 15.

[2] Ср. статью Керна в Arch. f. Gesch. d. Philos. 1888. B. I. H. 9, 498, «Empedokles und die Orphiker», где подробно указаны все пункты, по которым существует согласие между этими двумя учениями. Мы готовы признать некоторую связь и между элейцами и орфиками (ср.: *Freudenthal.* Ueb. d. Theol. d. Xen.); только в каждом данном случае трудно решить, кто у кого заимствовал. Нам кажется, что влияние философов на орфиков было во всяком случае гораздо значительнее, чем обратное влияние этих мистиков на философию,—даже относительно Эмпедокла. Мистическая идея неба, мирового яйца есть всеобщее достояние языческой мудрости, и нельзя приписывать ее одним орфикам.

за исключением Парменида, так это Левкиппу: от него он мог заимствовать многие подробности своей физики, учение об истечениях, о мельчайших частицах вещества и пóрах между ними[1].

Тем не менее учение Эмпедокла не представляется нам только «интересным эклектизмом», как охарактеризовал его Дильс[2]. При оценке Эмпедокла чрезвычайно важно различать между логическим построением, которое весьма слабо, и мистической идеей, которой нельзя отказать в глубине, несмотря на ее риторическую, несколько напыщенную форму. Правда, и этот риторический элемент имеет большое значение при оценке Эмпедокла. Он был первым ритором, отцом риторики, по свидетельству Аристотеля[3], и недаром софист Горгий был его учеником. Все особенности риторического стиля Горгия, составившего эпоху в истории аттической прозы и красноречия, находятся в изобилии в поэмах Эмпедокла: изысканные метафоры, вычурные эпитеты и олицетворения, искусственное строение речи, подбор слов и звуков, напыщенный пафос,—словом, весь риторический аппарат школы Горгия, все те фигуры, которые прославились впоследствии как Γοργίεια σχήματα[4]. Эмпедокл был демагогом Агригента, который Пиндар называет «красивейшим из городов и любящим красоту»[5]; там Эмпедокл упрочил демократическое правление, спас его от заговора и способствовал его развитию своими законодательными реформами[6]. Как мы видели, он пользовался в стране необычайным влиянием и почетом и ничем не брезгал для его приобретения, выдавая себя за божественное существо. Эмпедокл-демагог, странствующий по городам в одежде священника и обращающийся к толпе с хитроумными речами, предлагающий средства «против всех зол»—есть, несомненно, особый и своеобразный тип софиста, того софиста-чудодея, которого Италия не раз видала впоследствии в эпоху Возрождения. Мистицизм, эклектизм, риторика—все это

---

[1] Ср.: *Diels*. Stetiner Philologen vers. 1888. S. 104 ff. и Jahresbericht. I 249: «...что учение о порах было впервые высказано Левкиппом, явствует уже из того, что нельзя прийти к этому учению без признания пустоты, которую Эмпедокл отвергал вместе с Парменидом (Левкипп же признавал пустоту наряду с атомами)».

[2] Gorg. u. Emped. 343.

[3] *Sext. Emp.* Adv. math. VII 6; *Diog. L.* VIII 57, 58.

[4] Ср.: *Diels*. Gorg. u. Emped. I 361—367, где собраны и сопоставлены многочисленные примеры риторических фигур Эмпедокла и Горгия.

[5] *Pind.* Pyth. 12, 1.

[6] *Diog. L.* VIII 63—67.

указывает нам на одну и ту же черту, на пламенную впечатлительность южного итальянца. Сицилия и в наши дни дает Италии риторов-демагогов, вместе хитрых и взбалмошных, фантазеров, увлеченных собственной личностью, которые впервые обманываются собственным вымыслом и сами не знают, где начинается их риторика.

Система Эмпедокла не выдерживает логического анализа. Четыре стихии приняты им произвольно, качественная неизменность их фиктивна, и отрицание всякого генезиса, или изменения, впутывает мысль в целую сеть противоречий, блистательно раскрытых Аристотелем в его критике элейцев. Далее, в самом своем компромиссе между элейским учением о неизменности сущего и действительным множеством, движением вещей, Эмпедокл остановился на полдороге и был упрежден своим старшим современником Левкиппом: чтобы быть последовательным, Эмпедокл должен был бы прийти к атомизму, т. е. к признанию атомов и пустоты. На деле он ограничивается признанием неопределенно малых частиц вещества и неопределенно малых промежутков между ними, причем для величины этих частиц и промежутков нет никакого объективного основания: непрерывная стихия произвольно дробится Враждою, делится ею на произвольно мелкие части. Пустое пространство вовсе не признается: частицы одной стихии отделяются друг от друга частицами другой. Не меньшие противоречия находим мы и в учении о мировом процессе. Единообразия в соединении материальных частиц являются совершенно необъяснимыми рациональным путем. У пифагорейцев хотя бы *число* является синтетическим образующим началом; у Эмпедокла нет подобного формирующего, определяющего начала. Он сообщает иногда, из каких веществ и в какой пропорции составлено такое-то органическое образование (напр., кости); но эта пропорция (λόγος τῆς κράσεως)[1] есть все-таки нечто совершенно случайное, как и вообще всякая конкретная организация. Вражда разлагает, Любовь соединяет; но почему она соединяет стихии определенным образом и почему в таких соединениях существуют некоторые единообразия — для этого в системе Эмпедокла нет никаких оснований. Отчего из желудя вырастает дуб, от человека родится человек, отчего самый химический состав костей человеческих неизменен. Все это случайно: Любовь соединяет что попало и как попало, ибо, кроме однородных по

[1] *Arist.* De an. I 5, 410a 3; Met. I 10, 993a 17.

качеству частиц четырех стихий, крутящихся в хаосе, она ничего не может найти. Случай не только руководит частными действиями Любви и Вражды, но всецело управляет этими силами.

Эти и другие противоречия подтачивают самые корни учения Эмпедокла. Но ошибочно было бы прилагать к нему логическую мерку, ибо его значение и внутренняя цельность заключаются не в рациональных понятиях, а в непосредственной мистической интуиции. Как явствует из всего предшествующего изложения, представления Эмпедокла гораздо глубже его понятий и часто находятся в противоречии с ними. Так, в учении о мировом процессе господствует понятие случая[1] наряду со смутным сознанием какого-то рокового, мироправящего божества. Самый Сферос есть по своему идеальному представлению живое божественное тело, органический синтез. Но по своему понятию — это лишь совокупность четырех стихий, простое безразличное единство, где все конкретное исчезает, где нет места ни для множества, ни для синтеза. Логически совершенно непонятно, каким образом «скученная величина»[2] внешних друг другу стихий представляется чем-то целым и живым. А между тем идея вселенской божественной телесности, духовно-чувственной организации в божественном мире — весьма глубока, никогда не умирала и оказала мощное влияние даже в пределах христианской теософии. Учение о чувствилищах, которые суть в одно и то же время и восприемники, и творческие источники всего сущего, несомненно, обладало серьезным будущим. Впоследствии теософия[36*] признавала силы Божества неслиянными и нераздельными; у Эмпедокла они и слиянны, и раздельны. Что различает стихии в пределах самого Сфероса, раз что Вражда совершенно удалена от него, вытеснена за его окружность? Что такое бесплотная Любовь во время господства Вражды и что такое бесплотная Вражда во время господства Любви? Они не суть действующие силы и не суть потенции — такого понятия также не знал Эмпедокл. Если бы, например, его Сферос имел в себе самом Вражду как чистую подчиненную потенцию, как отрицательную мощь Любви, над которой эта Любовь вечно торжествует, тогда Сферос имел бы в себе и конк-

---

[1] *Arist.* Met. III 9, 1000b 12; Phys. II 4, 196a 18 20; De coelo III 2, 300b 29; De gen. et cor. II 6, 333b 3 и др.

[2] V. 181: σωρευόμενον μέγεθος. Ср. суждение Аристотеля (Met. III 4, 1000b 3 и De an. I 5, 410b 4): ἀφρονέστατον εἶναι τὸν θεόν[35*].

ретное, идеальное множество, нераздельное и неслиянное, тогда Любовь стояла бы не наряду с Враждою, а над нею, имея ее в себе побежденною. Но такое понятие предполагало бы логическое сознание противоречий, заключавшихся в представлении Сфероса, а затем — такое сознание абсолютного и конкретного Божества, какого не было во всем древнем мире.

Эмпедокл не выдавал своих поэм за рациональные построения, свои стихии, силы и Сферос — за рациональные понятия; он влагал в идеи Любви и Вражды несравненно более, чем мы — в понятия притяжения и отталкивания. Но Аристотель прав, требуя логического определения, философского обоснования этих идей[1]. Несмотря на глубокие мистические идеи, смесь зарождающегося рационализма с мифологическим строем мысли, отдавшейся внушению фантазии, составляет существенный недостаток Эмпедокла и как поэта, и как мыслителя.

В суждениях греческих философов об Эмпедокле мы замечаем прогрессивно растущее к нему уважение — по мере оскудения творчества идей. Платон и Аристотель, богатые таким творчеством, относятся к нему с некоторым пренебрежением: они ставят его ниже его современников и предшественников[2], ибо мысль его как бы «лепечет» (ψελλίζεται), облеченная в детскую наивную форму. Так, он сознал, что начало блага есть самое благо, начало зла — самое зло. Но, признавши благо началом всех вещей, образующей силой природы, он не понял его идеальности, его внутренней телеологической причинности, за что Аристотель его и порицает. У Аристотеля благо есть причина как внутренняя цель, как то, что извнутри определяет природу, мотивирует ее действия и образует ее творчески в идеально-определенные формы. Такая причинность есть телеологическая: в ней следствие, или *конец*, идеально (λόγῳ) предшествует *началу* действия как его цель. Мы увидим впоследствии, каких великих усилий потребно было, чтобы открыть и обосновать в философии учение о целях. У Эмпедокла же — благо есть внешняя, как бы механическая причина, которая связывает вещи; он не различал еще между двумя видами причинности, откуда и выходит, будто механическая сила получает нрав-

---

[1] *Arist.* De gen. et cor. II 6, 334a: ἔδει οὖν ἢ ὁρίσασθαι ἢ ὑποθέσθαι ἢ ἀποδεῖξαι.

[2] *Plat.* Soph. 242, μαλακότερος[37*] Ср.: *Arist.* Met. I 3, Rhet. III 5, Poet. I 1447b и пр.

ственный, метафизический характер, или, наоборот, сила нравственная — характер физический, материальный.

Высказывая глубокие идеи, Эмпедокл делает это безотчетно и потому неудобовразумителен. По выражению Аристотеля, он и его предшественники часто бывали подобны тем неумелым атлетам, которые, метаясь туда и сюда, наносят иногда хорошие удары; но как эти дерутся неумело, не зная правил своего искусства, так и древние часто, по-видимому, не умеют выразить то, о чем они говорят, не сознают в полной ясности своего предмета. Но потому-то на каждом исследователе лежит обязанность вникать в скрытую мысль, идею подобных учений (πρὸς τὴν διάνοιαν), не останавливаясь на внешней грубой и детской их форме (πρὸς ἃ ψελλίζεται [38*])[1]. И может быть, ни один из древних философов не нуждается в этом более Эмпедокла, учение которого совершенно разложилось в горниле немецкой критики.

У Диогена Лаэрция есть сказочный рассказ о том, как Эмпедокл покончил жизнь, бросившись в Этну; вулкан поглотил философа и выкинул одни его башмаки. Немецкая критика делает с ним нечто подобное и до нашего времени.

---

[1] *Arist.* Met. I 3, 985a.

ГЛАВА VII

АТОМИСТЫ И АТОМИЗМ

1. Историческое значение атомизма

Учение об атомах как о конечной основе природы всего действительно сущего впервые в Европе формулировал Левкипп. Но так как ничего достоверного о нем мы не знаем, то полным представителем и выразителем атомистической теории за этот древний период является нам Демокрит, ученик Левкиппа, один из замечательнейших и ученейших мыслителей до Сократа; он приложил умозрительный атомизм своего учителя ко всем областям естествознания.

Левкипп был, по-видимому, учеником Парменида[1] и во всяком случае был близко знаком с его философией и с аргументами Зенона, которыми он воспользовался для обоснования своего учения[2]. По некоторым свидетельствам, Левкипп является даже уроженцем Элеи, хотя иные и считают его абдеритом, как учителя Демокрита. Последний, несомненно, родился в Абдере, но год его рождения (460) является спорным и в точности неизвестен[3].

---

[1] *Theophr.* Phys. op. (Dox. 483, 11).

[2] *Arist.* De gen. et cor. I 8; *Hip.* Philos. 12 (Dox. 565) и *Galen.* Hist. philos. 3 (Dox. 601, 9).

[3] О биографии Демокрита см.: *Mullach* I 330 и пр.; *Zeller* I 761. Если допустить, что он родился в 460 г., то существенная часть его деятельности придется после смерти Сократа, особливо если верить преданию о многочисленных путешествиях и долгой жизни Демокрита. Если он жил более ста лет, то умер незадолго до Платона и был, во всяком случае, младшим современником Сократа. Аристотель, однако, весьма ясно относит философскую деятельность Демокрита к эпохе до Сократа (De part. an. I 1, 642a 26; Met. XIII 4, 1078b 17). По этой причине мы склонны видеть в Демокрите *старшего* современника Сократа. Из слов Демокрита, приводимых Диогеном (IX 41: ...νεὸς κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν), видно только, что он был молод, когда Анаксагор был уже стар, но отсюда еще не следует, чтобы он был непременно на 40 лет его моложе, как произвольно принимает Аполлодор. См. «Grundriss» Целлера, 65. Ср., впрочем, важные хронологические соображения Дильса — Rhein. Mus. für Philol. B. XLII. 1887. S. 1—14. Leukippos und Diogenes von Apollonia.

Родившись в богатой семье, он истратил состояние в путешествиях и собрал в них небывалый запас научных знаний, превзойдя в математике самих египетских жрецов, среди коих он пробыл пять лет. Он прожил более ста лет и был знаком со всеми выдающимися произведениями досократовской философии. Каталог его сочинений весьма велик, но, как показал Дильс[1], в него, естественно, вошли некоторые сочинения, принадлежавшие Левкиппу. Атомистическая школа Абдеры была, по-видимому, столь же замкнута, как и остальные философские школы Древней Греции: творения учителей предназначались для тесного круга учеников и принадлежали им. А так как абдерская школа была весьма мало известна в Афинах вплоть до Аристотеля, то Демокрит со временем легко мог явиться единственным автором этих трудов, как наиболее важный представитель школы, придавший окончательное развитие и выражение ее идеям.

С Левкиппом и Демокритом впервые в истории выступает система чистого материализма, материализма классического. Атомисты впервые отделили материализм от пантеистического гилозоизма и стали мыслить вещество чисто материально, без всякой примеси духовных или психических свойств, что одно уже способствовало самостоятельному развитию метафизики, ее обособлению от физической области. Если древнейшие греческие физиологи исходят из представления живого материального хаоса, который представляется каким-то безразличием духовного и вещественного, если их вещество обладает непосредственно живыми движущими и чувствующими силами, то материя атомистов не обладает никакими духовными, живыми свойствами, никакими внутренними состояниями или качествами. Представление древних физиологов о материи было *динамическим,* т. е. материя и сила сливались в понятии стихии; Левкипп впервые выделил безусловно понятие силы из понятия материи и попытался упразднить силу — движением. Миросозерцание атомистов было *механическим,* ибо составные части материи движутся по чисто механическим законам и, будучи сами по себе совершенно бесчувственны и косны, производят ощущение, мышление и все явления жизни посредством известных форм своего взаимодействия, своего движения, столкновения, сцепления.

---

[1] Verhandlungen d. 35. Philogenversammlung in Stetin. 1880. S. 96—109.

Поэтому всякая система чистого материализма, как это явствует из истории, сознательно производила себя от Левкиппа и Демокрита. Можно сказать даже, что философская суть чистого, т. е. атомистического, материализма почти или вовсе не изменилась со времен Демокрита, как бы ни было богато научное развитие механического мирообъяснения, как бы ни были плодотворны и обширны приложения материалистической теории.

В этом смысле мы должны различать между положительной наукой о веществе и метафизикой материализма. Такое различение особенно необходимо в наше время, когда самая эмпирия, самая физическая наука указывает на глубокое различие между научным и философским, условным и безусловным атомизмом. Но в древности такого различия, понятно, не существовало, и великими открытиями в области химии и молекулярной физики мы обязаны людям, признававшим атомы в безусловном, а не в относительном смысле. Это-то «безусловное» и по тому самому метафизическое понятие атома было впервые формулировано Левкиппом и доселе сохранило то название, которое он ему дал.

В древности мы встречаем лишь одну строго материалистическую школу после Демокрита — эпикурейство, столь распространившееся в последние века до Р. Х. и пустившее отпрыски в Риме; но ни Эпикур, развивший этику материализма, ни его наиболее выдающийся последователь Лукреций не прибавили ничего нового к учению об атомах, кроме некоторых незначительных дополнений: оба признавали себя последователями Демокрита [1]. С первыми зародышами механического миросозерцания, в эпоху Возрождения, имя Демокрита приобретает большое уважение. Бэкон, который с таким невежеством и варварской дерзостью поносит Платона, Аристотеля и всех древних философов, видя в них лишь обманщиков и софистов, превозносит Демокрита и его школу, как единственное серьезное, основательное направление в древности; оно глубже всех проникло в сущность природы, которую без атомов нельзя объяснить [2]. Первым из философов-атомистов западной Европы был *Гассенди* († 1655), который заимствовал атомы от Эпикура [3]. Непосредственно вслед

---

[1] Эпикур изучал Демокрита и даже называл себя его последователем, ср.: *Zeller* III, 1 (4-й т.), с. 363—365 и 400; Epicurea Useneri. 1887. 174—175.

[2] *Bacon.* Nov. Organ. I 51. Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine op., p. 652.

[3] Ср.: *Ланге.* История материализма и критика его значения в настоящее время. Пер. с 3-го изд. Н. Страхова. 1881. Т. I. С. 197—211.

за ним *Бойль* ввел их в химию (1661), *Ньютон* — в физику [1]. Сам *Локк*, несмотря на свой критицизм, по-видимому, признавал атомистическую теорию главной основой научного миросозерцания, и она оказала несомненное влияние на его учение о «первичных качествах» вещей, независимых от субъективной чувственности человека и непосредственно присущих вещам: по его мнению, эти качества суть число, твердость, протяженность, покой или движение и фигура — все исключительные свойства атомов Демокрита [2]. После Локка и в непрерывной связи с ним мы приходим к обширной семье английских и французских материалистов XVIII в., в течение которого атомистическая теория совершает быстрые и блестящие успехи, как естественнонаучная гипотеза. Оплодотворенная учением Ньютона о притяжении и отталкивании, она становится мало-помалу основанием науки о веществе.

«Мир состоит из атомов и пустого пространства. В этом положении согласуются материалистические системы древнего и нового времени, как ни различно видоизменялось постепенно понятие атома, как ни различны теории относительно возникновения пестрого богатства вселенной из таких простых элементов. Одно из самых наивных выражений современного материализма вырвалось у *Бюхнера*, когда он называет атомы нового времени «открытием естествознания», между тем как, по его словам, атомы древних были лишь «произвольными умозрительными представлениями». В действительности атомистика и ныне еще то же, чем была она во времена Демокрита. Еще и ныне не потеряла она своего метафизического характера и уже в древности она составляла естественнонаучную гипотезу для объяснения наблюдаемых процессов природы» [3].

В известном смысле древний материализм несравненно последовательнее нового, ибо современная наука связала с атомом совершенно нематериальное представление о силе, которое отсутствует в древнем атомизме. Атомы Демокрита вплоть до Ньютона обладают исключительно материальными свойствами: непроницаемостью, объемом, фигурой. Формы атомов различны, поверхности их зубчаты и шероховаты: одни сцепляются друг с другом, другие противятся всякому соединению. Движение и столкнове-

---

[1] Там же, 199, 239 и сл.
[2] См.: *Locke*. Essay on human understanding II. Ch. VIII.
[3] *Ланге* III 164.

ние атомов в пустом пространстве объясняет все явления природы. Закон тяготения Ньютона уничтожил зубцы и шероховатости атомов, сделав излишним разнообразие их форм; Дальтон, отец современной химии, признал *одинаковость* самых малых частиц всякого однородного вещества. Но одновременно с таким научным упрощением *представления* об атоме, его *понятие* видимо усложняется, воспринимая в себя в значительной степени динамический элемент: понятие атома соединяется с понятием силы или сил, которые суть не что иное, как внутренние способности атома к действию: таковы силы притяжения и отталкивания. Подобное представление, очевидно, менее материалистично, чем предшествующее; только вследствие привычной ассоциации идеи силы с идеей вещества мы не замечаем, что в наше понятие материи вкрадывается совершенно нематериальная идея «внутренней способности к действию». Сила не есть материя; способность, стремление, присущее атому, есть само по себе нечто нематериальное: иначе как *волевое* явление, как бессознательная волевая энергия — оно немыслимо и никем не мыслится. Отсюда некоторые проницательные материалисты, сознавая это, всячески стремятся материализовать эту силу, сводя ее к веществу и движению, думая вытеснить ее античным представлением *удара* или *столкновения* атомов, как будто такое представление не предполагает понятия силы. Действие так же невозможно без силы, как следствие без причины. И так как понятие силы само по себе нематериально, то физики нашего времени, оперируя с материальными проявлениями сил, вынуждены, в сущности, признать относительность материи, гипотетическую условность своего представления о ней, подобно тому как геометр, рассматривающий лишь одни математические свойства тел, признает условность своего отвлечения. Не все физики, однако, обладают одинаково критическим взглядом на вещи, одинаковыми философскими познаниями: среди многих из них вера в абсолютность вещества, в безусловность атома еще далеко не исчезла, не выдерживая самой слабой философской критики. С другой стороны, со времени Лейбница в науку проникает «динамическая атомистика», т. е. учение об атомах как о живых центрах сил, об индивидуальных монадах — понятие безусловно враждебное материализму. Среди ученых нашего времени и динамический, и корпускулярный материалистический атомизм имеют немало сторонников; наука двигается вперед независимо от их философских

мнений, так что большинство из них оставляет совершенно в стороне философский вопрос о природе вещества. Тем не менее остается фактом, что атомизм древних был исключительно материалистическим, тогда как современный атомизм, сознательно или бессознательно, оставляет почву материализма. Мы можем произвольно ограничивать сферу научного исследования, изолировать его предмет — в целом человеческая мысль неизбежно стремится к сознанию некоторых метафизических начал, без которых неразрешимы самые основные задачи физики, без которых никакое знание не имеет высшей органической цельности. И атомистическая теория, которая всего более способствовала развитию науки о веществе, которая залегла в ее основании, является нам умозрительной, метафизической, как по своему происхождению, так и по своему существу.

Историческое исследование учения Демокрита особенно поучительно именно тем, что оно объясняет и указывает с замечательной наглядностью метафизический характер материализма и вместе его основные, вечные противоречия. Античный материализм есть самый последовательный и цельный, хотя бы по одному тому, что он совершенно лишен отрицательного характера современного материализма, что он не находился в таком разобщении с общепризнанными верованиями, как в наше время. Поэтому основная идея материализма выражается здесь с классическою прозрачностью, в ее вечном отношении к другим основным идеям человеческого духа; из этого отношения возникло противоречие, побудившее греческую мысль выйти за пределы атомизма и, закончив круг своего первоначального развития, перейти к более глубокому и зрелому, сознательному философствованию.

2. Метафизика атомизма

По словам Аристотеля[1], материалистическое учение было всего логичнее и основательнее обосновано и проведено Левкиппом и Демокритом, причем оно представляется естественно вытекающим из элейской метафизики. Элейцы отрицали множество и движение; сущее представлялось им единым и неподвижным в силу необходимости, ибо ни движение, ни множество вещей невозможно без

[1] De gen. et cor. I 8, 325a.

пустоты, разделяющей, разъемлющей вещи (μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου); пустота же, как отрицание полноты бытия, есть чистое *ничто,* чистое небытие, которое никаким образом не есть. В основании всего множества и движения, в основании всего мира явлений лежит небытие, чистое отрицание; истинно сущее едино, и весь мир не существен: это ложный призрак бытия, от которого отрешаются мудрые, погружаясь в умное созерцание единства и выходя за пределы чувственного опыта (ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν).

Но такое отвлеченное понятие истинно сущего, единого, в связи с отрицанием реальности мира было односторонностью, на которой не могли застыть мысль и чувство человека. Истина не только едина и суща — она конкретна, многообразна и многочастна в своем единстве. Полнота должна заключать в себе множество, соединять в себе все индивидуальное, чувственное — и вот, прежде всего явилась попытка спасти чувственное, индивидуальное множество от абстрактного единства элейцев, и притом так, чтобы сохранить за этим множеством характер истинно сущего, как это понятие было формулировано элейцами. Противоречие между рациональным и чувственным, между умопостигаемым единством и материальным множеством было слишком сильно, и если элейцы отрицали множество во имя метафизического единства, то естественно возникла другая школа, разрешившая это единство в метафизическое множество абсолютных неделимых атомов, стоящее за природой: оно обосновывает природу в ее полноте, но само не объясняется никакими причинами. По этому самому бытие этих атомов определялось как сверхчувственное и обосновывалось метафизическими умозрениями о природе истинно сущего в его отношении к явлению.

Левкипп, по преданию, сам элеец, ученик Парменида и Зенона, исходит из элейского понятия вечного и неизменного истинно сущего, но вместе с тем он хочет признать и множество вещей, их движение и генезис. Соглашаясь с Зеноном и Мелиссом, что движение и множество немыслимы без пустоты (которая есть небытие), он допускал реальность пустоты наряду с полнотою, небытие — наряду с бытием. Есть множество и движение — значит, есть и пустота. Абсолютное происхождение или уничтожение немыслимы: атомисты признают вместе с Парменидом, что «ничто не возникает из небытия и ничто сущее

не разрешается в небытие»[1]. Они признают только *сложение* и *разложение* атомов, причем каждый из этих бесчисленных атомов получает все предикаты «сущего» Парменида. Атомы вечны и неизменны, не происходят и не уничтожаются; они абсолютно неделимы и непроницаемы; они совершенно полны, однородны и не имеют в себе никакой пустоты. В действительности мы не находим таких атомов: это потому, что они чрезвычайно малы и по незначительности своей величины (διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων) совершенно недоступны чувствам человека[2].

Атомы движутся в пустоте и в случае совпадения производят какое-либо видимое сложное образование, в случае разделения — видимое разрушение, уничтожение данного сложного тела. Действие и страдание сводятся, таким образом, к внешнему случайному соприкосновению атомов, генезис — к их сложению, уничтожение — к разложению. Множество не может произойти из единства, ни единство — из множества, но всякое изменение и действие, все существующее производится либо разделением тел посредством пустоты, либо же сплетением, сочетанием множественного, проникновением материальных частиц в пустые промежутки, или поры, тел (откуда, например, объясняются все явления роста и питания). Таким образом, всякий генезис или уничтожение обусловливаются лишь количественным изменением в соотношении атомов и пустоты[3].

«Левкипп и его сподвижник Демокрит определяют стихии сущего как *полное* и *пустое*», признавая полноту

---

[1] *Diog. L.* IX 44; *Arist.* Phys. III 4, 203a 33: Δημ. δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν. *Alex.* Ad Met. IV 5, 1009a: ...μηδὲν γίγνεσθαι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

[2] *Arist.* De gen. et cor. I 8: Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵ τινες προς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα οὐκ ἀναρήσουσι οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων, ὁμολογήσας δὲ ταῦτα τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὄν (ποιεῖ κενὸν μὴ ὄν) καὶ τοῦ ὄντος οὐδέν (ἧττον?) μὴ ὄν φασι εἶναι. τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπλῆρες ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν διαλυόμενα δὲ φθοράν. ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσι ἁπτόμενα· ταύτη γὰρ οὐχ ἓν εἶναι. καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν· ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτο ἀδύνατον[1*].

[3] Ib., cp.: Phys. III 4 203a 33. Met. VII 13, 1039a 9: διακρίσει καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν; cp. De coelo III 7, 305b, 1, III 4, 303a: συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει. *Stob.* Ecl. I 414.

бытием, а пустоту небытием, «вследствие чего они утверждают, что бытие существует столько же, сколько и небытие, и тело — столько же, сколько пустота: как полное, так и пустое суть материальные причины вещей». «Ничто существует столько же, сколько и нечто»[1]. Небытие стоит наряду с бытием как *отрицательное условие действительного множества* — глубокая истина, вытекающая из элейского учения и предвосхищенная Гераклитом и пифагорейцами. Атомизм Левкиппа всецело обосновывается на диалектике бытия и небытия: первое определяется как материя в ее множестве, второе — как пустое пространство. В этих понятиях Левкипп думал примирить элейский монизм с эмпирической действительностью, учение о сущем — с учением о генезисе, всеобщем течении вещей.

Видимые явления текут, изменяются непрестанно, растут и разрушаются, движутся, исчезают и появляются. Они всецело проникнуты *полным* и *пустым,* все состоит из вещества и пустого пространства. Полное наполняет пустое, пустота разделяет частицы вещества друг от друга: это как бы материализация пифагорейского мировоззрения. Но подобное разделение тел пустотою не может простираться до беспредельности, что Демокрит доказывает аргументацией Зенона: абсолютная делимость уничтожила бы всякую величину[2]. Левкипп доказывал неделимость, *атомность* конечных элементов вещества непосредственно из понятия сущего: каждое сущее есть вполне сущее, в сущем же нет никакого небытия, а следовательно, и никакой пустоты. Если же в них (т. е. в атомах) нет пустоты, а деление без пустоты невозможно, то и атомы не могут делиться[3].

Все остальные свойства атома выводятся подобным же путем. Из полноты и неделимости атомов вытекает их абсолютная непроницаемость, плотность, или твердость (στερεά, ναστά). По словам Цицерона, это «тела неделимые вследствие твердости»[4]. Отсюда следует и то, что атомы

---

[1] *Arist.* Met. I 4, 985b 5; IV 5, 1009a 27. *Plut.* Adv. Col. IV 2 (*Zeller* 770, 3): Δ. διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι. *Theoph.* Phys. op., fr. 8 (Dox. 483, 19).

[2] *Arist.* Phys. I 3; De gen. et cor. I 2, 316a 13.

[3] Ib. I 8, 325a 29; ср. замечание Филопона к этому месту (36a).

[4] Corpora individua propter soliditatem (De fin. I 17). Ср.: *Arist.* Met. VII 13; De coelo III 4 и De gen. et cor. I, c.: ...εἶναι γὰρ ἅττα στερεά, ἀδιαίρετα δὲ εἰ μὴ πάντη πόροι συνεχεῖς εἰσιν... *Sympl.* In Arist. De coelo 109b 43; Schol. in Ar. 484a 24: ...ἀρχὰς... ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους... καὶ ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι καὶ αμοίρους τοῦ κενοῦ. Ср. ст. 78 Парменида (см. выше, с. 264).

не подвержены никакому изменению, ибо сущее, как таковое,— неизменно и пребывает вечно равным самому себе. В атоме нет частиц и пустых промежутков, а потому нет места для проникновения других частиц; тело, не принимающее, не пропускающее в себя никакого другого тела, не подвержено никакому действию, изменению или обмену вещества[1]. Должны быть неделимые твердые тела, учил Левкипп, иначе будут сплошные промежутки, одна сплошная пустота; ибо делимость, проницаемость предполагают пустоту. Поэтому соприкасающиеся (тела) должны быть неделимы, а между ними должна быть пустота, или поры. Подобным же образом Левкипп говорит и относительно действия и страдания[2].

Атомы просты и однородны, ибо сущее однородно сущему, полнота — полноте. Если бы действующее и то, что испытывает действие, были бы безусловно разнородны, то не было бы возможно никакое взаимодействие; если оно и возможно между различными вещами, то все же оно предполагает нечто общее между ними[3]. Кроме того, всякое различие, как доказал Парменид, есть следствие небытия; там, где есть лишь чистое, «полнейшее» бытие без всякой примеси небытия,— там возможна лишь одна и та же неизменная природа этого истинно сущего бытия[4]. Наши субъективные чувства свидетельствуют нам о качественных различиях тел, но самым первоначальным телам — атомам мы не можем приписывать этих различных эмпирических свойств; *мы должны приписывать им лишь то, без чего сущее, определяемое как тело, безусловно, не может быть мыслимо.* Сущее есть полнота, а не тот или другой вид вещества, отличный от других и постольку исключающий их собою. Каждое определенное качество подлежит изменению, генезису, существует здесь, отсут-

---

[1] *Ps.-Plut.* Plac. philos. I 3 (Dox. 285): атомы суть σώματα λόγῳ θεωρητά, ἀμέτοχα κενοῦ, ἀγέννητα, ἀδιάφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα οὔτε διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν, οὔτε ἀλλοιωθῆναι· εἶναι δὲ αὐτὰ λόγῳ θεωρητά[2*]. *Arist.* De coelo III 7 и De gen. et cor. I, c. 326a: ἀναγκαῖον ἀπαθές τε ἕκαστον λέγειν τῶν ἀδιαιρέτων οὐ γὰρ οἷον τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ[3*] *Diog. L.* IX 44: ἄτομα... ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στερρότητα[4*].

[2] *Arist.* De gen. et cor. I, c. 325b.

[3] Ib. I 7 323b 10. *Theophr.* De sensu 49: ἀδύνατον δέ φησι (ὁ Δ.) τὰ μὴ ταὐτὰ πάσχειν, ἀλλὰ καὶ ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα οὐχ ᾗ ἕτερα ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι πάσχει τοῖς ὁμοίοις.

[4] ⟨*Arist.*⟩ Phys. I 2, 184b 21: τὸ γένος ἕν; De coelo III 7 и пр. См.: *Zeller* 774, 1.

ствует там; постольку оно не есть абсолютно сущее и в известных отношениях заключает в себе небытие. Сущее есть только полное сущее, абстрактная сущность, и больше ничего. «Атомистическое учение о сущем,— говорит Целлер,— отличается во всех этих отношениях от элейского только тем, что оно переносит на множество единичных субстанций предикаты единой и всеобщей субстанции Парменида» [1].

Подобный диалектический переход от абстрактного единства субстанции к абстрактному множеству неделимых субстанций весьма естествен и даже необходимо требуется мыслью, которая не может застыть в отвлечении, но логически развивает его противоположные моменты. Такое явление повторялось в истории не раз: Лейбниц противопоставил единой субстанции Спинозы множество индивидуальных субстанций-монад. В Индии абстрактный монизм религиозной философии, часто столь близкий к элейскому, издревле породил противоположность материалистического атомизма, представляющего еще более поучительные аналогии с греческим: оба вызваны одною и тою же потребностью [2].

Сказанного достаточно, чтобы выяснить метафизическую природу атомизма как по историческому, так и по догматическому его значению. Относительно такого понимания атомизма сходятся мнения всех древних. Так же смотрит на свое учение и сам Демокрит. По словам Секста Эмпирика, он отвергает объективную истину чувственного явления (ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι); ничто из являющегося чувственно не сообразно истине: оно сообразно только субъективному сознанию (δόξα). Истина же заключается в вещах, лишь поскольку они суть атомы и пустота. Субъективным сознанием, или мнением, обусловлены чувственные свойства, каковы сладость, горечь, тепло, холод, цвет: истинны только атомы и пустота. Поэтому то, что почитается за существующее и является чувственным,— все это не по истине; а истинны только атомы и пустота [3]. В другом сочинении (ἐν τοῖς κρατυν-

[1] I 775.

[2] Ср.: *Gladisch.* Einleitung in d. Verst. d. Weltgesch. II. Die Eleaten und die Indier 342—349. Колебрук описывает учение об атомах, общее буддистам, джайнам и последователям Канады (см. с. 298): «Material substances are by Canade considered to be primarily atoms and secondarily aggregates. He maintains the eternity of atoms» [5*]. Их существование доказывается диалектически из немыслимости законченного ряда бесконечно разделенных частиц.

[3] I, p. 359 Mull.; *Sext. Emp.* Adv. math. VII 135—139.

τηρίοις[6*]), где Демокрит, по-видимому, задается целью спасти реальность явлений, мы находим, однако, следующие рассуждения: «Мы не знаем ничего достоверного, как есть по существу, а знаем лишь то, что изменяется сообразно с положением нашего тела и тел, сталкивающихся с нашим, сопротивляющихся ему», т. е. мы познаем лишь результат изменения, а не самые вещи. Далее Демокрит различал два рода познания, рациональное и чувственное, из коих первое достоверно, второе же не способно к восприятию истины. «Есть два вида познания, из коих одно — законное, другое — незаконнорожденное, темное; к последнему относятся все ощущения: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание; законное же, истинное познание свободно от всего этого». Необходимость такого истинного рационального познания, столь очевидная для ученика элейских мыслителей, доказывается уже тем, что в области *малого,* т. е. конечных элементов вещества, или атомов,— чувственное познание совершенно упраздняется: там оно уже не может ни видеть, ни слышать, ни обонять, ни вкушать, ни осязать. «Следовательно,— заключает Секст,— и, по Демокриту, критерий вещей есть понятие (λόγος), которое он именует законнорожденным познанием»[1].

3. Материя и движение. Космология атомизма

Умозрительное происхождение и метафизический характер атомистического материализма не подлежат никакому сомнению. Но было бы ошибочным видеть в атомизме простое разветвление элейской диалектики. Он,

---

[1] Ib.: ἐν δὲ τοῖς Κανόσι δύο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν δὲ διὰ διανοίας ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην κατάγει, προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν· τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθήσεων σκοτίην ὀνομάζει, ἀραιρούμενος αὐτῆς τὸ πρὸς διάγνωσιν τοῦ ἀληθοῦς ἁπλανές. λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι· ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μέν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ γνησίη ἀποκεκρυμμένη δὲ ταύτης· εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων. ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον. Παῖδες σκότιοι — подкинутые незаконнорожденные дети в противоположность законным. В Крите π. σκότιοι — вообще младенцы. Наторп в Arch. f. Gesch. d. Philos. (I 355) указывает аналогию с Платоновым νόθος λογισμός[7*], коим познается материя.

бесспорно, имеет самостоятельное значение, как чистейшее выражение материалистической идеи: ибо материализм, логически развивая заключающиеся в нем начала, неизбежно приходит к атомизму. Левкипп мог быть диалектиком по преимуществу: ему принадлежат главнейшие аргументы, обосновывающие атомизм [1]. Но Демокрит был, несомненно, материалистом и принял атомистическое учение в интересах материализма, видя в нем единственную рациональную основу естествознания, научного механического мирообъяснения.

Если материя и движение истинно существуют, если материя безусловно истинна, реальна, то она необходимо распадается на конечные атомы. Ибо если бы она мыслилась как бесконечное единство, то утратила бы всякие материальные свойства, всякое движение и проницаемость, как показал уже Мелисс. И с другой стороны, если бы она была бесконечно делима и проницаема — в ней не было бы ничего непроницаемого, твердого, была бы одна пустота. Материя в ее множестве состоит из конечных частей, она есть их сумма, их агрегат; бесчисленные по множеству части материи не разделены до бесконечности, ибо нельзя мыслить бесконечный и вместе законченный ряд в каждой данной части вещества. Материя безусловна не как единство, а как сложное целое: постольку она обусловлена своими конечными частями, атомами, которые и признаются абсолютными [2].

---

[1] См. вышеприведенное нами место из *Arist.* De gen. et cor. I 8. Ср. *Epiph.* Adv. haeres. III 2, 9 (Dox. 590, 2b): Λεύκιππος ὁ Μιλήσιος, κατὰ δέ τινας Ἐλεάτης, οὗτος ἐριστικός. ἐν ἀπείρῳ καὶ οὗτος τὸ πᾶν ἔφη ἔναι, κατὰ φαντασίαν δὲ καὶ δόκησιν τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ μηδὲν κατὰ ἀληθείαν [8*]

[2] «На этом выводе и приходится остановиться последовательному материализму: нет бесконечного абсолютного, существует лишь абсолютное конечное, атом — неделимая единица естества. Является результат прямо обратный тому, что утверждают другие школы философии: только конечное безусловно, а бесконечное, т. е. вся совокупность атомов, вселенная, есть бытие по самому своему существу условное. Материализм, логически развивший заключающиеся в нем начала, непременно обращается в атомизм». «Положительные задачи философии» Л. Лопатина. 1886. Ч. I. С. 103. Отсылаем наших читателей к этому прекрасному анализу материализма. Чтобы не называть многочисленной иностранной литературы, укажу на «Критику отвлеченных начал» В. С. Соловьева и на сочинение Н. Страхова «Мир, как целое», где читатель найдет замечательные критические исследования по занимающему нас вопросу. По нашему мнению, упомянутые труды вполне освещают вопрос о философском значении атомизма.

Из допущения атомов и пустоты последовательно вытекает все миросозерцание Демокрита. Атомы, из которых состоит вселенная, суть неделимые частицы вещества абсолютной плотности. Они бесконечны в числе и в разнообразии своих величин, форм и пространственных отношений. Это единственное разнообразие, которое могло остаться за вычетом всякого другого качественного различия [1].

Самое существенное различие атомов заключается в их фигурации, т. е. внешнем очертании и величине, от которой зависит и вес (так как плотность всех одинаково безусловна); поэтому это различие атомных фигур, или форм, выставляется иногда как единственное, ибо различие атомов в порядке и положении относительно друг друга является чисто внешним и подразумевается само собою [2]. Часто даже атомы по своему существенному признаку называются у различных писателей *схемами* или формами [3]. Бесконечное разнообразие этих схем доказывается, с одной стороны, a posteriori бесконечным разнообразием чувственных вещей, видимых тел, образующихся из их соединения, а также и a priori — принципом случайности, этим верховным принципом материализма: *нет никакого основания для единства атомных схем, для их единообразия*. Сколько атомов — столько и схем [4].

Все вещи образуются из сочетания атомов, все изменения сводятся к их соединению и разделению. Все вещи различаются лишь по *количеству* своих атомов, по их *форме, порядку* и *положению* (σχῆμα, τάξις, θέσις). Некоторые из свойств вещей присущи им действительно, вытекая из основных свойств атомов: таковы величина, объем,

---

[1] *Arist.* Met. I 4, 985b 15, сл.: τὰς διαφορὰς λέγουσιν εἶναι τρεῖς, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Λ τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ Λ Ν τοῦ Ν Λ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει. Остальные места см. у *Целлера* 775, 2.

[2] *Arist.* De coelo I 7; De gen. et cor. I 8, 325b 17: σχήματι μόνον διαφέροντα; Phys. I 2, 184b 21: σχήματι ἢ εἴδει.

[3] *Arist.* Phys. III 4, 203a 21 (πανσπερμία σχημάτων), De an. I 2; *Sympl.* In Arist. Phys. f. 7. По свидетельству Секста (Adv. math. VII 137), Демокрит написал даже сочинение «Об идеях», причем «идея» означала, по-видимому, «атом» (σῶμα ἐλάχιστον [9*]); ср.: *Zeller* I 778.

[4] *Sympl.* In Arist. Phys., f. 7 (Dox. 484, 11): τῶν ἐν τοῖς ἀτόμοις σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθός φασι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι; ср.: *Arist.* De gen. et cor. I 2, 315b 9, De coelo III 4 303a 10 и *Zeller* 776 3.

форма, вес и плотность, которая зависит от большего или меньшего количества пустых промежутков между атомами. Другие качества, каковы цвет, вкус, запах, температура,— чисто субъективны и существуют не в вещах, а только столкновением внешних движений с нашими органами чувств [1].

Окруженные пустотою, атомы вечно движутся в ней по чисто механическим законам. Почему они движутся,— на это, собственно, ответа нет и не может быть. Они движутся вечно сами собою (ἀπὸ ταὐτομάτου) [2], в силу роковой необходимости, как говорят одни, в силу случая, как говорят другие [3].

Атомизм исходит из стремления спасти материю и движение от элейского монизма, материализм возводит их в абсолютное. Движение так же, как и материя, безусловно, хотя в своем течении и остается совершенно механическим. Каждое частное движение обусловлено совокупностью движения, каждое отклонение — совокупностью толчков. В частности каждое движение имеет причину; в целом — движение не имеет причины, или основания, оно принято наперед как безусловное. Но по этому самому оно является нам совершенно случайным, ибо не имеет никакого основания быть. В частности каждое движение необходимо; в общем — самая эта необходимость случайна [4]. Движение случайно и по отношению к ато-

---

[1] *Theoph.* De sensu. Fr. 12—24 и др. Mull. (Dox. 513—524), напр., § 69: ἁπλῶς δέ τὸ μὲν σχῆμα καθ' αὐτὸ ἐστι, τὸ δὲ γλυκὺ καὶ ὅλως τὸ αἰσθητὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἐν ὄλλοις, ὥς φησιν. Ср.: *Locke.* Ch. VIII: первичные качества, неотделимые от тел, присущи им безусловно, «we have by these an idea of the thing as it is itself» (523); эти качества суть, как мы видели, «the bulk, figure, number, situation and motion or rest» [10*]. Вторичные чувственные качества, каковы цвет, тепло, вкус, звук и пр., не существуют в самых телах, а только в нашем восприятии: «there is nothing like our ideas in the bodies themselves... what is sweet, blue or warm in idea is but the certain bulk, figure and motion of the insensible parts in the bodies themselves, which we call so» [11*].

[2] *Arist.* Phys. II 4, 196a 26 и De part. an. I 1, 640b 8.

[3] *Arist.* De gen. anim. V 8, 789b 2; *Cic.* De fato 10, 23: «necessitate omnia fieri»; *Diog. L.* IX 45: πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι; fr. 41: οὐδεν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης [12*] Случай см.: *Cic.* N. D. I 24, 66, concursus fortuitus [13*].

[4] *Sympl.* In Arist. Phys. 74 a, u: Демокрит κἂν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ ἐδόκει τῇ τύχῃ χρῆσθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτίαν ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας [14*]. *Cic.* De fin. I 6, 17: «motum atomorum, nullo a principio sed ab aeterno tempore intelligi convenire» [15*]. *Arist.* Phys. VIII 1, 252a 35: τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν [16*].

му: он его не касается, он пребывает неизменным в движении и во внешних ему отношениях. Не он себя движет, *не из вещества вытекает движение.* Оно совершается от века роковою силою. В античном понятии рока вполне совпадает необходимое и случайное; роковая необходимость вытекает из случая, если не имеет разумного основания, и роковая случайность есть случайность необходимая. Рок — абсолютный Случай. И движение атомов, механическое в частности, в целом своем определяется этим внешним для них слепым Случаем, роковою судьбой. Мы уже видели, что бесконечное разнообразие атомных форм есть результат абсолютного случая: нет никакого основания для их единообразия. Равным образом и движение атомов в пустоте: нет никакого основания для их устойчивости, для их пребывания в одном и том же месте. Движение точно так же, как и разнообразие атомов,— чисто отрицательно: оно есть лишь бесконечное *падение в пустоту* — прекрасный и величавый образ, вполне выражающий основную природу материализма.

Необходимость, царствующая над материальной природой, заключается в том, что она не имеет в себе самой основания своего бытия, что это абсолютное основание внешне ей, как простому явлению. Материализм не видит, что материя относительна, и провозглашает ее абсолютной — в ней самой, для себя самой; поэтому он должен признать абсолютной и необходимость, царствующую в ней, объяснять природу из этой чисто отрицательной необходимости дробного и косного вещества. Оно потому дробно, неустойчиво и косно, что подлежит этой необходимости, что не имеет в себе самом начала единства и бытия.

Левкипп и Демокрит учили, что атомы вечно падают вниз. Аристотель возражает, что в бесконечности нет ни верха, ни низа. Но атомисты хотели обозначить не столько направление движения, сколько его отрицательный характер. Из представления атомов в пустоте явилось представление об их падении, чем выражается вся косность этого движения. Атом не имеет сам по себе никакого основания занимать то или другое место: оно по отношению к нему совершенно случайно. Поэтому атом и не пребывает в нем, *если не удерживается внешними причинами.* Если же он выходит, выступает из своего случайного места, то такое движение может определяться в пустоте как падение — не в силу различения направлений, а для про-

стого ознаменования косности, отрицательности такого движения.

Таково было понятие атомистов о движении. Падение являлось им естественным законом тел в пустом пространстве, причем оно представлялось, конечно, как движение вниз. Возражение Аристотеля о несуществовании верха и низа в бесконечности могло и не прийти в голову атомистам: падение и движение вниз — не одно и то же, ибо движение вниз может быть обусловлено не одним падением, тогда как последнее обусловливается лишь косностью тел, наполняющих пустоту. Можно сказать, что низ и верх определяются падением.

Нам заметят, что Демокрит признавал условием падения вес атомов, пропорциональный их величине. Но что такое вес, тяжесть матéрии, как не ее косность? Древние, как мы уже указали, устраняли из атомов всякий динамический элемент, силы притяжения и отталкивания были им совершенно неизвестны. Для древних тяжесть тела была простым следствием их косности; если небо и земля не падали, то только потому, что на чем-либо утверждались.

При равной плотности вес пропорционален объему тела. Исходя из ошибочного представления, что скорость падения пропорциональна весу, атомисты признали, что в пустом пространстве бóльшие атомы падают с бóльшею скоростью. При этом бóльшие атомы, естественно, настигают меньшие, отстающие от их движения, и сталкиваются с ними, откуда происходят боковые движения и круговращения, т. е. различные определенные движения по всем направлениям. «Так как атомы разнообразны по форме и так как удар направляется вообще не в центр их, то вследствие этого происходит вращение атомов вокруг их осей и возникают боковые движения, что согласно и с нашей современной механикой. Раз такие движения даны, они постепенно усложняется; и так как постоянный напор новых атомов сообщает слою, уже находящемуся в движении, новую живую силу, то можно принять, что движение непрестанно все усиливается»[1]. Вместе с тем оно становится все разнообразнее, запутаннее. Такое движение в бесконечном времени и пространстве приводит всю материю в вихревое движение (δίνη), результатом которого является, с одной стороны, *сегрегация* атомов,

[1] *Lange*. Gesch. d. Mater. I 17; *Zeller* I 796. Ср.: *Dem.* Fr. 2. Mull.; *Sympl.* In Arist. De coelo 133a 18.

т. е. их механическая сортировка: более тяжелые собираются внизу, более легкие развеиваются над ними, и таким образом подобные соединяются с подобными [1]. С другой стороны, результатом вихревого движения является образование отдельных сложных материальных агрегатов, состоящих из сплетения разнообразнейших атомов. Эти агрегаты мало-помалу отдаляются друг от друга в бесконечном времени и пространстве, принимая в свою массу встречные атомы или тела меньшего объема, и ускоряют свое движение пропорционально увеличению своих масс. Так образуются миры [2]: ибо в бесконечности возникают и исчезают бесчисленные миры, существующие друг подле друга. Они бесконечно отличаются друг от друга. Впрочем, так как материя и пространство не имеют предела, точно так же как и число миров, то в бесконечности могут случиться миры, во всем подобные друг другу, даже по существам, их населяющим; таких миров также можно допустить бесконечное множество [3]. Подобно всем вещам, миры зиждутся совокуплением, разрушаются разделением атомов, причем самым естественным концом какого-либо мира является его случайное столкновение с другим, превосходящим его величиною. Каждый мир представляет из себя многосложное сплетение огромного числа атомов, действующих друг на друга посредством давления и толчков, по чисто механическим законам [4]. Никакого динамического действия на расстоянии атомизм не признает; если какое-либо тело действует на другие через расстояние, то атомисты объясняют это постоянным материальным истечением атомов из этих тел. Чтоб объяснить подобные действия, к числу которых принадлежат все чувственные восприятия, Демокрит признает, подобно Эмпедоклу, что все тела испускают из себя такие постоянные волны истечений, причем эти тонкие истечения могут быть восприняты другими телами посредством их *пор*, т. е. пустых промежутков между их атомами. Таким образом, атомное движение в среде каждого дан-

---

[1] *Sext. Emp.* Adv. math. VII 117.

[2] Ср.: *Diog. L.* IX 31 и пр.

[3] *Arist.* Phys. VIII 1250b 19; *Sympl.* In Arist. Phys. 257b, m; *Hipp.* Ref. I, 13 и *Cic.* Acad. II 17, 55: «...innumerabiles esse mundus et quidam sic quosdam inter se non solum similes sed undique perfecte et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus intersit, et eos quidem innumerabiles: itemque homines» [17*].

[4] Plac. Aëtii I 26 (Dox. 321, 16): Δ. ἀντιτυπίαν καὶ φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης (ἀνάγκην λέγει) [18*].

ного мира является нам бесконечно сложным и разнообразным.

Возникновение нашего мира объясняется Демокритом сообразно тем же началам. Из совпадения и сплетения множества многоразличных атомов образовался сложный агрегат, в котором наиболее легкие частицы были, естественно, вытеснены кверху, а более тяжелые различными слоями осели книзу, причем весь агрегат силою противоположных движений был приведен во вращение. Верхние частицы образовали вокруг этого агрегата тонкую оболочку и мало-помалу произвели из себя небо, огонь и воздух, между тем как тяжелые частицы образовали из себя сначала землю, а потом воду [1]. Наиболее тяжелые из верхних частиц сплотились также между собою и образовали небесные тела, которые воспламенились от быстроты движения. Впрочем, самые большие из светил, Солнце и Луна, были когда-то самостоятельными телами и вошли в наш мир лишь после его образования, будучи охвачены движением нашей атмосферы и таким образом вовлечены в общее обращение неба вокруг Земли. Эта последняя представлялась в виде плоского круга, носящегося в воздухе [2]. Все виды космических тел состоят из бескачественных атомов, различных только по форме (т. е. величине и схеме), по порядку и положению. Огонь, наиболее подвижная изо всех небесных стихий, состоит из мельчайших круглых атомов, которые поэтому всюду проникают и все наполняют многосложным и многообразным движением.

Органические существа произошли из тины и являются точно так же сложнейшими сплетениями атомов. Демокрит особо внимательно рассматривает их строение, но не указывает нам на какой-либо нематериальный принцип этого строения. Их органическая и психическая жизнь, их восприятия и познания сводятся к чисто материальным процессам.

Душа, то, что оживляет человека и животных, есть то, что движет их извнутри, в чем заключается принцип всех их органических движений. Как и следовало ожидать, атомисты мыслят и душу чисто материальным образом. Мы знаем, что оживляющей и даже движущей *силы* атомисты не признают: есть только более или менее подвижные атомы. Душа состоит из наиболее подвижных

---

[1] *Diog. L.* IX 30 и пр., Plac. I 4, II 7.
[2] Ib. IV 10; *Diog. L.* IX 49.

атомов — из мельчайших круглых атомов небесной стихии — огня.

Аристотель следующим образом излагает учение атомистов: «Одушевленное отличается от неодушевленного способностью двигаться и ощущать. У всех древних мы находим приблизительно эти два признака, присвоенные душе. Так, некоторые утверждают, что душа есть прежде всего и преимущественно *то, что движет;* далее, полагая, что нечто такое, что само не движется, не может и двигать что-либо другое, они признавали душу за нечто подвижное. Отсюда Демокрит утверждает, что она есть огонь и теплота: признавая бесконечное множество атомов и их схем, он называет круглые атомы огнем и душою; таковы те воздушные пылинки (ξύσματα), которые виднеются в солнечных лучах, падающих через окна. (Атомы суть семена всего сущего), и совокупность таких семян (πανσπερμίαν) Демокрит называет стихией всей природы. Подобно тому учит и Левкипп. Из этих атомов они признают душою — шаровидные, вследствие того что атомы подобного строения могут всего легче проницать через все, а также и потому, что они, будучи сами в движении, движут все остальное [1]: по их мнению, следовательно, душа есть то, что сообщает движение живым существам. Через это — дыхание является мерою жизни. Ибо давление окружающей атмосферы сжимает тела и вытесняет из них те (атомные) формы, которые сообщают животным движение своей собственной вечной неустойчивой подвижностью; но извне им приходит подкрепление в лице новых подобных же атомов, входящих в животное посредством вдыхания. Эти притекающие атомы препятствуют (своим притоком) удалению тех, которые уже находятся в животных и которые сопротивляются внешнему давлению и сгущению. И жизнь длится до тех пор, пока животное в силах дышать. То, что говорится у пифагорейцев, имеет, по-видимому, тот же смысл. Некоторые из них утверждают, что душа есть солнечная пылинка, другие — что она есть то, что движет эти пылинки. Основание такого утверждения заключается в том, что такие пылинки движутся непрерывно даже при совершенном безветрии» [2].

---

[1] Ср. *Arist.* De an. I 4, 405a 8: ψυχὴν εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ'εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ σχῆμα; наименьшие по объему, эти атомы наиболее удобоподвижны и по всей сферической форме.

[2] *Arist.* De an. I 2, 403b 25—404a 20. Замечательно, что эти солнечные пылинки являлись и индийским атомистам образом атома как элемента природы. Ср.: *Colebrooke* I. c.

Таким образом, атомисты придерживаются древнего мнения, ставящего душу в зависимость от дыхания, определяющего ее как дыхание жизни. Мы указали уже на присутствие этого мнения в греческих верованиях[1] и древнейших учениях — у орфиков, у Анаксимена, пифагорейцев, Гераклита, хотя, конечно, воззрение атомистов совершенно своеобразно. «В воздухе,— говорит Аристотель (De respir., c. 4, 472a 30),— находится большое число атомов, которые Демокрит называет умом и душою»; при вдыхании в тело входит воздух и с ним эти душевные атомы. Человеческое тело состоит из более грубых атомов и вследствие своей пористости свободно проницается этими мелкими и удобоподвижными частицами. Но с другой стороны, по той же причине давление окружающей атмосферы может вытеснить из пор человеческого тела эти легкие огненные частицы, «вытолкать душу» из тела. Поэтому-то вдыхаемый воздух уравновешивает давление внешней атмосферы. Вдыхание и выдыхание есть жизнь и смерть, ибо смерть есть не что иное, как совершенное вытеснение из тела огненных атомов, тогда как сон или обморок есть лишь частное уменьшение их количества.

Душевное вещество, всюду разлитое, всюду проникающее и все оживляющее,— божественно, хотя и материально, и в этом смысле Демокрит мог признавать богов, нисколько не отступая ни от своего учения, ни от основ греческой религии. По свидетельству Климента Александрийского, он признавал воздух — Зевсом: воздух все знает, все дает и берет; он царствует над всеми вещами[2], ибо, как мы видели, в воздухе находится «большое количество души и ума»[3]. На том же основании Демокрит признавал оживление всей природы: жизнь присутствует не только в растении, но даже и в мертвом трупе. Все различие между жизнью и смертью сводится, следовательно, к различию в количестве присутствующих круглых атомов, или, что то же, к различию в степени

---

[1] См. выше.

[2] *Clemens.* Cohort. 59, 15 (Pott.): ὅθεν οὐκ ἀπεικότως ὁ Δημόκριτος τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγους φησὶν ἀνατείναντας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες πάντα Δία μυθεῖσθαι, καὶ πάντα οὗτος οἶδεν καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων[19*] Ср.: *Diels.* Ueber Leukipp u. Demokrit в Verhandl. d. 35. Philologenversamml. S. 108.

[3] ⟨*Arist.*⟩ De resp. 1. c.: ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν. Также: *Theophr.* De sensu 53: ...ὅσῳ ἐμψυχότερος ἀήρ.

движения, подвижности. Дух есть наиболее совершенное тело, подобно тому как шар есть наиболее совершенная фигура; душевные движения суть наиболее быстрые, сложные вследствие наименьшей устойчивости и наименьшего объема круглых атомов. Ощущение и познание, точно так же как и в совершенных материалистических системах, сводятся к механическим соматическим процессам, к телесным изменениям[1]. Ощущение есть результат изменений, производимых внешними впечатлениями, а так как всякое действие совершается лишь посредством удара или давления, т. е. непосредственным соприкосновением, то Аристотель справедливо замечает, что всякое ощущение превращается в прикосновение и все чувства — в виды осязания[2]. Соприкосновение между ощущаемым и ощущающим совершается непосредственно, собственно, в одном осязании; в других ощущениях оно посредствуется вышеупомянутыми *истечениями,* испускаемыми всеми телами, без которых вообще никакое взаимодействие между ними немыслимо. Так, зрение предполагает подобные истечения из всех видимых нами вещей, истечения, которые сохраняют форму этих вещей. Эти тонкие истечения Демокрит называет *образами,* или «идолами» (εἴδωλα), и они-то отражаются в глазу и, распространяясь во всем теле, производят зрительные ощущения[3]. Звуковые волны атомов, истекающие из звучащего тела, приводят в движение одноформенные с ними атомы воздуха, причем ухо является органом, наиболее приспособленным к восприятию таких колебаний[4]. Вообще всякое ощущение предполагает как известную силу впечатления, так и приспособленность соответствующего органа к восприятию данного истечения[5]. Есть поэтому существа, обладающие чувст-

---

[1] Ib. 49: τῷ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ αἰσθάνεσθαι, ср.: *Arist.* Met. IV 5 1009b 12; *Stob.* Flor. ed. Mein. IV 233: Λεύκ., Δημ. τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος.

[2] De sensu 4, 442, a 29.

[3] Plac. Aëtii IV 13 (Dox. 403); *Diog. L.* IX 44; *Alex. Aphr.* In Arist. De sensu 2 (p. 438a 5): ἡγεῖται δὲ αὐτός τε (Δεμ.) καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ Ἐπικούρου εἴδωλά τινα ἀπορρέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧ ἀπορρεῖ — ταῦτα δέ ἐστι τὰ ὁρατὰ — ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτω τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι[20]; Plac. IV 13, I, *Theophr.* De sensu 50: τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι, συστελλόμενον ὑπὸτοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος· ἅπαντος γὰρ ἀεί γίνεσθαί τινα ἀπορροήν[21].

[4] Ib. 54, 55, 57.

[5] Ib. 76, 58.

вами, которых у нас может не быть, и есть много чувственного, чего мы не воспринимаем [1].

Самое мышление есть такое же физическое изменение, или движение, душевного тела, такой же материальный процесс, как и ощущение. Проводя строгое различие между мыслью и чувственностью в своей теории познания, Демокрит не различает их психологически, как две различные способности. Волны внешних истечений обусловливают собою не только ощущения, но и мышление: «...ощущение и мышление возникают посредством образов, привходящих извне» [2].

4. Учение Демокрита о богах и о магии

Материалистическое представление о духе, общее Демокриту со всеми древними, не препятствовало ему видеть в душе истинную сущность человека и рассматривать его тело лишь как ее сосуд. Плотская жизнь и красота является ему животною, благородство человека — в нравственной, духовной красоте. В своих многочисленных нравственных изречениях Демокрит признает целью человека счастье, но полагает его не во внешних благах, а в благах душевных, в ясности и спокойствии, гармонии духа (ἐυεστώ, εὐθυμίη [3], ἁρμονίη, ἀθαμβίη). «Счастье и несчастье не в стадах и не в злате, но в душе — обитель божества» (fr. 1).

Гармония духа достигается умерением страстей и соразмерностью жизни (βίου συμμετρίη) [4] — общегреческий нравственный идеал, который мы находим везде, от Пифагора до Аристотеля. Мера — во всем; излишек или недостаток есть зло всегда и везде [5] — в области ли чувственного удовольствия, в различных страстях и стремлениях человека, в самой области знания: и здесь вреден излишек, ибо, желая все знать, мы будем во всем невежды [6].

---

[1] Plac. Aëtii IV 10, 3.

[2] Ib. 8: Λεύκιππος, Δημ., Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων. Ср. *Locke*. Ch. VIII, § 12: «It is evident some singly imperceptibles bodies must come from them (внешних предметов) to the eye, and thereby convey to the brain some motion, which produces these ideas which we have of them in us» [22*] О тождестве ощущения и мышления см.: *Arist*. Met. IV 5, 1009b 28; *Theophr*. De sensu 58; *Cic*. De fin. I 6, 21.

[3] П. εὐθυμίης [23*] — заглавие нравственного трактата Демокрита.

[4] Fr. 20.

[5] Fr. 33 и 25.

[6] Fr. 140—142.

Самообладание есть первое условие счастья; высшая победа есть победа над собою, худшее поражение — утрата самообладания [1]. Лучше терпеть обиду, чем самому обижать [2], лучше отказываться от наслаждений, чем отдаваться им. Как в области познания, так и в области нравственной Демокрит проповедует отрешение от чувственности и видит нечто божественное в душе и разуме человека. В жизни духа и разума человека ждут тихие радости, в чувственной жизни — многие скорби за несколько мгновений преходящего наслаждения [3] и естественный конец всего — старость и смерть. Глупцы не хотят умирать — хотят стариться; старость же есть увечье в неповрежденности; она все имеет, во всем нуждается, ненавидит жизнь и хочет жить из страха смерти; убегая от смерти, она гонится за ней [4]. И многие люди, «не ведая о разложении смертного естества, мучимые сознанием дурно прожитой жизни, печально проводят остаток дней в треволнениях и страхах, измышляя лживые басни о жизни за гробом» [5].

Таким образом, душа не бессмертна, точно так же как и всякое сложное образование атомов: «идол» человека, его спектр, или призрак, может пережить его, но «дыхание жизни» улетучивается в воздухе.

Учение Демокрита о богах является одной из самых любопытных страниц в истории религиозной мысли греков. Подобно всем вещам боги возникают из вихря атомов, преимущественно же из круглых; они не вечны, а только долговечны. Вечное, абсолютное есть только природа, т. е. совокупность атомов, движущихся от века в пустом пространстве; в тесном более конкретном смысле божественно огненное, духовное вещество, т. е. совокупность наиболее тонких и подвижных атомов. На этом основании воздух является Демокриту таким же вместилищем божественного, как и Гераклиту: преимущественно обоготворен верхний слой атмосферы, в котором носятся огненные небесные тела [6].

Но всего любопытнее отношение Демокрита к богам народным. С одной стороны, оно, разумеется, рационали-

---

[1] Fr. 75.
[2] Fr. 224.
[3] Fr. 46—48. *Diog. L.* IX 45.
[4] Fr. 52—55, 219.
[5] Fr. 119.
[6] *Tertul.* Ad nat. II 2: cum reliquo igni superno Deos ortos Dem. suspicatur [24*]. Солнце и Луна состоят из круглых атомов, так же как и душа, *Diog. L.* IX 44.

стическое, отрицательное: из страха пред великими и грозными явлениями природы возникло искание их скрытых причин и родилась религия[1]. Научное исследование открывает за богами естественные силы природы: они божественны, но не суть боги в смысле мифологическом. Так, например, Зевс есть воздух, совокупность всех огненных атомов, находящихся в воздухе: Зевс перестает, следовательно, быть конкретной, антропоморфной индивидуальностью. С другой стороны, религиозный антропоморфизм греков, в связи с теургией культа столь развившийся в эпоху Демокрита, находит себе место и в его философии. Мало того, за богами остается, собственно, только один этот внешний *морфизм*, в частности антропоморфизм — чрезвычайно важный момент в развитии греческой религии. Боги Демокрита суть только *идолы*, живые образы, призраки — и ничего больше.

Остановимся на учении Демокрита об этих «идолах»: как мы уже упомянули, каждая вещь имеет свой εἴδωλον, свой спектр, или образ, в лице атомных истечений, и всякое восприятие, точно так же как и всякое действие на расстоянии, обусловливается этими истечениями образов. На известном расстоянии они могут бледнеть, терять свою силу, вовсе рассеиваться или же становиться неощутимыми. Но так как всякая вещь имеет свое истечение и свой образ, то воздух полон этими образами самых отдаленных во времени и пространстве вещей. Эти образы, или, если угодно, эти бесконечно малые, нематериальные влияния, объясняют нам сновидения, равно как и целый ряд явлений, называемых божественными, сверхъестественными, магическими. Не воспринимаемые нашим сознанием, эти материальные истечения, эти волны движения, входят в наше тело и не проходят бесследно. Недостаточные для произведения ощущения, они могут пробудить его воспоминание. Более сильные реальные впечатления непосредственно окружающих нас предметов вытесняют эти слабые влияния из области ясного сознания. Но когда это ясное сознание слабеет, когда двери внешних чувств закрываются сном, эти слабые влияния, эти бледные образы и видения свободно действуют в нас, ничем не подавляемые, и переступают порог сознания, подобно тому

---

[1] *Sext. Emp.* Adv. math. IX 24: ὁρῶντες γάρ, φησὶν ὁ Δημόκριτος, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπάς, κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους, ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι[25*].

как звезды, невидимые при дневном сиянии солнца, покрывают темное ночное небо. Равным образом и при особых условиях нашей чувствительности (в каталептических состояниях, при сомнамбулической гиперэстезии [26*] и пр.), изолирующих ее вполне или отчасти от непосредственных впечатлений, возможно ясное восприятие самых отдаленных предметов и влияний, на чем основываются ясновидение, видения, дивинация [27*] и пр. Так точно и в сновидениях, возникающих под действием всех встречных влияний или образов, Демокрит различает случайные и пророческие сны: ибо между случайными встречными влияниями легко могут явиться такие влияния и образы, которые раскрывают нам скрытые от нас действия или намерения других лиц [1]. Эти невидимые образы, эти неощутимые влияния, по-видимому, проникают в тело не через те органы, которые усвоены для известных родов реальных чувственных восприятий, но Демокрит признавал однородность всей чувствующей организации: отдельные органы чувств приспособлены к восприятию отдельных ощущений лишь преимущественно пред другими, а не исключительно. Всякое ощущение распространяется по всему телу, но воспринимается с особою силою одним его органом; поэтому восприятие посредством других органов не является ему безусловно невозможным [2]: оно более слабо и может совершаться лишь при особых условиях — во время сна или гипноза, как прибавили бы теперь (сон есть состояние среднее между бодрствованием и гипнозом). Есть, впрочем, особо одаренные, чуткие орга-

---

[1] *Plut.* Quest. conv. VIII 10, 2: φησὶ Δημ. ἐγκαταβρυσσοῦθαι τὸ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τάς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν μάλιστα δὲ ζῴων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος, οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας... ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινημάτων καὶ βουλευμάτων ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι, καὶ προσπίπτοντα μετὰ τούτων ὥσπερ ἔμψυχα φράζειν καὶ διαστέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόζας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὁρμὰς ὅταν ἐνάρθρους καὶ ἀσυγχύτους φυλάττοντα προσμίξῃ τὰς εἰκόνας. τοῦτο δὲ μάλιστα ποιεῖ δι ἀέρου λείου τῆς φορᾶς γινομένης ἀκωλύτου καὶ ταχείας [28*]

[2] *Theophr.* De sensu 54: ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μὴ μόνον τοῖς ὄμμασι ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι μεταδιδόναι τῆς αἰσθήσεως [29*]; 55, 57, звуки также распространяются через все тело и лишь в особенно большом количестве притекают в слуховой орган, отчего и слышатся там: ἄτοπον δὲ καὶ ἴδιον τὸ κατὰ πᾶν το σῶμα τὸν ψόφον εἰσιέναι καὶ ὅταν εἰς ἕλθῃ διὰ τῆς ἀκοῆς διαχεῖσθαι κατὰ πᾶν, ὥσπερ οὐ ταῖς ἀκοαῖς ἀλλ' ὅλῳ τῷ σώτατι τὴν αἴσθησιν οὖσαν [30*] (Dox. 515, 16).

низации, которые и в бодрственном состоянии могут воспринимать в себя эти скрытые образы и влияния, отсюда объясняется прозорливость и вдохновенное богами творчество поэта [1].

Исходя из самого строгого детерминизма, Демокрит признает безусловную причинность во всех духовных явлениях, которые все обусловлены механическими движениями вещества, законами веса, толчка и движения. Поэтому никакое влияние, как бы слабо оно ни было, не проходит бесследно. Если мы вспомним тонкий и удобоподвижный состав души, столь совершенно проницающей тело и незримо разлитой в нем, мы должны допустить, что всякая привходящая извне волна движения производит в ней соответствующее изменение. Притом наиболее субтильные и вместе наиболее общие влияния имеют наиболее важное и интимное значение для души, хотя и неощутимы внешним образом. При посредстве внешних чувств проникают только частные и наиболее грубые впечатления, которые не могут быть восприняты иначе как через посредство особо широких каналов; при посредстве общей чувственности воспринимаются более тонкие, более *духоподобные* влияния и образы. Отсюда понятно, какое значение, какую власть они могут иметь над человеком во время сна, когда связь его с внешним миром на время прекращается, когда слабеет приток жизненных сил (душевных атомов) и когда, таким образом, ни энергия внешних впечатлений, ни самобытная энергия души не могут им противостоять.

Некоторые из подобных образов производят на человека вредное, другие — благодетельное влияние [2]. Демокрит даже *молился* о том, чтоб ему встречались благотворные, благоприятные образы. Он признавал также, что в некоторых случаях человек может управлять влиянием своего собственного образа на других людей. Так, он верит в дурной глаз [3]. В наше время наука начинает признавать, что есть личности, особо наделенные так называемой магнетической силой, которые способны испускать ее

---

[1] *Dio Chr.* Or. 53; *Clem. Alex.* Strom. VI 678 B и *Cic.* De divin. I 37, 80 — о божественном вдохновении поэта. Ср.: *Zeller* 839—840, I: «Er konnte wohl annehmen, das gewisse günstiger organisirte Seelen einen grösseren Reichthum von Bildern in sich aufnehmen, und durch dieselbe in lebhaftere Bewegung versetzt werden als andere» [31*] — в чем и состоит дар и вдохновение поэта.

[2] *Sext. Emp.* Adv. math. IX 19.

[3] *Plut.* Quest. conv. V 7, 6.

различным образом (между прочим — взором). Посредством этой силы такие личности могут влиять на нервную организацию, а чрез нее и на весь организм других субъектов, особо поддающихся такому действию. Демокрит признавал особый ток атомов, отражающий в себе всю психофизическую природу данного лица; выделяемое его взором истечение не только отражает, но как бы заключает в себе его злые душевные движения, а потому, входя в тело другого человека, оно *может* вредить ему. Конечно, степень этого вреда зависит от целого ряда условий; Демокрит в дошедших до нас свидетельствах ограничивается простым признанием зловредности некоторых из образов, или токов, проникающих в наш организм. Не забудем, что вместе с другими атомами из нас истекают и те, в которых заключается наша душевная сила и которые наиболее подвижны. Ничто не мешает предположить, следовательно, что образы, истекающие из человека, обладают до известной степени самостоятельностью движений[1]; а так как истечение образует из себя непрерывный ток, то можно представить себе, что выделяемый ток поддерживает связь между выделенными уже образами и ставит движения их атомов в зависимость от душевных движений человека. Такое предположение вполне соответствует поверью в действие «глаза»: это действие сохраняет свою силу как зараза, гнездящаяся в организме. Злой «образ», злое, вредное влияние, является самостоятельно действующим агентом даже тогда, когда непосредственный ток (le rapport magnetique) прекращен. В момент особо сильного внутреннего возбуждения страсти и воли душевное истечение может быть особенно энергично и обусловливать возникновение оживленных и постольку самобытных образов. По всей вероятности, Демокрит и представлял себе дело таким образом, что доказывается как общим характером высказанных доселе мнений, а также и тем фактом, что Демокрит в действительности признавал самостоятельные одушевленные и незримые образы, которыми посредствуются магия, ясновидение, предзнаменования грядущего. Мало того, при посредстве таких индивидуализирующихся, оживляющихся токов Демокрит остроумно объяснял одно явление, доселе загадочное для многих материалистов. Я говорю о явлении произрождения и наследственности в размножении организмов. Демокрит первый выдвигает гипотезу *пангене-*

[1] *Plut.* Defect. orac., c. 7: ἔχοντα προαιρέσεις καὶ ὁρμάς[32*]. Ср. выше.

зиса: по его мнению, семя будущего существа, выделяемое в минуту страстного волнения, есть экстракт, или истечение, изо всех частей тела производящих родителей; при этом он отличал от видимых частей этого семени — невидимые, душевные атомы, в нем присутствующие. С семенем, таким образом, связан индивидуализированный образ рождаемого [1].

Итак, каждая вещь имеет свой образ, спектр [36*], или идол; некоторые же из этих идолов, или ῥобразов, обособлены от своих объектов и обладают самостоятельною жизнью в воздушном пространстве. Состоя из наиболее тонкого и подвижного вещества, они легко проницают более грубые тела и вместе с тем сами наиболее доступны к восприятию тонких и неуловимых влияний. Демокрит признает, что есть существа, обладающие более совершенною и восприимчивою чувственностью, чем мы, существа, более исполненные разума, более одухотворенные, и к числу таковых он несомненно причислял своих «идолов». Всякое готовящееся космическое изменение, всякое приближающееся событие, всякое душевное движение, скрытая мысль даже, может отражаться на них раньше, чем в более грубой материальной среде. Поэтому-то эти образы, или индивидуальные токи вещей, с одной стороны, тайно влияют на психофизическую организацию существ и постольку являются магическими фатальными силами, с другой стороны, поскольку эти удобоподвижные агенты сами наиболее восприимчивы к самым отдаленным влияниям, они посредствуют пророчества, предвидения, предзнаменования.

В обоих случаях эти идолы являются духоподобными существами, фатальными демоническими силами, обладающими самобытной жизнью (ἔχοντα προαιρέσεις τινάς καὶ ὁρμάς [37*]). Согласно достоверным показаниям наших источников, Демокрит полагал, что *«все полно идолов»,* что вся атмосфера наполняется их действием, то благодетельным, то зловредным для человека; он даже молился о встрече с благоприятными образами. Одушевленные внутренним огнем, разумные, проницающие всюду, эти идолы безмерно велики (ὑπερμεγέθη) и неудоборазрушимы, хотя и

---

[1] Plac. Aëtii V (Dox. 417a 15—20): «foeminas quoque semen emittere» [33*] (ib. 418a 5); относительно пола ребенка Демокрит полагает: τὰ κοινὰ μέρη ἐξ ὁποτέρου ἂν τύχῃ (от отца или матери), τὰ δ' ἰδιάζοντα κατ' ἐπικρατείαν [34*]. См. также *Stob.* Flor. VI 57: ξυνουσίη ἀποπληξία σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου [35*].

не безусловно неразрушимы. «Они предзнаменуют грядущее и издают звуки. *Отсюда древние из их восприятия пришли к признанию богов,* между тем как, кроме них, нет никакого бога, обладающего неразрушимой природой»[1]. По мнению Демокрита, в совокупности вещей существуют образы, исполненные божества, духовные начала, наполняющие мир, живые образы (animantes imagines), которые могут вредить нам и приносить нам пользу[2].

Так идолы Демокрита превращаются в богов, в «долговечных» демонов. Могучие, исполинские по размерам, они *человекообразны,* хотя их чувственность превосходит человеческую в пространстве и времени, точно так же как и их эфирные тела. Это высшая потенция человеческой чувственности[3].

Таким образом, боги Демокрита по своему представлению ничем не отличаются от народных богов, но разнятся от них значительно по своему понятию и получают тот демонический характер, который все более и более упрочивался за ними и в народной религии в связи с развитием антропоморфизма. Боги Демокрита уже совершенно перестали быть стихийными силами. Материя обездушивается, распадаясь на атомы и подчиняясь естественной необходимости, боги, сохранив прежнюю материальность, теряют свое стихийное значение и характер. Зато за ними упрочивается чистый *морфизм,* преимущественно антропоморфизм: они стали живыми идолами, т. е. «могучими и великими человекоподобными образами» — демонами, населяющими всю атмосферу в бесчисленном множестве. Народная религия представляет нам совершенную анало-

---

[1] *Sext. Emp.* Adv. Math. IX 19: Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά· ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων, εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ, καὶ δύσφθαρτα μὲν οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν δὲ τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα· ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενίησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος. Ib. 49 cp.: *Zeller* 836, 3.

[2] *Cic.* N. D. I 43. 120; Augustinus ad Diog. epist. 118, 27 (*Usener.* Epicurea 237).

[3] *Max. Tyr.* Diss. XVII 5; божество Демокрита — ὁμοπαθές[38*] человеку. Многое в этом отношении объясняют нам воззрения на богов Эпикура. Доказательство антропоморфизма богов, находимое нами у Цицерона (N. D. I 18, 46),— совершенно в духе Демокрита: «...nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum, quae enim forma alia occurrit umquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti»[39*] и пр.

гию этого переворота. И в ней антропоморфизм мало-помалу оттесняет прежнее стихийное значение богов, демоны возрастают во множестве, и чистый эстетический *морфизм* культа выдвигается на первый план. В религии, как и в философии, «все полно богов» Фалеса постепенно заменяется демокритовским «все полно идолов»: гилозоизм богов уступает место материализму идолов, атомистике фетишизма.

Вот почему Демокрит и его последователи не разрывали с культом народным, т. е. с идолопоклонством и жертвоприношениями. Понятия их далеко опередили век, представления остались те же. Гадание по жертвам [1], суеверное искание «благоприятных идолов», участие в культе местных демонов не исключает новых и чуждых народу понятий о природе богов и всех вещей. Культ, идолопоклонство могли быть для Демокрита лишь тем, чем они стали для язычников последних веков,— магией.

Изложенное таким образом, учение Демокрита является в несколько необычном свете; нисколько не теряя своего материалистического характера, оно оправдывает за Демокритом репутацию магических познаний, почерпнутых им будто бы у египетских, халдейских и персидских жрецов, о чем свидетельствуют некоторые источники [2]. Во всяком случае для современного материализма Демокрит являет замечательный и поучительный пример: не отвергая сверхъестественных явлений магии и ясновидения, но изучая их, он пытается объяснить их из общефизических законов,— пример, которому начинают следовать многие ученые в Европе, допускающие эти явления и остающиеся на почве научного материализма.

5. Критика атомизма

Трудно произнести беспристрастную оценку атомизма. С одной стороны, в его лице мы сталкиваемся впервые с чистым материализмом во всей его скудости и несостоятельности; с другой — мы находим в нем законный и необходимый момент развития греческой и общечеловеческой мысли.

Чтобы понять историческое место атомизма, мы указали на его связь с элейской философией. Элейское сущее, «со всех сторон ограниченное», неделимое и непроницае-

---

[1] *Cic.* De divin. I 57, 131.
[2] *Diog. L.* XI 35, 39.

мое, превратилось в атом. В формальном диалектическом отношении атомизм может рассматриваться как простая ветвь элейского учения; по содержанию он, напротив, совершенно самостоятелен и отличен от него по духу. В известном смысле атомизм не лишен аналогии с пифагорейством и представляется как бы его материализацией. Атомы заменяют монады[1], качественные различия сводятся к математическим различиям числа и фигуры элементов[2], духовное естество есть огненная эссенция, проявляющаяся в виде солнечных пылинок и вдыхаемая нами из пустоты[3]. Самый дуализм «полного» и «пустого» вполне соответствует характеру пифагорейского дуализма. Таков атомизм по отношению к предшествовавшим учениям.

Относительно современных им философов положение атомистов также двойственно. Левкипп был современником Анаксагора, Эмпедокла, Диогена Аполлонийского, в учениях которых заметны несомненные следы его влияния; Демокрит гораздо моложе этих философов, и, таким образом, атомизм возник раньше их учений, но завершил свое развитие позднее их.

Учение атомистов является нам далее первичной попыткой примирения элейского миросозерцания с ионийской физикой; и в то же время оно есть конечный продукт разложения античной физики. Все идеальное из нее удалено, осталась одна косная материя, движущаяся по механическим законам в пустом пространстве. Таким образом, подготовлена почва для *чистой* метафизики и в самых противоречиях атомистического миросозерцания яснее, чем в других учениях, были поставлены метафизические вопросы.

Противоречия атомистического материализма остались за ним и по сие время, и мы не станем на них останавливаться, отсылая читателя к указанным уже нами трудам гг. Соловьева, Лопатина, Страхова[4]. Мы ограничимся лишь простым указанием некоторых из них для объяснения исторических задач, в них заключавшихся.

---

[1] *Arist.* De an. I 4, 409a 10: δόξειε δ' ἄν οὐδὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά[40*]; ib. 409a 6, 7.

[2] См. выше, с. 330.

[3] *Arist.* De an. I 2, 404a 16: ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν[41*]. Ср. выше, с. 337.

[4] Мы присоединяем сюда еще «Историю материализма» Ланге, существующую и в русском переводе.

1. Атомизм есть учение, выросшее на почве общегреческого дуализма. «Полное» и «пустое» материализуют в себе противоположность бытия и небытия — дуализм, безусловно неразрешимый на почве материализма, ибо ни вещество несводимо к пустоте, ни пустота — к веществу. Пустота есть только то, в чем нет вещества и что поэтому может быть наполнено веществом — простая потенция полноты. По отношению к веществу пространство материалистов есть чисто отрицательное понятие, отрицательная возможность движения. И этому «небытию» Демокрит и Левкипп с самого начала должны приписывать одинакую реальность с тем, что они признают «истинно сущим», т. е. с материей. Отсюда объясняются реакционные попытки восстановить в физике и философии монистическое миросозерцание (Мелисс, Диоген Аполлонийский).

2. Возводя в абсолютное материальную основу действительности, атомисты не в силах объяснить самой этой действительности. Они не в силах объяснить ни движения, ни генезиса, ни действительного вещества, ни сознания. Почему движутся атомы — этого атомисты не исследуют[1]: они движутся — и только; представление об их тяжести ничего не объясняет по той простой причине, что в бесконечности нет ни верха, ни низа; под тяжестью Демокрит разумеет, очевидно, не взаимное тяготение тел, а простую их косность. Для каждого атома совершенно случайно занимаемое им место — точно так же как и его перемена; внутренняя природа атомов вовсе не требует такой перемены. С одной стороны, здесь последовательно проведен материалистический принцип: ибо если бы в самих атомах заключались внутренние побуждения к различным движениям, т. е. субъективные силы, потенции движения, то это вносило бы в самое понятие атома нематериальные определения и лишало бы его простоты, абсолютной отвлеченной материальности. С другой стороны, такое отвлеченное понятие материи особенно ясно указывало, что всякое понятие о силах, движущих атомы, должно быть нематериальным; так, притяжение и отталкивание не суть свойства атомов как неделимых кусочков вещества, наделенного одною непроницаемостью и протяженностью только; из этих исключительных свойств материи, т. е. непроницаемости и протяженности только, при-

---

[1] *Arist.* Met. I 4, 985b 19: περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν[42*].

тяжение и отталкивание невыводимы. Они предполагают, следовательно, нематериальные внутренние стремления, или волевые энергии атомов. Поэтому-то Эмпедокл и определил эти силы притяжения и отталкивания, являющиеся реальными причинами движения, как Любовь и Вражду. Последовательный же материализм не признает в материи ничего нематериального: по выражению Ланге, «атомы не имеют внутреннего состояния».

3. На этом же основании отвлеченный материализм не может объяснить и никакого генезиса, никакого происхождения качеств или вообще чего-либо чувственного из вещества бескачественного и абсолютно бесчувственного. Всякое качество есть конкретное определение, и так как материя не способна к субъективному самоопределению, то определяется не сама по себе, а другим и в другом — в субъективном сознании, которое признается чем-то производным и вторичным. Все чувственное предполагает такое сознание, потому что предполагает чувства; по этому самому последовательный материализм не может приписывать атомам чувственных свойств. Но таким образом он ставит себя в невозможность объяснить что-либо чувственное; между атомом и явлениями раздвигается непроходимая бездна. Атом не может рассматриваться даже как потенция, возможная причина чувственного явления, он — невозможная, немыслимая причина чувственного. Из непроницаемости и протяженности мы не объясним всех остальных конкретных чувственных свойств природы, точно так же как не объясним генезиса самого простого факта психологического порядка, простейшего чувства, или ощущения. Это будет вечною судьбою материализма: как бы совершенно ни изучили мы законы световых и звуковых колебаний, механику мозгового движения, между механическими колебаниями материальных частиц, с одной стороны, и между чувственным светом, звуком, вообще сознанием — с другой, будет лежать бездна, непроходимая для материализма. От абстрактной материи к сознанию нет перехода: отсюда является необходимым признать наряду с материей сознательное начало — Дух, или Ум, — Анаксагора.

4. Атом мыслится абсолютно бескачественным; но и те скудные, чисто материальные свойства, которые за ним оставляются, суть также чувственные свойства, и как таковые они с психологической точки зрения равно субъективны. Поэтому Аристотель основательно упрекает Демокрита в том, что он произвольно сводит все ощущения

к осязанию, все чувственные свойства — к осязательным. Если же последовательно признать и осязаемые свойства тел за субъективные, то разница между первичными и вторичными свойствами исчезает, атом перестает быть непроницаемым и протяженным: он обращается в нуль. Со времени Демокрита все сильнее и сильнее сознается субъективный, феноменальный характер свойств, приписываемых нами вещам, и вместе возникает философская задача — спасти их объективность, понять их всеобщую реальность, независимую от субъективного сознания.

5. Атомизм, провозглашая абсолютность природы в ее материальной субстанции, провозглашает абсолютность *случайного;* чувственная природа предполагает чувства, сознание, предполагает субъект, определяющий ее извнутри или извне. Материализм отрицает такой субъект, такое определяющее начало, и постольку все конкретные определения не только чувственной природы, но и самых атомов являются абсолютно случайными. Атомы не имеют причины; будучи неделимыми частицами вещества особой формы, они никогда не были ничем другим; их величина, непроницаемость, форма, вес, движение *даны* безусловно, предполагаются как данные; их действительность, будучи чисто внешней, не определяется ни каким-либо абсолютным сознанием, ни внутренней природой атомов (такой природы нет). Эта действительность беспричинна, ибо предположить вне или внутри атомов какую-либо причину, определяющую их сущность и форму, создающую их, значило бы отказаться от материализма и атомизма.

Об атомах Демокрита прекрасно рассуждает г. Лопатин: «...что атом огня кругл — это случайно (т. е. не объяснимо из общих свойств атомов), что таких атомов не один, а много — случайно опять; что все атомы несутся вниз — случайно не менее; что мелкие несутся медленнее, а крупные быстрее — случайно также. Одинаково случайны отношения атомов между собою. Отчего, например, атомы движутся? Отчего к протяженности, фигуре, положению атомов прибавляется еще движение их, когда одно из другого нисколько не вытекает и атомы могли бы обладать всеми этими свойствами, оставаясь неподвижными? Почему, наконец, атомы повинуются общим законам? На все эти вопросы нет и не может быть ответа. Эти качества даны или, лучше сказать, предположены — вот и все... Вселенная превращается в безгранич-

ную бездну случайностей, которые громоздятся друг на друга»[1].

Таким образом, в системе Демокрита обнаруживается основной абсурд материализма, его основное противоречие — признание случайного как случайного за абсолютное. Чтобы спастись от случайного, Анаксагор признал над материей разумное начало, всеобщий ум, различающий, определяющий и образующий ее. Эмпедокл, который искал определяющего начала материи в ней самой, нашел ее исполненной духовно-чувственных, психофизических сил.

В известном смысле, впрочем, противоречия демокритовского материализма были разрешены этими философами лишь отчасти. Сила и глубина Демокрита как последнего эпигона античной физики и вместе первого чистого материалиста состояла в том, что самые его противоречия послужили делу чистой метафизики: ибо он дал уразуметь последующим философам, что все материальное, взятое само по себе, случайно и не обосновывает себя. Этим самым он мог побудить метафизику искать нематериального абсолютного, отделить себя от физики в тесном смысле этого слова.

Помимо этой чисто отрицательной заслуги атомисты сослужили великую службу науке и философии как первые представители чистого материализма, направления, несомненно, ложного в своей крайности, но заключающего в себе относительную истину, слишком часто забываемую метафизиками, склонными к отвлеченному идеализму. Поэтому даже в своей крайности материализм неизбежен и относительно полезен в целом философии как законная реакция против отвлеченного спиритуализма. Материализм, признающий самостоятельность и реальность материи, неделимость ее конечных элементов, заключает в себе истину, которая должна во всей своей полноте быть воспринята во всякую философию. И до тех пор пока идеалистическая метафизика не вместит в себя истину материализма, пока спиритуализм не отрешится от своей бесплотной отвлеченности и не овладеет реальной конкретностью телесного бытия — материализм будет существовать наряду с отвлеченным идеализмом, имея на то относительное право. Опровергаемый всегда с успехом, он все-таки будет существовать, к досаде противников, торжествуя над ними в области естествознания. И это будет продол-

---

[1] См.: Положительные задачи философии I 108.

жаться до тех пор, пока не уничтожится надобность в материализме, пока не упразднятся вызывающие его теоретические основания.

Ибо есть практический материализм, возникающий по склонности чувства и воли: это нравственный нигилизм, который, по словам Платона, нуждается в нравственных исправительных средствах[43*] И есть материализм философский, возникающий в силу чистых и бескорыстных теоретических потребностей ума. Таким теоретическим материалистом был Демокрит с его благородным и возвышенным учением, полагавший благо человека в божественной силе разумной души и предпочитавший одно научное открытие обладанию могущественнейшим царством мира[1]. К числу таких же теоретических материалистов принадлежит и большинство величайших естествоиспытателей Европы, движимых чистой самоотверженной любовью знания, обогативших все человечество беспримерными подвигами мысли. Склонность к материализму столь многих и столь великих умов, проникающая все современное естествознание, есть, несомненно, факт общего значения, доказывающий нам, какое серьезное теоретическое основание он имеет.

Материализм есть, несомненно, метафизика, и ложная метафизика вдобавок, ибо метафизика идеалистична по существу: не ограничиваясь чувственным данным, она ищет абсолютное, вселенское, т. е. нечто такое, чего в эмпирической действительности не может заключаться. Но идеализм, исключающий из себя истину материализма, сам есть еще несовершенная метафизика, бесплотная отвлеченность. С успехом разбивая материализм, он не побеждает, *не убеждает* его. Ибо никакое учение не побеждается простым логическим опровержением, но ни одно не может устоять, когда его относительная истина воспринята целиком в другое, более богатое и глубокое учение, которое ее вполне обосновывает. Поэтому вместо бессильной злобы против упорствующего материализма идеалист должен исследовать объективно его законные интересы, его теоретические побуждения.

Рассматривая их, мы находим, что материализм есть единственная доселе метафизика, которая соответствует стремлениям естествознания и дает ему твердую почву; он

---

[1] Dionys ap. *Euseb.* Praep. evang. XIV 27, 3: Δημ. γοῦν αὐτὸς, ὥς φασι ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι.

обособляет, изолирует его предмет, материальную вещественную природу, признает ее вполне самобытной, самостоятельной, индивидуальной в ее конечных элементах: ибо он провозглашает безусловность этих элементов — атомов вещества. Всякое естествознание должно гипотетически обособлять предмет своего исследования, как то делают в своей сфере и математические науки: постольку материализм является нам верным принципом научного исследования в области физики. Но чтобы не выйти из строгих рамок науки, он должен оставаться лишь условным, гипотетическим принципом. Выдавая его в качестве безусловной и всеобщей истины, материалисты совершают ошибку пифагорейцев, которые превратили условную абстракцию арифметики и геометрии — в безусловную, абсолютную. Позитивная, научная логика допускает материализм лишь в качестве условного принципа физического исследования, обособляющего свой предмет — материальную природу. Но допустим, что господствующие отвлеченные метафизические учения не в силах отвести в себе достаточного места материалистическому элементу, достаточно полно и глубоко уразуметь самостоятельность материальной природы, ее индивидуальность, если можно так выразиться; допустим, что эти учения предполагают в своем мирообъяснении постоянное вмешательство духовных агентов, понимаемых либо слишком частным, либо слишком отвлеченным и общим образом, что эти учения, признавая мир одушевленным, понимают его душу, или дух, как мертвую бесплотную абстракцию и построяют природу из чуждых ей, произвольных диалектических понятий,— тогда, при всех этих случаях, чисто условный, научный материализм должен превращаться в философский, метафизический, поскольку отвлеченный идеализм его из себя исключает. Естествоиспытатель находит в природе известный иррациональный и чисто материальный остаток, неразрешимый в отвлеченные понятия; он находит, что материальная природа имеет свои законы, свои действия и силы, которые он открывает опытным путем, изолируя свой предмет и не прибегая к каким-либо посторонним метафизическим агентам. И поэтому он справедливо восстает против той метафизики, которая упраздняет самостоятельность материальной природы, вторгаясь в ее область и предписывая ей мнимые законы. Материализм может быть условным и постольку основательным, научным лишь в том случае, когда он обусловлен и обоснован истинным философским миросозерцанием; предоставлен-

ный себе самому, независимо от такого миросозерцания он невольно стремится стать безусловным, т. е. обосновать себя самого. Когда господствующая метафизика по существу своему не может его обосновать — он невольно становится сам своей собственной метафизикой.

Таково значение материализма: в философии он обусловливается отрицательно — отвлеченностью идеального умозрения, которое вызывает его реакцию; в науке он обусловлен необходимостью самостоятельного изучения материальной природы. В философии материализм есть ложная отвлеченность и представляется нам весьма грубой метафизикой. В науке он, несомненно, плодотворен, как методологический принцип, обособляющий область физики, материи, от всего внешнего, чуждого ей, предполагающий материю как нечто совершенно индивидуальное и самобытное. Но и в научной области ничто не дает нам права считать материализм за конечный принцип естествознания. Не объясняя ни материи, ни движения, он не в силах разрешить конечным образом и вопросов жизни, верховных вопросов науки.

ГЛАВА VIII

АНАКСАГОР

Анаксагор Кладзоменский (500—428), современник Эмпедокла и Левкиппа, впервые насадил философию в Афинах [1]. Прославившись своими математическими и астрономическими познаниями, он первый из философов высказал в решительной форме тот дуализм духовного начала и материальной потенции, который залег в основание метафизики Платона и Аристотеля. Он имел весьма значительное влияние на все аттическое просвещение: Перикл, Еврипид, Фукидид были его учениками [2]; Сократ увлекался им, и его представление о мировом Духе, или Уме, остается преобладающим во всей аттической метафизике. Оно знаменует собою важный поворот античного сознания и подкапывает его традиционные основы. Анаксагор навлек на себя преследования, покинул Афины и вынужден был переселиться в Лампсак, где и оставался до конца своей жизни. Преследования, которым он подвергся, разразились и над всем кружком Перикла; но не одна дружба с Периклом вызвала их собою. Афины становятся центром умственной жизни греков, допускают в себе небывалую свободу индивидуального развития и вместе с тем, по странной противоположности, являются чуть ли не единственным городом в Греции, где философия терпит гонения. Нигде она не цвела так пышно, нигде не укоренилась глубже; и между тем Афины изгоняли философов, убили Сократа и в лице его осудили всенародно всю философию. Эти гонения не суть нечто случайное, но имеют общее

---

[1] *Arist.* Met. I 3, 984a 11: «Анаксагор Кладзоменский, будучи по возрасту старше Эмпедокла, по делам своим относится к более позднему времени» (ἔργῳ δ' ὕστερος). Существует спор о значении последнего выражения: значит ли оно, что творения Анаксагора позже явились на свет, что они относятся к позднейшему времени по достоинству и зрелости или же, напротив, что они по достоинству *уступают* творениям Эмпедокла. Впрочем, последнее невероятно: иначе необъяснимо ἡλικίᾳ πρότερος [1*]. О зрелости Анаксагора свидетельствуют и следующие места: ib. 8, 989b 5, 990a 19 (...βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς ὕστερον λέγουσι) [2*].

[2] *Diog. L.* II 10, 45; *Diod. Sic.* I 7; *Strabo* XIV 1, 36 и др. См.: *Zeller* 871, 5 и *Mullach* I 243.

значение. Положим, что всякий раз они совпадают с припадками той судорожной реакции, того безотчетного страха, который овладевал лафинянами ввиду грозившей опасности. Но если афиняне ставили философию в известную связь с грядущим разрушением, с разложением их строя, то это одно уже указывает, какою силою она обладала в Афинах, как много нового она вносила с собою.

Анаксагор еще стоит на почве древней космологии: предметом его умозрения все еще является чувственная вселенная, объятая кругом небесным. В созерцании неба он видел цель жизни своей, свое высшее благо [1]. Но уже самое это небо не объяснялось им из какой-либо материальной причины, из каких-либо стихий, движимых роковыми силами. Рок есть лишь неведомая причина, и Анаксагор впервые познал эту причину как невещественную, разумную. Он нанес первый удар древнему богу Року, и вслед за ним Еврипид в драме, Сократ в философии продолжили начатое разрушение. Разум, дух воздвигается на место прежней слепой сокровенной судьбы и управляет вселенной, движет небо.

Подобно Эмпедоклу и атомистам, Анаксагор исходит из положения Парменида о вечной неизменности сущего, о невозможности всякого генезиса — происхождения и уничтожения. Подобно Эмпедоклу и атомистам, он стремится объяснить реальное множество и движение — из этого вечного, неизменного истинно сущего и признает вечное множество пребывающих элементов, из которых слагаются и разлагаются все вещи [2]. Ничто не рождается и не гибнет, ничто не происходит и не уничтожается. Вещи смешиваются, составляются из вещей уже существующих и разлагаются, разделяются на эти же первоначальные элементы [3]. Всякое качественное изменение, всякое внутреннее развитие признается немыслимым. Если нечто

---

[1] *Diog. L.* II 7: πρὸς τὸν εἰπόντα· οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος· εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δείξας τὸν οὐρανόν[3*]. *Arist.* Eth. Eud. I 5, 1216a 10: Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι, πρός τινα διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι, τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανόν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. οὗτος μὲν οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ὥετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν[4*].

[2] Ср.: *Arist.* Met. I 3, 984a 11, 7, 988a 28; Phys. I 4, 187a 22, 26, 6, 189a 17, III 4, 203a, 20; De gen. et cor. I 1, 314a, 17 и пр.

[3] I 248—251 Mull.; *Sympl.* In Arist. Phys. 34, v. 50 (fr. 17 Mull.): τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσι οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι, καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι[5*].

изменяется, становится чем-либо из чего-либо другого, то это значит, что исчезает какое-либо определенное качество и возникает некоторое другое, которого прежде не было, не заключалось в изменяющейся вещи. Но нельзя допустить, что нечто становится из ничто или обращается, переходит в ничто. Поэтому всякое видимое качественное изменение сводится лишь к механическому перерасположению элементов. Что есть — то есть абсолютно. Совокупность истинно сущего, совокупность вещей в их разделении или сложении не может ни увеличиваться, ни уменьшаться: она не может быть больше или меньше себя самой; ибо вещей не может быть больше, чем сколько их есть, но все равно себе самому[1]. Количество вещей неизменно точно так же, как их качество: ибо всякое изменение в качестве или количестве есть переход от бытия к небытию и обратно, чем уничтожается основное понятие об абсолютной неизменности истинно сущего. Таким образом, Анаксагор идет далее своих предшественников: он признает всякое качественно неразложимое свойство неизменным и вечным. Оно есть *пребывающая вещь* — то, что есть; ибо все, что мы называем вещами, слагается из этих истинных первоначальных качеств, как, например, плотности, веса, тепла, света и др.

Далее, подобно Эмпедоклу, Анаксагор отделял от элементов сущего движущую силу, слагающую и разлагающую, соединяющую и разделяющую их. Такая сила являлась ему не чем-либо внутренне присущим этим элементам, но внешним и безусловно отвлеченным от них началом. Сила эта едина, а не двойственна, как начала Эмпедокла: она определяется как *Дух*, или *Ум*, и безусловно противополагается тем материальным элементам, которые она движет и созидает в стройное мировое целое. Рассмотрим же подробнее оба этих начала философии Анаксагора — материю и дух.

1. Учение Анаксагора о материи

Эмпедокл сводил качественно неразложимые свойства вещей к четырем основным стихиям. Но эти последние не суть лишь простые свойства; скорее они — совокупности свойств. Однородны ли частицы этих стихий? — Впоследствии Аристотель определил четыре стихии как теплое,

[1] Ib. Fr. 14: τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστίν, οὐδὲ πλείω. ουδὲ ἄνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.

холодное, влажное и сухое — и это понятие стихий осталось господствующим вплоть до Нового времени. Но так ли мыслил стихии Эмпедокл и являлись ли они ему столь же простыми качественно? Если да, то каким образом объяснимы конкретные соединения вещества, обладающие постоянными определенными свойствами? В самом деле, мы видели, например, что Эмпедокл определяет состав костей, ту пропорцию, которую составляют смешанные в них элементы. Но почему существует этот постоянный состав, имея определенные родовые свойства, почему родится кость от костей, — этого Эмпедокл не объясняет. Кость обладает некоторыми родовыми неизменными качествами, и только в силу этих качеств она есть кость и входит в состав организма. Эта определенность качества не объясняется из случайного смешения стихий. Положим, что она зависит от определенной пропорции. Но откуда неизменность этой пропорции?

Пифагорейцы признавали такую «пропорцию» вещей — их внутреннее число — за истинную сущность вещей, определяющую все их специфические свойства и качества. Анаксагор попросту признал эти специфические свойства и качества, связанные с материей, за самостоятельные элементы, или стихии, из которых слагается вселенная. Качества вещей необъяснимы из бескачественных атомов Левкиппа; но они несводимы и к четырем стихиям Эмпедокла: их на четыре, а неопределенное множество[1] Элементарных качеств должно быть столько, сколько есть в природе единообразий, сколько есть в ней постоянных соединений, или образований, вещества.

Кости, мясо, золото суть виды единообразных по качеству соединений: кость, обладая определенным качественным составом, состоит из множества частиц однородного качества; так же и золото, мясо и пр.[2] Все эти однород-

---

[1] *Arist.* Met. I 3, 984a 13 (ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς), 7, 988a 28; De coelo III 4; Phys. I 4, 187a 25, III 4, 203a 19; *Theophr.* Phys. op., fr. 4 (Dox. 478); *Hipp.* Philos. 8, 1 (Dox. 561, 26) и пр.

[2] *Lucret.* I 834:

Ossa videlicet e pauxiliis atque minutis
ossibus hic, et de pauxillix atque minutis
visceribus viscus gigni, sanguenque creari
sanguinis inter se multis coëuntibus guttis
ex aurique putat micis consistere posse
aurum, et de terris terram concrescere parvis,
ignibus ex ignis umorem umoribus esse,
cetera consimili fingit ratione putatque.

Ср : *Theophr.* Phys. op., fr. 4 (Dox. 479, 4).

ные соединения необъяснимы из разнородных начал: переход от качества к качеству был бы изменением, возможность которого отрицается; самое единообразие в сложении, определенность в составе данных физических соединений есть некоторое общее и неизменное качество, несводимое к другим началам. Сколько есть в природе различных неразложимых качеств, несводимых друг к другу, столько есть основных физических сил, или начал.

Качества не существуют независимо от вещей, от вещества. Анаксагор видел в них материальные, вещественные элементы природы, аналогичные древним стихиям. Элементы Анаксагора суть материализированные качества. Это разнообразные материи, отличные друг от друга и даже противоположные между собою. Каждая из таких материй совершенно вещественна и состоит из неопределенного множества частиц: золото — из частиц золота, кость — из частиц кости, тепло — из частиц тепла и пр.[1] Таким путем Анаксагор доходит до того, что признает все тела, обладающие однородными между собою частицами, — за элементарные начала. По почину Аристотеля все позднейшие писатели называют такие тела «гомойомериями» (т. е. тела, обладающие однородными, подобными частями)[2].

Стихии Эмпедокла не суть простые сущности, обладающие определенными свойствами; это неопределенные совокупности физических и духовных сил, совмещающие в себе полноту всего чувственного. По Анаксагору, такая неопределенность стихий происходит от слияния весьма многих и разнородных качеств определенного свойства.

---

[1] *Arist.* Phys. I 4, 187a 25, τὰ τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία[6*]; ib. 188a 13, ὁ μοιοειδῆ[7*]. Ср. *Tannery* 286: «Анаксагор говорит лишь о *качествах:* о влажном, сухом, теплом, холодном, светлом, темном, плотном, тонком, и он формально утверждает (fr. 8), что посредством соединения, сплочения этих качеств возникла, с одной стороны, земля, а с другой — эфир». Ср. также fr. 6 и 13: «...вещи, сущие в *одной* вселенной, не разделены между собою; и не отрублено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого». Ср. также: *Arist.* Met. I 8, 989b 3 и особенно 9, 991a 14, где Аристотель говорит об идеях Платона: οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δίξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ. ἀλλ' οὗτος ὁ λόγος ...ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος... καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον[8*].

[2] Аристотель говорит, что Анаксагор считает все тела, обладающие однородными частями, за такие же стихии, какими огонь и вода являлись древним физиологам (Met. I 3, 984a 11). Ср.: *Bonitz.* Commentarius in Met. Ar. — объяснение слов καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ[9*], a 14; *Alex.* De mixt. 147b, o: ὁμοιομερῆ δὲ... ὧν τὰ μόρια τοῖς ὅλοις ἐστὶ συνώνυμα[10*]; см. у Целлера историю этого термина (877—879). Сам Анаксагор называл их семенами (σπέρματα), *Sympl.* In Arist. De coelo 268b 37.

Если из так называемых стихий — воды, земли и пр. возникают различные конкретные вещи, то только потому, что в стихиях таится смесь неопределенного множества разнообразных «гомойомерий» — качественно определенных частиц. Эти-то частицы суть истинные «семена вещей»; стихии уже являют собою простую смесь таких семян, ибо каждая из них есть лишь агрегат невидимых элементарных гомойомерий. Таким образом, стихии сложны и неопределенны; напротив того, тела определенного дифференцированного качества, обладающие однородными по составу частями, суть простые, элементарные тела [1]. Элементарные частицы суть семена вещей; они различны по форме, по виду, по цвету и вкусу. Количество их беспредельно точно так же, как и качественное их разнообразие, ибо всякое тело, состоящее из подобных частей, заключает в себе особое начало их подобия, или сходства, особое общее качество, которое в свою очередь представляется Анаксагору материальною стихией, состоящею из «подобных частиц».

Отсюда зависит некоторая неопределенность в понятии этих элементов Анаксагора: с одной стороны, каждый из них заключает в себе некоторое общее начало подобия (ὁμοιόν τι), с другой стороны, они все разрешаются в неопределенное множество частиц (μέρη) [2]. Элементы Анаксагора не суть ни качественные единства вроде позднейшей

---

[1] *Arist.* De coelo III 3, 302a 28: Ἀν. δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγχεῖθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξ. δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιοῦτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων[11*]. Cp. De gen. et cor. I 1, 314a 24; ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν. ὁ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ἀέρα σύνθετα[12*].

[2] Fr. 15: Οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τομῇ (Zeller вм. τὸ μή) οὐκ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον, καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος. Πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστ'. καὶ μέγα καὶ σμικρόν. Εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντί. καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκοῦντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλαττον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκοῖν ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑαυτοῦ μείζονος[13*]. Таким образом, материя не имеет предела ни в великом, ни в малом: нет ни конечного целого, ни конечных частей,— все частно в материи. В связи с таким отрицанием неделимых частей, или атомов, Анаксагор ставит и отрицание пустоты: *Lucret.* I 843: «...nec tamen esse ulla idem (Anax.) ex parte in rebus inane concedit, neque corporibus finem esse secandis».

ших Платоновых идей, ни индивидуальные, неделимые атомы; они беспредельно делимы и вместе с тем всегда являются *частями* других соединений[1]. Различал ли Анаксагор некоторые общие классы гомойомерий, сказать трудно: он признавал сложный характер воздуха, земли и пр. и считал качественно различными самые элементарные частицы вещества[2]. Но вместе с тем он учил, что истинно простых и чистых тел в природе вовсе не существует: в действительности *каждая вещь заключает в себе элементы всего сущего,* во всем есть часть всего (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι)[3]. Это одно из самых важных положений в Анаксагоровой теории вещества. Во всем есть часть всего, и нет в природе такой силы, которая могла бы разъять, отделить «все» от всего, от одной какой-нибудь вещи. Подобно Эмпедоклу, Анаксагор признает первоначальным состоянием вещества совершенную смесь (μῖγμα). Эта первобытная смесь до такой степени безусловна, что ничто не различимо в ней: она вся во всем, в ней «все вещи вместе»[4]. Когда же Ум приводит эту смесь в движение и разделяет ее элементы в мировом процессе, подобное разделение не может быть полным. Во всем остается часть всего, и вещи именуются определенными названиями лишь по преобладающему в них элементу[5].

---

[1] Ср.: *Zeller* 880.

[2] Fr. 5, 6, 13.

[3] Fr. 1: 'Ομοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ἀπὸ σμικρότητος[14*]; см. *Arist.* Met. X 6, 1056b 28. Ср.: *Arist.* Phys. I 4, 187a 28, III 4, 203a 25; Met. IV 4, 1007b 25, XII 2, 1069b 21; De gen. et cor. I 10, 327b 20.

[4] Fr. 3 (I 248—251 Mull.): Τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συγκρινομένοισι, καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων, καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα, καὶ χροίας καὶ ἡδονάς[15*] (*Sympl.* In Arist. Phys. 271a 31).

[5] *Theophr.* Phys. op., fr. 4 (Dox. 479, 2) ὄυων πλεῖστα ἔνι ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστον ἔστι καὶ ἦν[16*]; *Arist.* Phys. I 4, 186a: εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γινόμενον ἀνάγκη γίνεσθαι, ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον... τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης ἐνόμισαν ἐξ ὄντων μὲν καὶ ἐνυπαρχόντων γίνεσθαι, διὰ μικρότητα δὲ τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν. διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἐώρων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ἰστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος[17*].

Верный понятиям Парменида и признавая вещественные свойства природы за пребывающие и неизменные, Анаксагор думал всего лучше объяснить видимость всякого качественного изменения развития, или генезиса, простым *выделением* частиц из первоначальной абсолютной смеси. Эти частицы слагаются и рассыпаются, видимые лишь в своем соединении; они заключают в себе всевозможные другие элементы, каждый из которых может также проявиться, т. е. вступить в сочетание с подобными себе. Отсюда — происхождение, изменение и видимое уничтожение вещей [1].

Понятие «абсолютной смеси» сопряжено с большими затруднениями и противоречиями. С одной стороны, эта смесь глядит механическим агрегатом: частицы перемешаны до полной неразличимости лишь вследствие своего чрезвычайно малого объема (ἀπὸ σμικρότητος); но сами по себе они неслиянны, т. е. неизменны по своей качественной природе, и потому соединены лишь внешним образом [2]. С другой стороны, смесь Анаксагора является как бы чем-то динамическим: если все есть во всем и в каждом, если никакое механическое движение не может выделить «частиц всего» из данной частицы определенного вещества, если никакая сила не может разобщить эту частицу от ее внутренней связи с целым, которому она «причастна», то такое взаимное проникновение частей при всем их бесконечном различии не есть уже чисто внешнее сцепление. Все не может быть во всем материальным образом; Анаксагор, подобно всем древним, представлял себе наглядно то, что в действительности не допускает наглядного представления. Самая критика Аристотеля [3] доказывает несовместимость механических представлений с понятием абсолютной смеси. В самом деле, если в данном теле мы находим частицы другого и если эти частицы соединены с частицами первого тела внешним образом, путем простого приложения, то они отделимы друг от друга; а по отделении — одни не содержатся в других. Каждая частица ограничивается другою. Каждое ограниченное тело вытесняется другим, также ограниченным телом, «откуда ясно, что каждое не есть и не может быть в каждом», — все не может быть во всем. Далее Анакса-

[1] *Arist.* De gen. an. I 18, 723a 7, 11; Met. I 3, 984a 15; Phys. I, 4, 187a 29; De gen. et cor. I 314a 12.

[2] Plac. Aëtii I 17, 2 (Dox 315): Ἀναξαγ. τας κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθά τῶν στοιχείων.

[3] Phys. I 4.

гор объясняет явления развития, качественного изменения путем выделения скрытых и незаметных по своей величине частиц. Но выделение частиц известного рода уменьшает их количество в массе первоначального тела и должно иметь свой естественный предел, когда в массе уже не остается более частиц данного свойства. Допустить же, что выделение частиц не может иметь предела,— значит прийти к явной нелепости. Чтобы оправдать Анаксагора, некоторые историки[1] приписывают ему динамическое представление: «...все присутствует во всем по своему действию; каждая частица определяется своим отношением к целому». Но и это неверно, не согласно со всем, что известно нам о простоте и совершенной материальности элементарных «гомойомерий» Анаксагора. Сами по себе эти «гомойомерии» совершенно просты: сложны действительные вещи. Эти последние на самом деле заключают и в малом части всего, и нет в природе такой силы, которая могла бы вконец разделить и разложить их[2].

Анаксагор еще не различал между механическим и динамическим в своем представлении о «смеси» вещей, точно так же как он смешивал *качества* с веществами или простыми телами[3]. Трудно упрекать его за это, когда мы находим подобное смешение понятий и у некоторых современных нам сторонников механического атомизма.

Первоначальная смесь представлялась ему абсолютно неопределенной и безразличной: все элементы были в ней смешаны столь совершенно, что никакие свойства еще не выступали, не проявлялись и ничто ни от чего не отличалось. Эта смесь, заключавшая в себе все качества, все формы в полном смешении, была бесформенной и бескачественной, не имела никакого определенного качества. Она, следовательно, не допускала о себе никакого сказуемого, никакого качественного или количественного определения. Она есть ничто, никакая вещь; ибо если бы она была чем-либо, допускала бы о себе какое-либо определение, то в среде ее предполагалось бы какое-либо различение и разделение[4]. При таких условиях легко уяснить себе

---

[1] *Ritter*. Gesch. d. Philos. I 307.

[2] Fr. 13. Ср.: *Sympl.* In Arist. Phys. 35 b, m., также 106.

[3] Ср.: *Arist.* Met. I 8 989b.

[4] Ib. b 7—14: Δῆλον ὡς οὐδὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης... ἀχρώματον ἦν ἐξ ἀνάγκης... καὶ ἄχυμον οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐθέν. Οὔτε γάρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ποσόν, οὔτε τί· τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἄν αὐτῷ. Τοῦτο δὲ ἀδύνατον, μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπέκριτο[18*].

понятие Анаксагора о материи: она неопределенна, как воздушная бездна Анаксимена, как хаотическая беспредельность Анаксимандра[1]; она состоит из множества «семян», подобно материи атомистов, из качественно неизменных стихий, подобно материи Эмпедокла, она пассивна, и она ничтожна, как материя элейцев. Сопоставляя все эти определения, Аристотель правильно замечает, что понятие Анаксагора о материи приближается к его собственному понятию безразличной и неопределенной *потенции* до принятия ею определенного вида, или формы, в силу энергии невещественного, идеального начала[2] — мирового Ума. И хотя Анаксагор еще не вполне выражает эту мысль, он стремится к ней, несомненно, и она логически вытекает из его начал. Его материя есть *чистая возможность* качественных определений, возможность отрицательная и неопределенная сама по себе; она не имеет в себе никакой положительной силы и не может сама осуществить себя. Но с другой стороны, материя Анаксагора не есть абстрактная возможность, каковою она явилась впоследствии: это возможность конкретная — «совокупность семян» (πανσπερμία)[3], из которых имеют произойти вещи, разнообразные по качеству. Тем не менее самое понятие возможности, потенции, было еще совершенно не разработано, и абстрактная идея об истинно сущем являлась, безусловно, враждебною этому понятию.

В «смеси» Анаксагора таится еще одно плодотворное противоречие, которое философ также еще не различает: в себе самих все гомойомерии, все стихии качественно неизменны, определенны и различны, а в «смеси» они находятся в состоянии совершенного безразличия и неопределенности. Отсюда неизбежно вытекает позднейшее платоновское отвлечение качеств от их материального суб-

---

[1] Ср.: *Theophr.* Phys. op., fr. 4 (Dox. 478—479): 'Αναξαγ. ...κοινωνήσας τῆς 'Αναξιμένους φιλοσοφίας... и далее: παραπλησίως τῷ 'Αναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν 'Αναξαγόραν. Один из ближайших последователей Анаксагора, Архелай (точно так же как и Диоген Аполлонийский), прямо провозгласил воздух началом всех вещей. Ниже мы еще более убедимся в родстве Анаксагора с милетской школой. Ср.: *Anax.* Fr. 1.

[2] *Arist.* Met. I 8 989b 14: φησὶ δὲ εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ τοῦτον δε ἀμιγῆ καὶ καθαρόν. Ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγὲς) καὶ θάτερον καθάπερ ὄν, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. Ὥστε λέγει μὲν οὔτε ορθῶς οὔτε σαφῶς· βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον[19*]

[3] *Arist.* De gen. et cor. I 1, 314a 25; De coelo III 3, 302a 28.

страта, на что метко указывает Аристотель,—если смесь бескачественна и не допускает никаких предикатов, то элементарные качества существуют в себе самих, независимо от своего смешения, от своего потенциального состояния или даже действительного осуществления[1]: логически, вечным Умом, они всегда различаются[2], сами по себе, идеально, они всегда существуют.

Отсюда всего один шаг к Платоновым идеям, этим вечным родовым эссенциям; мы уже видели, что у Анаксагора качества непосредственно переходят в сущности.

Мы не приписываем Анаксагору понятий Платона. Мы только утверждаем вместе с Аристотелем, что эти понятия таились в системе Анаксагора и вытекали из нее неизбежно именно благодаря тем диалектическим противоречиям, которым она подлежала. Ибо нельзя смешивать логического с реальным, потенциального с актуальным, нельзя делать из качеств материальные сущности,—противоречие выступит неизбежно, и, чем определеннее, очевиднее смешение, тем отчетливее определяется противоречие.

2. Учение Анаксагора об Уме, или Духе

Перейдем к рассмотрению другого начала Анаксагора—Ума, или Духа (Νοῦς). Дуализм, раздвоение материального и идеального начал, подготовлялся в течение всей предшествовавшей философии. Ионийцы признавали одни стихийные начала: то, из чего все возникает, во что все разрешается, было для них началом всего сущего. «Но самое существо дела указало философам путь и побудило их к дальнейшим исследованиям; ибо если даже всякий генезис и уничтожение происходят из чего-либо, из одного или многих (вещественных начал), то спрашивается: почему это так и какая причина этого процесса? Субстрат изменения (то, что изменяется) не может быть сам причиной своего изменения... Дерево не делает само себя кроватью, медь не делается сама от себя статуей, но нечто другое есть причина этого изменения. Изыскание же этой причины есть исследование другого (нематериального)

---

[1] Ср. *Arist.* Met. I 9, 991a 15, также 8, 989a 30—b 3—6: Τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιντ'ἄν τῶν οὐσιῶν (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμὸς), ὅμως εἴτις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων[20*]

[2] Fr. 6: καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς[21*]

начала[1], производящего начала причинности, активного и образующего — ибо пассивный характер материи все более и более выяснялся по мере диалектического развития ее понятия. Ее неустойчивость и косность, ее текучесть, с одной стороны, и непроницаемая твердость — с другой, заставляли искать особого нематериального начала для объяснения всякой конкретной формы, всякой жизни и деятельности в вещественном мире, мало того, самого движения в материи. Ибо стало ясно, что материя как материя не объясняет из себя своего движения; она есть лишь субстрат движения, то, что движется, и отлична от того, что движет. Те, которые в самом начале предались философским исследованиям и признавали единый материальный субстрат сущностью вещей, сначала не видели в этом никакого особого затруднения. Элейцы, философы единства, впервые почувствовали его и, как бы побежденные своей задачей, разрубили вопрос, отрицая всякое движение, признав свое единое абсолютно неподвижным. Уже Парменид понял, что для объяснения движения недостаточно одной причины: надо признать по меньшей мере две — активную и пассивную[2]. И мало-помалу, по мере развития греческой мысли, первая, активная причина получила в противоположность второй нематериальные определения. Понятие материи развилось самостоятельно: мы видели, с какой классической ясностью и последовательностью материалистический принцип был проведен атомистами; но их учение всего сильнее указывает на логическую необходимость «другого начала» для объяснения мироздания, его жизни и устройства. Движение необъяснимо из вещества, из атомов и пустоты, оно внешне и чисто случайно по отношению к ним: каждое частное движение обусловлено, но все движение в своем целом совершенно случайно, или же оно имеет причину невещественную. Далее, разумное, целесообразное устройство вселенной, ее бесконечная организация, сознание и чувство, жизнь, разлитая в ней, — также случайны, также необъяснимы из вещества как такового. А если нельзя всего приписывать случаю, если нельзя сводить к нему ни вечного движения, ни всеобщего устойчивого порядка, космоса вселенной, то нужно признать особую причину движения и устройства, отличную от материального начала. Во вселенной не все — вещество, в ней не только

[1] *Arist.* Met. I 3 984a 17—27.
[2] Ib. 984a 27—b 11.

одни материальные вещи; самое *движение* уже отлично от материи как таковой, и точно так же всякое действие, свойство, отношение, всякое сознание — все это не материя, все это предполагает наряду с ней нечто отличное от нее, нечто деятельное, откуда вытекают все действия и движения, чем определяется всякое свойство.

Принцип случайности, впервые провозглашенный материалистами, в сущности, есть новый принцип и знаменует собою разложение античного натурализма. Древнейшие философы не нуждались в случайности, потому что их стихии обладали особыми психическими, невещественными свойствами; они не различали духовного от физического; когда же все, что было в стихиях невещественного, динамического, от них отделилось, когда остались одни абсолютно материальные атомы без всяких качеств сил и внутренних состояний, тогда Случай стал демиургом мира, его двигателем и устроителем. Все, не объяснимое из вещества как такового, из атомов, взятых самих по себе, все вещи, отношения, свойства и действия, вся жизнь и сознание,— все это пришлось на долю Случая.

Анаксагор отверг эту случайность, этот всеобщий Случай и признал его лишь за не известную древним физикам причину [1]. Случай не может быть причиной всеобщей и пребывающей: он есть отрицание всякой причинности. Сознать, как много приписывается случаю материалистами,— значит сознать, какую важность и значение имеет нематериальная причина. На деле только она одна есть действующая причина, ибо самое простое действие не объяснимо из вещества. Движение не только началось — оно пребывает; устройство, порядок мира не только установлен — он вечно обновляется, осуществляется в непрестанном изменении, потоке вещества. Стало быть, причина есть и причина общая, пребывающая и действующая. Она все движет, образует, устрояет и оживляет; противоположная веществу, она определяется как Ум, или Дух, вселенной. Она обосновывает ее истинно, определяет ее конкретно, исключая собою неразумный, беспричинный Случай. Этот Дух, или Ум (Νοῦς), присущ всему мировому целому точно так же, как и всем живым существам. По мнению Аристотеля, в таком признании заключается

---

[1] ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ [22*] — Plac. Aëtii I 29, 7 (Dox. 326); *Alex. Aphr.* De an. 161 a, m.; *Plut.* Pericl. 4: τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐμμιγνυμένον τοῖς ἄλλοις, ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας [23*]

двоякий успех: с одной стороны, «причина блага», красоты, благоустройства явилась особым метафизическим началом сущего, с другой — была найдена причина, откуда могло производиться движение [1]. Кроме того, самый дуализм причин «деятельного, идеального и пассивного материального начала» заключает в себе одну из основных истин Аристотелевой метафизики [2].

Определения Ума, или Духа, Анаксагора крайне просты и вытекают из вышеуказанных оснований. В противоположность материи — он бесконечен, неподвижен и недвижим, будучи сам абсолютным двигателем, началом движения. Он всецело деятелен и есть чистое действие, чистая энергия [3], как впоследствии определяет его Аристотель: в противоположность веществу он не имеет в себе ничего потенциального. Он ничего не испытывает на себе страдательным образом, никогда не бывает *пассивным* предметом действия (ἀπαθής). Безусловно отрешенный от вещества, от первоначальной вещественной смеси, он не смешивается ни с какою вещью: если бы он примешивался к чему-либо, то был бы тем самым смешан со всем, потому что в вещах — все во всем. Дух, безусловно, несмесим с вещами, неслиянен с ними (ἀμιγής, μέμικται οὐδενί) [4]. Бесконечный, беспредельный, он пребывает в себе самом, сам по себе, везде и во всем равный себе самому (ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ). «Простота» и «чистота» составляют отличительные признаки его природы: между тем как в других вещах все смешано и вместе все до бесконечности частно, составляясь из отличных друг от друга частей,— Ум весь прост, однороден, весь подобен себе самому [5]. Как начало цельности и единения, он вовсе бес-

---

[1] Ср.: *Arist.* Met. I 3 sub. fr.

[2] *Arist.* Phys. VIII 5, 256b 24: διὸ καὶ Ἀν. ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνος κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν [24a]. Ср.: *Simpl.* In Phys. 285 a. m. Ср.: fr. 6. Неподвижность вытекает и из бесконечности Ума.

[3] *Arist.* Met. XII 6, 1072a 5.

[4] Fr. 6: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστι. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχε ἄν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτο τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι [25a] и т. д.

[5] Ib. Чтобы не приводить множества свидетелей, ограничимся Аристотелем; признаки Ума: единство, простота, беспримесность, чистота (καθαρὸς) и бесстрастие (νοῦς ἀπαθής) — указаны в Met. I 8, 989b 15; XII 2, 1069b 31. Phys. VIII 5, 256b 24, De an. I 2, 405a 13, b 19 и др.

частен — в том смысле, что не имеет в себе различающихся частей. Живые существа могут обладать большей или меньшей степенью Духа; но в малом и великом Дух тот же и не различается качественно. Такое определение Духа освещает нам с новой стороны и самое понятие вещества у Анаксагора: «...есть множество частей множества вещей, и ничто не отделяется и не различается вполне от чего-либо другого, кроме Ума (или Духа), который подобен себе и в малом, и в великом; кроме же него, нет ничего, что было бы подобно чему-либо иному». Многоразличие множества противополагается, таким образом, единству, внутреннему тождеству Духа с самим собою [1].

Заметим, что Дух также не подобен ничему иному; но сам в себе он подобен себе самому, между тем как материя не имеет в себе самой ни единства, ни подобия, ни цельности. Она олицетворяет собою как бы начало *различия;* даже в состоянии совершенной смеси, когда ничто еще не различается, эта материя есть *потенция* такого различия. Дух же является цельным и абсолютным в своем внутреннем тождестве и в этом качестве господствует надо всем (πάντα κρατεῖ), обладает материей, потому что обладает и самим собою (αὐτοκρατές): он — истинный самодержец (αὐτοκράτωρ) мира [2] и сообщает ему органическую цельность, которой материя сама от себя не имеет. Это значительный прогресс в метафизике, подготовившийся сам собою. Дух Анаксагора есть начало не только целесообразности, но цельности вообще: физическое, чувственное есть вечно частное, тогда как сверхчувственное, умное начало цельно и едино, объединяя и устрояя вещество в одно стройное и великое целое. В этих элементарных понятиях нетрудно узнать начала *тождества* и *инобытия* (θάτερον) Платона или *энергию* и *потенцию* Аристотеля [3].

---

[1] Fr. 6.

[2] *Plat.* Crat. 413c: αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα [26*].

[3] *Arist.* Met. I 8, 989b 16: ἐκ δὲ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τί τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός [27*]. Cp. *Theophr.* Phys. op. fr. 4 (Dox. 479, 10): ...εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ'εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν τῷ Ἀναξιμάνδρῳ [28*].

Из понятия активного «умного начала» вытекают и другие существенные определения его по отношению к материи. Дух есть деятельная, всемогущая сила, которая в своей вечной неизменной неподвижности проницает вселенную, *движет ее,* управляет ее движениями. И вместе он есть всеведущий Ум, устрояющий все целесообразно и премудро, проникающий прошедшее, настоящее и будущее, *знающий* все вещи независимо от их потенциального состояния или действительного различия[1]. Ему принадлежат, следовательно, и всемогущество и всеведение, и оба этих качества предполагают его совершенное единство и простоту.

Этот чистый дух оживляет вселенную. Всякая душа, организующая живые твари и движущая их изнутри, сама имеет в себе этого Духа, управляется этим умным началом. Оно всюду одно, неделимо, беспримесно, неподвижно и не допускает в себе никакого страдания: постольку оно отлично от индивидуальных душ отдельных существ. Но вместе с тем оно есть то, что оживляет и движет всякую душу, делает душу душой[2]. Ибо начало жизни, точно так же как и начало движения, не лежит в косном и безжизненном веществе, но в Духе, его оживляющем и движущем. Движение и сознание суть объективное и субъективное явление этой жизни.

Философия Анаксагора есть конечный продукт разложения античной физики, и потому главная задача ее есть объяснение движения. В Уме он видит прежде всего начало движения и лишь вторичным образом начало сознания; жизнь есть движенье, душа — то, что движет. Абсолютное верховное начало движенья есть Ум, который движет извне косное вещество, изнутри — живые существа через посредство души. Самое происхождение мира Анаксагор мыслил следующим образом.

Все вещи, все материальные частицы находились вместе в безразличном, неподвижном единстве бесконечно долгое время. Но Ум привел их в движение и различил их. Чтобы создать мир из первобытной смеси, Дух породил сначала в одной точке этой материи вращательное

---

[1] Fr. 6 см. выше; также *Arist.* De an. I 2, 405a 14: ἀποδίδωσι δ'ἅμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν. πάντα νοεῖ ἐξηρεμένως[29*]. Ср.: Plac. Aëtii I 3, 5.

[2] Ib. 404b 1, a25, 405a 3. Ср.: *Philop.* ad Arist. De an. X, c. 9: ἐκεῖνος τὸν νοῦν ψυχὴν εἶναι λέγων, ἐπειδὴ ἔργον ἀεὶ ψυχῆς τὸ κινεῖν· τὸν δὲ νοῦν ἔλεγε κινεῖν· τὸ πᾶν, ὥστε τὸν νοῦν ψυχὴν ἔλεγε[30*]

движение (δίνη): это движение распространилось оттуда и на соседние части вещества и, охватывая его все далее и далее, расширило постепенно сферу своего животворного действия[1]. Быстрое вращенье произвело и различение движущихся частей посредством чисто механического процесса сегрегации, причем однородные части выделились, соединились вместе и образовали из себя бóльшие или меньшие материальные массы. Главнейшая противоположность образовалась между легкими, светлыми и теплыми частицами, которые естественно были вытеснены в периферии вращавшейся массы,—и частицами темными, холодными, сырыми, тяготевшими к центру[2]. Из высших слоев образовался эфир, из нижних—воздух, и взаимодействие этих двух стихий определяет собою дальнейший ход космогонии[3]. Из низших слоев темного, холодного, влажного воздуха сгущаются облака и образуется вода[4]; из нее, под влиянием того же процесса, выделяется Земля, которую Анаксагор считал плоскою, вместе с древнейшими ионийцами[5]. Под дальнейшим действием холода Земля сгущается в камни, причем отдельные каменные глыбы отрываются от нее силою вихревого движения, уносятся в пространство и там сами приходят во вращение[6]. Раскаляясь в эфире, эти глыбы начинают испускать свет и теплоту, и таким образом над Землею появляются светила. Сначала они двигались в горизонтальном направлении, но теперь, вследствие наклонения земной оси, они движутся под углом к ней[7]. Некоторые из этих светил весьма велики, как, напр., Солнце, которое «больше Пелопоннеса», или Луна, которая подобна Земле и обитаема. Все светила заимствуют свет свой от Солнца,

---

[1] Fr. 6: Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλεῖον περιχωρέε, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. Ср.: fr. 7 и 11.

[2] Fr. 2 и 8, ср.: *Hipp.* Philos. 8, 2 (Dox. 561, 27); *Cic.* N. D. 11, 26; *Theophr.* Phys. op., fr. 4 (Dox. 479, 9).

[3] Fr. 1, 2, 8. *Arist.* De coelo III 3, 302b 4: Анаксагор отождествлял огонь с эфиром. Ср.: ib. I 3, 270b 24, Meteor. I 3, 339b 22, II 9, 369b 14; *Theophr.* De sensu 59: ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμὸν, τὸ δὲ πυκνόν καὶ παχὺ ψυχρόν. ὥσπερ Ἀν. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα. Plac. II 13, 3.

[4] Fr. 8 и 9, *Hipp.* Philos. 8, 2 (Dox. 562, 4).

[5] Ib. 8, 3 (562, 5): она держится на воздухе вследствие своей плоскости и величины, ср.: *Arist.* De coelo II 13, 294b 13, 295a 16; Meteor. II 7, 365a 32. Анаксагор отрицал пустоту, утверждая, что воздух обладает плотностью и непроницаемостью в своих частях.

[6] Plac. Aëtii II 13, 3 (Dox. 341); *Hipp.* Philos. 8, 6. Остальные свидетельства см. у Zeller'a, 898, 3.

[7] *Diog. L.* II 9; Plac. II 9; *Hipp.* 1, с. 8, 8.

частью же, как сказано, имеют и собственный свет и теплоту[1]. Согреваемая всеми ими, Земля, находившаяся в тинообразном состоянии, мало-помалу высыхает и населяется живыми существами. Эти последние возникают из ила земного, оплодотворенного семенами, наполняющими воздух и эфир: мы видели, что эти стихии представляют собою «совокупность семян» (πανσπερμίαν) всех вещей[2]. Из таких семян при взаимодействии других стихий развиваются все живые существа посредством процессов *питания* и *уподобления*, которые в свою очередь объясняются чисто механическим путем, являясь продолжением первоначальной сортировки однородных тел. Таким образом, сначала возникают растения, потом животные, причем и те и другие одушевлены непосредственно Духом как началом движения, сознания и самостоятельности[3]: «...все имеет в себе части всего, исключая Ума; но есть и такие вещи, которые имеют в себе и Ум» (fr. 5); «...все, имеющее в себе душу, от мала до велика управляется Умом» (fr. 6).

Им мы живем и познаем, различаем все вещи; но в чувственном восприятии, где такое познание посредствуется телесными органами, оно затемняется и не может соответствовать истине. В противность мнению, распространенному в его время, Анаксагор признает, что подобное не может быть воспринято подобным[4]; воспринимающее должно быть отлично от воспринимаемого, как познающее от познаваемого. При полном тождестве никакое действие второго на первое не было бы возможно; должно быть различие, известная степень противоположности, и эта противоположность обусловливает собою даже известную степень страдания, связанную со всяким видом ощущения[5]. Чувства не в силах познавать истину: как

---

[1] Ib. Ср. дальнейшее изложение этой космологии у *Целлера* I 899 и сл. Особенного внимания заслуживает верное объяснение солнечных затмений.

[2] *Theophr.* Hist. plant. III 1, 4: Ἀναξαγ. μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα· καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά.

[3] Ср. *Ps.-Arist.* De plant., c. 1, 815a 15.

[4] *Arist.* De. an. I 2, 405b 14; *Theophr.* De sensu 1.

[5] Ib. 27: Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν (τὰς αἰσθήσεις) τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθές ὑπὸ τοῦ ὁμοίου; 31 и 29: ἅπασαν δ'αἴσθησιν μετὰ λύπης, ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέσει. πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἁπτόμενον πόνον παρέχει. φανερὸν δὲ τοῦτο τῷ τε τοῦ ὕπνου (χρόνου Sch.) πλήθει καὶ τῇ τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολῇ. τά τε γὰρ λαμπρὰ χρώματα καὶ τοὺς ὑπερβάλλοντας ψόφους λύπην ἐμποιεῖν καὶ οὐ πολὺν χρόνον δύνασθαι τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν[31*].

глаз не может уловить всех переходных оттенков между двумя цветами, так и все чувства вообще не способны усмотреть *всего,* что есть в каждой данной вещи, тех бесчисленных частиц, которые к ней примешиваются [1]. Мы видим в вещах лишь то, что в них преобладает, и даем им различные названия, произвольно принимая часть за целое. Таким образом, для каждого из нас вещи суть то, за что мы их произвольно принимаем. На деле же — во всем есть все [2]. Но такое универсальное знание не доступно чувствам: истину познает только разум, свободный от чувственности [3].

3. Результаты философии Анаксагора

Космогония Анаксагора, несмотря на признание верховного разума, дающего ей начало, носит тем не менее чисто механический характер. Сократ, Платон и Аристотель сильно упрекают Анаксагора за то, что он не различал между телеологической и механической причиной. Не стоило признать разум всеобщим началом вещей только для того, чтобы объяснить себе первый толчок, приведший материю в движение, чтобы превратить Ум в *локомобиль* вселенной. К тому же, по словам Аристотеля, Анаксагор выдвигает свой Ум как deus ex machina лишь в тех случаях, когда он затрудняется указать какую-либо другую материальную причину [4]. Сократ в «Федоне» говорит то же самое: Анаксагор обманул его ожидания. Услыхав, что этот философ признает разум началом всех вещей, он думал понять из его рассуждений смысл, разумное основание всего сущего; вместо того он нашел человека, который, подобно своим предшественникам, «не делает из Ума никакого употребления и не изыскивает каких-либо причин для объяснения стройного порядка вещей, но видит их в разных эфирах, воздухах, водах и многих других нелепицах подобного рода» [5].

---

[1] *Sext. Emp.* Adv. math. VII 90, ср.: *Zeller* I 910.

[2] Ср. *Arist.* Met. IV 5, 1009b 25: Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν [32]" Толкование Целлера (1. с.) кажется нам неточным: слова Анаксагора прямо вытекают из его учения об абсолютной смеси. Ср. выше, с. 362 и пр.

[3] *Sext. Emp.* Adv. Math. VII 91.

[4] *Arist.* Met. I 4, 985a 18.

[5] *Plat.* Phaedo 96bc.

Итак, Анаксагор был чужд философской телеологии, учения об идеальной, творческой причинности, развитого впоследствии Аристотелем в связи с учением о верховном вселенском разуме. Но не следует забывать, что исходная точка преемников Сократа была совершенно иная, чем у его предшественников. Анаксагор пришел к признанию самодержавного, мирового зиждительного Ума, отправляясь от физического умозрения. Сократ, напротив того, отправлялся от самопознания, от разума, который он сознавал в себе самом; затем он и его последователи открыли в этом разуме универсальное и всеобщее, абсолютное начало, провозгласили разум началом всякого познания истины и стали искать в нем основания всего сущего. Исследуя вещи, они стремились прежде всего познать их разумное основание, их смысл, или идею, не ограничиваясь догадками о внешних, вещественных причинах, о слепых стихийных силах, неразумных и непознаваемых по существу. Они стремились по возможности свести самые эти внешние материальные причины к разумным; а самая материя, как конечный субстрат, общее подлежащее всех этих сил, непознаваемое и по существу своему противоположное разуму, являлось им как ложное бытие или «небытие» — простая, неопределенная возможность, или *потенция,* бытия. Миросозерцание этих философов исходило из метафизического идеализма, и потому им казалось странным, что Анаксагор впервые пришел к безусловно метафизическому, духовному началу, с тем чтобы сделать его механическим агентом, признал Разум виновником (αἴτιος) мироздания, чтобы заставить действовать его не по целям, а чисто вещественным образом. Но потому именно исследование философии Анаксагора и является нам особенно поучительным: что побудило его признать разум абсолютным началом, вседержителем сущего?

Космогония Анаксагора есть один из первых, грубых эскизов механического эволюционизма. Подобно Герберту Спенсеру, он мог бы определить мировой процесс как непрерывную интеграцию и дифференциацию вещества, как непрестанный переход материи от бессвязной, неопределенной и безразличной однородности к связной и определенной разнородности[33*] Исходной точкой мирового процесса является вращательное движение, охватившее вещество, или, точнее, неопределенное множество материальных частиц; отдельные массы вещества образуются посредством механической сегрегации таких частиц, и все остальное вытекает из взаимодействия этих легких и тя-

желых тел, вращающихся в мировом пространстве. Самые организмы возникают, по-видимому, механическим путем, и степень душевного развития их зависит отчасти от совершенства их физического строения, их чувствующих органов [1].

Но в двух пунктах учение Анаксагора существенно расходится с материализмом: он заменяет атомы «гомойомериями» и случай — Духом, или Умом. Атом сам по себе не обладает никакими чувственными качествами, и те немногие свойства, которые за ним оставляются, приписываются ему совершенно произвольно. Анаксагор сознал, что невозможно объяснять происхождение какого-либо рода вещества, какого-либо физического, чувственного *качества* — из массы бескачественной или безусловно однородной по качеству. Он понимал также, что все эти качественные различия неорганического и органического мира не объяснимы простыми количественными изменениями движения и материальной массы, хотя бы обладающей скудными *осязательными* свойствами — «первичными качествами» Локка. По мнению материалистов, древних и новых, все чувственное дифференцируется из материи; по мнению Анаксагора, из материи не может дифференцироваться, или выделиться, ничего такого, что не заключалось в ней ранее, хотя бы и в скрытом состоянии; никакой род качества или вещества не может возникнуть из чего-либо бескачественного и бесчувственного. Хаос материалистов не содержит в себе даже потенциально никаких общих начал для грядущего разнообразия чувственного мира. И каждое новое чувственное качество является само собою из внешнего перерасположения атомов, не обладающих этим качеством; каждый новый род вещества или организации развивается не из родовых семян, не из чего-либо ему однородного, но рождается сам собою, *случайно*, механически, путем перерасположения атомов, не обладающих родовыми свойствами нового создания. Такое возникновение новых качеств из чего-либо, в чем они не заключаются (даже потенциально), есть для Анаксагора совершенно немыслимое возникновение нечто из ничто.

Второй пункт разногласия между Анаксагором и материализмом есть его учение о происхождении, о начале движения. Материализм принимает движение как данное, решительно отворачиваясь от проблемы вещества и дви-

---

[1] *Arist.* De part. an. IV 10, 687a 7: διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον [34*].

жения, или, что еще хуже, вовсе отрицая самую эту проблему. Анаксагор, побуждаемый всем ходом предшествовавшего развития и «самой сущностью дела», поставил задачу перед собой, хотя и не мог понять ее во всей глубине. Материалистический принцип во всей своей последовательности был проведен атомистами; но из их учения именно с наибольшею ясностью вытекает, что движение не объяснимо из вещества как такового, из атомов и пустоты[1]. Атомы движутся беспричинно, и если каждое частное движение определено и обусловлено механически, то в своем целом движение совершенно случайно, потому что не имеет никакого основания в веществе: не оно себя движет.

Анаксагор впервые сознал, что ничто движущееся не есть истинная причина движения. То, что движется, отлично от того, что движет. Каждое движущееся тело не движет другие тела, с которыми оно сталкивается, а лишь передает им часть своего движения, которое таким образом переходит от тела к телу. Каждое наблюдаемое нами движение есть лишь передаточное, нигде в вещах мы не можем найти *начала* движения. Ибо истинное начало есть такое, которое не обусловливается предшествующим движением: иначе и оно было бы не началом, а только передаточной инстанцией. Но по этому самому истинное начало движения должно быть абсолютно недвижимо, а следовательно, и невещественно.

В природе нет движения без причины, и если всякое частное движение обусловлено, то и движение в своем целом обусловлено как таковое. Каждое частное движение обусловливается совокупностью предшествовавших движений, рядом импульсов, или толчков. Но начало движения не может быть толчком, ибо каждый толчок предполагает предшествовавшее движение и является не причиной, а лишь одним из моментов действия. Если движение и является в природе как видимая причина движения, то на деле такая причина есть лишь условная, передаточная. Истинное начало движения есть, таким образом, и его пребывающая первая причина, обусловливающая как его сохранение, так и его прогрессивное возрастание. Каждое движение предполагает в конце концов движущее начало, каждый движимый объект — движущий субъект, двигатель. И этот двигатель, обосновывающий всю цепь естественной причинности, не будучи ни движимым, ни дви-

[1] См. выше, с. 331—332, 338.

жением, есть начало совершенно невещественное, деятельное по природе, по существу своему — словом, это духовное начало.

В природе, однако, не все тела движутся в силу внешнего импульса, внешней необходимости; не все следуют раз навсегда данному направлению движения. Есть тела, которые двигаются, определяясь к тому извнутри, совершают ряд произвольных целесообразных движений; это тела живых существ, которые в своих движениях руководствуются *сознанием,* а не внешним толчком. Человек находит в себе самом начало и причину своих действий, сознает себя их виновником. Это начало он находит не в теле своем: оно само материально и подвижно, его движут и внешние силы, и сам человек; начало своих действий, тех, которые он считает своими, человек находит в невещественном духе, в своем разумном сознании.

Замечательно, что Анаксагор пытался даже отделить душу, как индивидуальное начало, от Духа, как начала всеобщего. Подобно всем грекам до и после него, он, по всей вероятности, мыслил душу в виде тонкого воздушного тела. Эта душа явилась как бы оболочкой духа, органом его индивидуального проявления; в силу своей чрезвычайной удобоподвижности она служит удобным проводником его действия [1]. Она есть движущее — поскольку она исполнена Духа, и она есть движимое — поскольку она от него отлична. Дух есть то, что дает нашей душе возможность *начинать,* а не *продолжать* только движение. Дух, собственно, и делает душу душою, освобождая ее от материального начала: он есть нечто метафизическое и сверхличное, выходящее за пределы личной души. И мы чувствуем, сознаем себя свободными в разумном сознании, в разуме, в котором живет нечто сверхличное и всеобщее, объективное, вечное, истинное [2].

---

[1] Если Анаксагор отделял душу от Духа, как свидетельствует Аристотель, то ему и не оставалось ничего другого, как признать ее телесность; если же он, отделяя их, снова их смешивает, говорит о них как об одном и том же естестве (ἀμφοῖν ὡς μιᾷ χρῆται φύσει), то он делает это, смешивая Дух с его органом, с тем, в чем Дух непосредственно проявляется. Во всяком случае я не вижу основания отвергать свидетельство Аэция о телесности души, по Анаксагору, Plac. Aëtii IV 3, 2 (Dox. 387).

[2] Я всего менее хочу приписывать Анаксагору модные размышления о «свободе воли». К тому же простое различение между духом и вещественной природой, как оно ни важно, нисколько не решает вопроса о свободе воли. Самостоятельность, независимость какой-либо природы — еще не свобода. Нельзя более резко отделить дух от плоти, чем то сделал Спиноза; однако его «мыслящая вещь» не свободна. Так, у Анаксагора душа, будучи отчасти независимой от материи, есть лишь орган общего Духа.

Такова глубокая и плодотворная идея, которая просвечивает сквозь учение Анаксагора. Но нравственно метафизические вопросы, по-видимому, мало занимали этого мыслителя. Соприкоснувшись столь близко с заветной областью духа, он всего менее был расположен в нее углубиться. Целью жизни своей, ее высшим благом он почитал созерцание небес; к остальному он был более или менее равнодушен [1]. Он был астроном по преимуществу, и самый Разум вселенной есть для него по преимуществу астрономическая гипотеза, без которой он не мог объяснить себе движения небес и их закономерную красоту.

Так издалека, так глубоко закладывались основы последующей метафизики. Нельзя не подивиться мудрой осторожности человеческой мысли. Анализ разума человеческого, логика, этика, психология собственно еще не зарождались, и вопросы, связанные с ними, еще не волновали умов. Всеми такими исследованиями стали заниматься после; раньше их и независимо от них физиология пришла к признанию вселенского Разума: он был признан в качестве конечного постулата механической физики. Как видно из истории, из полемики Сократа, самая телеология возникла лишь после того, как разум был признан началом, а не наоборот. Дух, или Разум, был открыт не путем произвольных телеологических доказательств; но только у Сократа и его учеников телеология (т. е. учение о целях, об идеях в природе) была обоснована и выведена из учения об универсальности, абсолютности вселенского Разума.

Учение Анаксагора есть конечный продукт античной физики; далее философия природы идти не могла, и уже в учении Анаксагора мы сталкиваемся с новыми, чисто метафизическими элементами. Оба начала философии Анаксагора, Ум и гомойомерии, эти материализированные родовые *качества,* суть предельные понятия физики, ее метафизические постулаты.

По справедливому замечанию Шопенгауэра, как бы далеко ни зашло физическое объяснение природы, оно

---

[1] *Clem. Alex.* Strom. II 416d: 'Αναξ. ...τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν[35*] *Arist.* Eth. Eud. I 5, 1216a 10: жизнь имеет для него значение — τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν[36*] Небо — отечество души и постольку должно быть главным предметом ее забот, *Diog. L.* II 7. См.: *Zeller* 912 — рассказы о его необычайном равнодушии к несчастьям и смерти. *Arist.* Eth. Eud. I 4, 1215b 16: 'Αν. ...ἐρωτηθεὶς, τίς ὁ εὐδαιμονέστατος; οὐδεὶς, εἶπεν, ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη[37*].

всегда и неизбежно будет страдать двумя существенными недостатками, в силу которых все объяснимое физически — останется необъясненным. «Первый из этих недостатков состоит в том, что *начало* всеобъясняющей цепи причин и действий, т. е. связанных между собою изменений, безусловно никогда не достижимо, но постоянно отступает в бесконечность, подобно границам пространства и времени. Второй недостаток — в том, что причины, из которых думают все объяснить, все до одной всегда основываются на чем-либо совершенно необъяснимом, а именно на первоначальных и коренных *свойствах* вещей и на проявляющихся в них *силах природы*, посредством которых вещи действуют определенным образом. Таковы — вес, твердость, отталкивание, упругость, теплота, электричество, химические силы и т. д. Во всяком объяснении все эти силы, или свойства, остаются необъясненными, подобно неопределимой неизвестной величине какого-либо алгебраического уравнения, вполне разрешенного в других отношениях. И нет такого презренного глиняного черепка, который бы не состоял из подобных необъяснимых качеств. Эти-то два недостатка, присущие всякому чисто физическому, т. е. причинному, объяснению, указывают на то, что подобное объяснение может быть лишь относительным и что самый метод его не есть единственный и конечный; постольку, следовательно, этот род объяснения и не может вести к удовлетворительному разрешению трудной загадки вещей, к истинному пониманию мира и существования вообще. А следовательно, физическое объяснение как таковое нуждается в метафизическом, которое дает ключ к разумению всего предполагаемого физикой» [1].

Итак, начало, первая причина, с одной стороны, и свойства, качественно неразложимые силы природы — с другой, — вот метафизические начала физики вообще и философской физики Анаксагора в частности. Он уже сознал предел физического мирообъяснения: он понял, хотя и не вполне, что конечные данные физики суть природные качества и сверхприродная причина. Эта причина лежит в основании всякой причинности и действует, не будучи действием и не испытывая на себе никакого действия; она невещественна, духовна, метафизична.

Но до чистой метафизики и Анаксагор еще не дорос: его «гомойомерии» представляют из себя материализацию качеств, а «Ум» при всей своей духовности рассматри-

[1] Welt als Wille (5 Ausg.) II 192 и сл. passim.

вается исключительно как физическая сила. Собственная духовная природа этого Ума в нем самом и в его отношении к сознанию и воле человека вовсе не подвергается исследованию.

Дух представлялся Анаксагору простым в своем отвлеченном безразличии. Мы даже не знаем, личен ли этот Ум и в каком смысле можно приписывать ему сознание.

Несмотря на важный прогресс философской мысли, Анаксагор все еще смешивал вещественное с невещественным; он не понял ни чисто метафизической природы родовых свойств и качеств — как это сделал Платон, ни чисто метафизического характера Ума, первой причины,— как это сделал Аристотель. Но для совершенного освобождения метафизического умозрения нужны были полное разложение античной физики в горниле софистики и та коренная реформа метода и вопросов философии, которую совершил Сократ.

На почве древней физиологии[38*] уже ничего нельзя было сделать. Ближайшие преемники Анаксагора, Архелай и Диоген Аполлонийский, о которых мы уже говорили[1], стоят значительно ниже его в философском отношении и вновь впадают в грубый гилозоизм. Ум, как «наилегчайшее» из всего существующего, постепенно превращается в невесомый газ и сливается с воздухом, игравшим столь важную роль в физике Анаксагора.

Философствующая мысль требует единства, ищет единого верховного начала. А в области физики таким началом может быть только стихия, единство может быть лишь стихийным, субстанциальным. «Мне кажется,— рассуждает Диоген,— что все существа обособляются из одного и того же и суть одно и то же... Если бы все существующее в нашем мире: земля, воздух, вода и все прочее, что является в действительности,— было отлично одно от другого по своей сущности и если бы это не была все одна и та же сущность в своих многообразных изменениях, то вещи, различные между собою, не могли бы смешиваться, содействовать и противодействовать друг другу. Не могло бы растение расти из земли, не могло бы произойти животное или вообще что-либо, если бы не было этого основного тождества (субстанциального единства). Но все сущее, каждое различным образом, обособляется из одного и того же начала и к нему же возвращается вновь»[2].

---

[1] См. выше, ⟨гл. II⟩.

[2] *Diog. Apol.* Fr. 2 Mull., ср. *Arist.* De gen. et cor. I 6, 322b 13: εἰ μὴ ἐξ ἑνὸς ἦν ἅπαντα οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ'ἀλλήλων[39*].

Таким путем Диоген пытался обосновать древний гилозоизм. Начало всего есть воздух, всеобъемлющий и всепроникающий, то сгущающийся во влагу, то разрежающийся вновь. В нем носится Земля и светила, им дышит и живет все существующее, и его же Диоген непосредственно превращает в *начало движения* — вследствие его «легкости» и удобоподвижности. Далее на том же основании Диоген делает его и началом всякой разумности, следуя в этом Левкиппу. Таким образом, от удобоподвижности мы перескакиваем к движению, от движения — к разумности. Чистый и сухой воздух, из которого состоит наша душа, обусловливает собою эту разумность; всякая влажность, напротив того, подавляет ее, замедляя движение воздуха,— странное и нелепое мнение, осмеянное уже Аристофаном[1]. В остальных подробностях физика Диогена составлена эклектически из учений Левкиппа и Анаксагора[2]. Ученик Анаксагора Архелай, подобно Диогену, признает первоначальную смесь — воздухом, который входит и в состав Ума[3].

---

[1] *Arist. oph.* Nubes 228 и сл., ср. *Theophr.* De sensu, § 44 (Dox. 511, 22): κωλύειν γὰρ τὴν ἔκμαδα τὸν νοῦν. См. о Диогене: *Zeller* I 236—253 и *Weygoldt.* Zu Diog. von Apollonia в Arch. f. Gesch. d. Philos. B. I, 6. 2, 8. 161.

[2] *Sympl.* In Arist. Phys. 6 r. 25: Διογένης... τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. Ср.: *Diels.* Philologenvers. Stettin. 1881, 105—108.

[3] Ср.: *Zeller* I 927 и сл. Аристотель нигде не упоминает об этом философе.

ГЛАВА IX

СОФИСТЫ

Во всей истории греческой философии нет предмета более спорного, чем софисты. Оценка их учения, их нравственного характера, их политического значения составляет предмет самых больших разногласий, с тех пор как Гегель выступил впервые в защиту их скептицизма и Грот — в защиту их политической деятельности [1].

Самый термин «софист» получил среди этих споров неопределенное значение. Первоначально это слово не имело никакого дурного, унизительного смысла; оно означало «мудрствующего», или попросту мудреца, посвятившего жизнь высшей, умственной деятельности. Так, Солон и Пифагор названы софистами у Геродота [2]. Затем софистами называли поэтов, музыкантов, философов, художников; ибо мудрость понималась греками в смысле жизненном и конкретном, являлась художеством. Мудрец был искусником всякой науки, философ — мужем ученым во всякой премудрости, который в собственных глазах или во мнении толпы был часто облечен пророческой или теургической силой. После Пелопоннесской войны понятие софиста начинает суживаться: народными учителями перестают быть поэты, рапсоды, музыканты и философы. Софисты, в тесном историческом смысле слова — профессиональные наемные преподаватели «добродетели и красноречия», монополизирует за собою это учительство.

[1] *Hegel.* Gesch. d. Philos. II 3; *Grote.* Gesch. Griechenlands IV. B. 580—622 (нем. перев.). Культурно-историческое значение софистов в связи с их эпохой было также указано Германном (Plat. Philos. 179—223, 296—321). Еще до Грота известный дилетант Льюис заступился за них с английской точки зрения, но его вульгаризированная «История философии» не заслуживает серьезного внимания. У нас в пятидесятых годах Катков принял их под свое покровительство. Из серьезных трудов, посвященных вопросу о софистах, следует упомянуть работы: *Schanz.* Beiträge z. vor Sokr. Philos. aus Plato 1; *Wecklein.* Die Sophisten; *Siebeck.* Untersuchungen z. Phil. d. Gr. 2-te Ausg. 1888; *Ziegler.* Gesch. d. Ethik I. 1881, 38—53 и многие другие. См.: Ueberweg Grundriss I, § 27. Едва ли, впрочем, найдется вопрос, о котором было писано столько вздорного, лишнего и ненужного на всех европейских языках, не исключая и русского.

[2] *Herod.* I 29, IV 95.

Они — великие искусники того времени и сделали из «мудрости» свое искусство и ремесло [1].

Таким образом, первоначально имя софиста ничего позорного в себе не имело и многие с гордостью носили его. Теперь под софистикой мы разумеем вообще ложную, кажущуюся диалектику, под софизмом — ложное умозаключение, под софистом — человека, который пользуется словом и диалектикой для доказательства того, что ему угодно, независимо от истинности доказываемого. Несмотря на различие древнего смысла слова и современного, нам кажется все-таки, что современный смысл слова «софист» оправдывается исторически на основании единодушного свидетельства древности. Мы поняли и сознали, что такое софистика и софисты.

В истории софистами называют Протагора, Горгия, Продика, Гиппия, Фразимаха, Евтидема и Дионисиодора, Пола, Алкидама, Антифонта, Ликофрона, Протарха, Крития, Ксениада, Эвена, Антимера и других, менее известных [2]. При всех различиях своего характера все эти софисты имеют достаточно общих родовых черт в своем учении и деятельности, чтобы быть причисленными к одному и тому же классу. Собственно учение софистов не есть что-либо цельное. Говоря вообще, оно обнимало в себе все, что угодно — обрывки всевозможных знаний, искусств и философских систем, разложившихся во взаимном столкновении [3]. Оригинальные теории были высказаны только двумя из них — Горгием и Протагором; другие имели весьма второстепенное значение и оставили нам лишь отрывочные фрагменты, лишенные особого интереса. Дешевый рационализм и риторика составляют главнейшую их черту.

Что касается до Горгия и Протагора, то это были действительно выдающиеся мыслители, в значительной мере

---

[1] Ср.: *Zeller* I 965.

[2] См. о них: *Zeller* I 943—964, die aeussere Geschichte der Sophistik. Протагор родился в Абдерах (480—410), Горгий, ученик Эмпедокла,— в Сицилии (р. 490 или 480); он прибыл с посольством в Афины в 427 г. Критий. глава тридцати тиранов, был, собственно, лишь учеником софистов.

[3] См. коротенькую, но удачную характерстику у *Bernhardy* I, 480: «...sie hatten wenige Lehrsätze, dafür, aber eine durch die Künste des Lehramts vervielfältigte Methode. Die Differenz lag in dem Mehr oder Weniger des Temperaments in der Stärke des politischen oder des theoretischen Elements; denn die Philosophie war bloss erborgt und kaum mehr als ein Kitt»[1*]. См. также меткую характеристику у Brochard (Les sceptiques grecs. 1887).

способствовавшие разложению древнейшей философии. Но что было в учении их умозрительного, их крайний скептицизм, выраженный в диалектической форме — ⟨он⟩ мог бы быть отделен от их софистики, мог быть высказан и нессфистами. Учение Горгия есть крайний логический вывод из посылок элейской школы, учение Протагора — крайний вывод из посылок Гераклита: чтобы их высказать, нужна была решимость и диалектическая сила, но вовсе не нужно было стать профессиональным софистом. Последовательные ученики Парменида и Гераклита (например, Кратил) приходили к подобным же выводам. То, что можно назвать философским учением софистов, есть, как мы увидим, логическое разложение предшествовавшей философии; но такое разложение, без сомнения необходимое и важное для перехода философии на высшую степень развития, не могло иметь самостоятельного значения для самих софистов. На деле оно было чрезвычайно важно и для них, точно так же как и весь их скепсис, заключая в себе непосредственный практический интерес: они обосновывали им свой антифилософский нигилизм.

Направление, представляемое софистами, есть всего менее философское умозрительное учение: это скорее антифилософское движение. От этого-то оценка их и является столь спорной и трудной; более, чем оценка всякого другого учения, она определяется философией каждого, ибо она зависит главным образом от степени нашего сочувствия к философии вообще. Если мы признаём философию и метафизику, то вместе с Платоном должны произнести софистам довольно суровый приговор. Если мы вместе с разными английскими писателями отвергаем возможность метафизики и, в сущности, самой философии, то мы должны признать основные тезисы софистического учения: абсолютный скептицизм в области теоретической, утилитаризм в области нравственной, отрицание всякого абсолюта или, во всяком случае, отрицание его познаваемости.

Антифилософские положения софистов крайне просты и немногосложны. Все относительно, все условно: мера всему — человек, его мнение и его произвол. Истины нет, она не может быть известна — есть только мнимая видимость. Знания также нет — есть только мнения, более или менее убедительные. Учить — значит убеждать. И так как нет объективной истины, так как есть только видимость, человек же есть мера всех вещей и всякого мнения — то можно убеждать всех во всем. И нет на земле искусства

выше, чем искусство убеждать: им мы по произволу изменяем существующую видимость и производим новую, какую хотим[1]. Слово есть главное средство, чрез которое убеждение, или мнение, сообщается человеку; в словах мыслит человек, и словами он убеждается. Высшее из искусств есть искусство слова, и оно же есть мудрейшая из наук. Это не логика, не искусство мысли: ибо чистая мысль есть мысль философская, преследующая истину для нее самой, а не видимость ради удовольствия или корысти. Это — риторика, искусство речи. С тех пор как существуют «либеральные профессии», софисты всегда были и будут; немудрено поэтому, что направление и миросозерцание греческих софистов находит себе защитников и доныне, потому что никогда самый принцип софистики не был высказан так ярко и откровенно, как в Греции. Антифилософский субъективизм софистов, подчас совершенно нигилистический, встречает сочувствие особенно теперь, когда Европа переживает критический период, который в больших размерах напоминает нам Грецию в эпоху Пелопоннесской войны. Ибо и теперь основные противоречия внешней и внутренней жизни народов выяснились, обострились, и во многом поколеблены нравственные верования человечества силою вещей. При таких обстоятельствах оценка софистики является особенно трудной, даже в области чисто философской.

Не менее сложным является нам определение политического значения софистов. Они имеют отношение и к философии и к политике: по определению одного из них, Продика, софист есть нечто среднее между философом и политическим деятелем, стоит на границе между ними[2]. А как философия и политика должны относиться друг к другу? Должна ли философия искать истины для нее самой и, опознав ее, ставить обществу идеалы? Или же она должна сообразоваться с действительно существующим общественным порядком, брать общество так, как

---

[1] Протагор у Платона, Theaet. 166d: ἐγὼ γάρ φημὶ τὴν ἀληθείαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή· μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῷ τοῦτο, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι καὶ φαίνεται τῷ δὲ ὅλλα· καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὅς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται, καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθά φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι[2*].

[2] *Plat.* Euthyd. 305c: οὓς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ.

оно есть, и приноравливаться к нему, не увлекаясь никакими высшими идеалами?[1]

У нас, например, Катков, у которого мы заимствуем эти выражения, выступил в своем раннем труде защитником софистов; он не изменил себе и впоследствии до конца жизни, потому что так именно смотрел на соотношение между действительностью и общественными учениями. Но другие смотрели на дело иначе и, задаваясь различными идеалами, все равно, западническими или славянофильскими, осуждали в самом Каткове софиста русского самодержавия, как Платон осуждал софистов демократии и Сократ — софистов олигархии. Всякий государственный строй имеет своих идеалистов, своих теоретиков и практиков; всякий имеет и своих софистов[2].

Таким образом, оценка софистов усложняется еще вопросом политическим или, точнее, вопросом о соотношении между идеалами и общественной действительностью. Политика совершенно выходит за пределы нашего исследования, и мы не будем вовсе касаться политического значения софистов, оценивая их лишь с историко-философской точки зрения. Но и здесь задача наша двоится в силу указанного антифилософского характера софистики. Софистика есть не только продукт разложения древнейшей философии, но стоит в несомненной связи с разрушением древнего быта, верований и традиций. Она есть сложное и самобытное культурное явление, и, когда мы видим, как субъективизм проникает постепенно во все сферы греческой жизни, мы не можем рассматривать его как простое последствие проповеди софистов. Наоборот, как показал уже Платон, самая софистика в своем корне обусловливается этим началом, являясь лишь одним из его обнаружений.

Рассмотрим же историю греческой софистики с двойной точки зрения: во-первых, как историю разложения античной мысли, во-вторых, как самобытное культурное явление.

---

[1] Ср. «Очерки древнейшего периода греческой философии» М. Н. Каткова, с. 52—54, который посвящает софистам едва ли не лучшие страницы своего труда. Замечательно, что после Гегеля он был одним из первых писателей, взявшихся защищать софистов: «Существовавшее общество брали они так, как оно было, и, не увлекаясь высшими идеалами, старались приноравливаться к положительным условиям общественного быта своей страны и своего времени».

[2] Там же, с. 53: «В софистах афинских нет никакого существенного отличия против мыслящих людей нашего времени, не посвящающих своего мышления высшим теоретическим целям, а употребляющих его как средство для практических целей».

1. Теоретический нигилизм софистов

Разложение древней греческой философской физиологии есть медленный естественный процесс, который мы уже проследили в его главных чертах. Каждая школа, каждое учение носили в себе его зародыш. Из первобытной неопределенности абсолютного выяснились три его определения — абсолютное как всеединство, как процесс, как неизменное бытие. Каждое из этих трех определений оказалось ложным в своей отвлеченности: формальный принцип числа, заключающего в себе синтез единства и множества, не может объяснить ни действительного бытия вещей, ни их генезиса, движения; из Гераклитова процесса нельзя постичь ничего сущего, пребывающего, из бытия Парменида — ничего становящегося, движущегося. Если прав Гераклит, ничто не пребывает, ничто не подлежит никакому утверждению, ничто не тождественно себе, а следовательно, ничто не есть — все кажется только, и ничто не может быть *познано* и высказано. Если прав Парменид, сущее едино и в силу абсолютного тождества с собою не допускает наряду с собою ничего другого, никакого познания и даже никакого предиката: ничто не существует, ничто не может быть познано — все только кажется и говорится, на деле нет ничего. Так рассуждали Протагор и Горгий — совершенно в духе обеих школ; так приходили они к тождественному результату, отправляясь от противоположных друг другу посылок.

Следовательно, каждая из этих школ разлагалась изнутри, путем диалектического развития своих отвлеченных начал. Этим дело не ограничивалось: школы, философы полемизировали между собою, и полемизировали с успехом. Каждая школа обличала отвлеченность других учений; элейская школа после Парменида получает исключительно полемический характер, и ее разрушительная деятельность ярко отзывается на судьбе всех последующих философских построений. Но диалектика элеатов оказывается обоюдоострой и под руками Горгия обращается против самого положительного содержания элейского учения. Сущее элеатов безусловно абстрактно и не допускает о себе никакого определения; в своем чистом единстве оно совершенно отрицательно. Всякая речь об этом сущем есть ложь: слово, представление не только не адекватны, но безусловно противны ему. Таким образом, сущее элеатов ничем не отличается от их «небытия», которого нельзя ни мыслить, ни изречь.

Далее, мы уже видели, что все разнообразные попытки примирения ионийской и элейской школ в учениях Эмпе-

докла, Анаксагора и атомистов оказались неудовлетворительными. Все эти философы отрицали генезис, все резко различали между чувственной действительностью мира явлений и непреходящим умопостигаемым бытием истинно сущего. Но с одной стороны, за этим «сущим» остаются элейские понятия отвлеченной безусловности и неизменности, с другой — оно получает физические определения, превращается в материальное множество, так что уже в самом представлении основных начал заключается скрытое диалектическое противоречие. Элейское понятие сущего на деле отрицало все конкретные определения, в особенности же материализм упомянутых философов. Ионийцы и элейцы оставались непримиренными, и новые учения, не удовлетворяя ни тем, ни другим, страдали противоречием обоих. С другой стороны, они отрицали ионийский генезис, с другой — в противность основному положению элейцев допускали множество и движение. Простого диалектического развития, простого вывода следствий, заключавшихся в началах этих систем, достаточно было для полного их разложения.

Все древние философы резко различали между истиной и кажущимся явлением. И все сходились в том, что разум в своей высшей деятельности познает истину, а источник лжи заключается в чувственности человека. Тем не менее чувственный мир пребывал наряду с истинно сущим, как нечто особое,— это было живое противоречие, и оно требовало разрешения. Отсюда, как мы видели, и возникли указанные попытки ввести, воспринять в идею истинно сущего все стихии чувственного мира (Эмпедокл), а затем, когда и этого оказалось мало,— все вещественные качества (Анаксагор) и даже все индивидуальные элементы чувственного мира (атомисты). Но тем самым все эти элементы, общие, частные, индивидуальные, превращались в отвлеченные метафизические начала, за которыми оставались элейские определения сущего,— и постольку в своем отвлечении эти начала противополагались действительности, чувственному явлению.

Что же обусловливает это чувственное явление, совокупность того, что *кажется* нам? Очевидно — субъективное восприятие человека, индивидуальная чувствующая природа. Мир является не так, как его мыслит разум, не так, как он есть в себе, а так, как он кажется[1]. Таким

[1] Кроме элеатов Эмпедокл, атомисты, Анаксагор вполне присоединяются к такому взгляду. См., например: *Arist.* Met. III 5, 1009b 25: Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσι[3*]

образом, субъективное сознание, или *мнение;* есть как бы особое начало, существующее наряду с истиной, и этим началом обусловлен чувственный мир явлений, как мы видим уже у Парменида. Отсюда естественно объясняется общий принцип софистики — ее нигилистический субъективизм. Ионийцы и элейцы приводят к одинаково отрицательным результатам; и конечным выводом из всей древнейшей философии является отрицание познаваемости и самого абсолютного существа Истины. Метафизические начала разрешаются в противоречия, взаимно уничтожая друг друга,— и не остается ничего, кроме относительного явления, кроме чисто субъективного мнения. И софисты доказывают, что «нет ничего», что «все из небытия», все есть мнение и существует лишь так, как оно нам кажется[1]. Мнение есть мера всего; и Протагор, исходя из отрицания истинно сущего, провозгласил человека мерою всех вещей: существующих — что они существуют, несуществующих — что их нет[2].

Таким образом, прежний непосредственный, объективный антропоморфизм, бывший основою древнего миросозерцания, впервые превращается здесь в сознательный, субъективный и скептический. Не слепая природа, не боги суть мера всех вещей, но человек, его эмпирическая чувственная индивидуальность, которой обусловлено все, что является, все, что кажется существующим. Ибо если нет ничего объективно сущего, то есть только то, что является человеку, что кажется ему (ἃ δοκεῖ τινί); а так как людей много и состояния их организмов различны, то каждому вещи являются иначе, для каждого они иначе существуют. Каков человек, таковы и вещи, каково ощущение, таково

---

[1] Так, например, Горгий (*Arist.* De Melisso, c. 5) и Ксениад (*Sext. Emp.* Adv. math. VII 53: Ξενιάδης δὲ ὁ Κορύνθιος, οὗ καὶ Δημόκριτος μέμνηται, πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι, δυνάμει τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Ξενοφάνει στάσεως[4*]). Ср.: Ib., 388, 399, VIII 5, Pyrrh. II 18. Продик (*Ps.-Plat.* Eryx. 397d): ὁποῖοι ἄν τινες ὦσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι[5*] Протагор: οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ, τοιαῦτα καὶ εἶναι[6*]. Plat. Crat. 386c, Theaet. 152a; *Arist.* Met. XI 6, IV 4, 1007b 22, IV 5 и пр.

[2] *Plat.* Theaet. 152a: φησὶ γάρ ποῦ (Πρωταγόρας) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν... Οὐκοῦν οὕτω πῶς λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. Ib. 152c: οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἐκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι, ib. 160c. Также: Crat. 385e; *Arist.* Met. X 1, 1053a 35.

и ощущаемое. Нет ни истины, ни лжи — и все подлежит противоположным утверждениям [1].

Те начала, которые древние школы считали истинно сущими, оказались мнимыми, существующими лишь во мнении философов, противоречащими друг другу и непримиримыми между собою. В связи с этими началами каждый философ признавал целый ряд физиологических положений, математических, астрономических и других. Иные из этих положений возбуждали интерес своею парадоксальностью, другие имели научное значение сами по себе, независимо от основных начал. Мало-помалу вся философия разлагается на отрывочные *мнения* без всякой органической связи, — это уже не догматы, не истины, но просто известные положения, обладающие большею или меньшею вероятностью. Каждое из них имеет что-нибудь за себя и многое против. При таких условиях развивается эклектизм, сначала среди философов, а затем, в гораздо большем масштабе, среди всех образованных греков. Потребность в образовании была весьма велика, и, чтобы быть всесторонним, оно должно было стать эклектическим.

Уже Анаксагор и Эмпедокл являют собою примеры подобного эклектизма, хотя они еще исходят из серьезного примирительного стремления, из оригинальных начал. Но уже ученики Анаксагора не представляют самобытных особенностей. Диоген Аполлонийский, например, уже является эклектиком, лишенным всякого серьезного значения. Мало-помалу все просвещение получает характер эклектический. Лучшие люди афинского общества составляли свое миросозерцание из элементов в высшей степени разнородных. Сам Сократ «перебирал с друзьями сокровища мудрых мужей древности, избирая из них то, что усматривал в них хорошего» [2].

Это, конечно, не тот систематический эклектизм бессильной старости, упадка, истощения мысли, который силится внешним образом соединить непримиримые противоречия. Это скорее порыв юности, впервые столкнув-

---

[1] *Arist.* Met. IV 5, 1009a 6: ἐστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος ...εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι (ср.: De an. III 3, 427b 3: πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὡς ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ εἰ τοῦτ' ἐστίν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ· τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσι ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες. εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύσουσι [7*]).

[2] *Xen.* Met. I 6, 14: ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα.

шейся с противоречиями знания и действительности, это стремление к разрешению противоречий, которые более чувствуются, чем сознаются, большинством образованных людей того времени. Поэтому самое умственное движение получает здесь характер в высокой степени драматический, поэтому оно столь богато действием и пафосом. Сам Еврипид, великий трагик афинской охлократии, этот «философ сцены», является нам одним из наиболее ярких примеров того тревожного брожения, которое охватило умы и разом подняло множество назревших жизненных вопросов относительно всех вещей «божеских и человеческих». Еврипид не скептик, но не имеет определенной философской системы: ум пытливый и страстный, он ищет истины и умствует, он увлекается различными идеями, не удовлетворяясь ни одной. Он чувствует, что нет ничего прочнее традиционных позитивных верований, завещанных отцами [1], и вместе все побуждает его в них сомневаться, ибо все они приходят в столкновение между собою, в противоречие с действительностью, с требованиями ума и нравственного сознания. Это столкновение и противоречие является ему в высшей степени жизненным, конкретным и драматичным в полном смысле слова. Вся драма Еврипида есть изображение той всеобщей коллизии нравственных идей, старых и новых начал, которую переживало современное ему общество. Все эти идеи, начала, верования облекаются в плоть и кровь, все говорят и спорят, насилуют друг друга, и, что всего важнее, все показываются в своем отношении к действительности. Как примирить их, как они мирятся в себе самих, в чем истина жизни? Чтобы ответить на это, надо много искать и много учиться, надо все рассмотреть и обсудить всесторонне, исследовать все мнения и верования людские; ибо чего нет в частном, то может отыскаться в целом. И Еврипид перебирает все верования и мнения мудрецов: Анаксагор и софисты, Гераклит и орфики оставили многочисленные следы в его произведениях [2]. Но трудно сказать, чему верил сам Еврипид, чему верили его просвещенные современники: все они были более или менее скептическими эклектиками в силу вещей.

Таким образом, эклектизм рассматриваемого нами периода обусловливается противоречиями, неполнотою пред-

---

[1] Bacch. 194: πάτριοι παραδοχαί.

[2] См.: *Bernhardy* III 396—408; *Zeller* II 4, 12; Steinhart в Arch. f. Literaturgesch. 1870; *Nägelsbach*, c. VIII.

шествовавших систем при живом запросе всестороннего знания, при избытке сил, еще не сосредоточившихся в одном широком течении.

Софисты были главными проводниками эклектического образования. Преподавать философию в их время значило преподавать мнения, частью метафизические, частью физиологические и нравственные. И так как подобных мнений было очень много относительно каждой вещи, то они, естественно, противоречили друг другу, хотя все имели свое основание. При таких условиях образованность, а еще более ученость имела своеобразные последствия — большая ученость доводила софиста Гиппия до того, что он противоречил себе относительно всякой данной вещи[1]. Протагор, теоретик софистики, возвел такое противоречие в принцип: он впервые высказал, что относительно всякой вещи могут быть высказаны два противоположные друг другу суждения[2]. Исторически он был прав и свидетельствовал о том, что было.

Эклектизм составляет исходную точку профессионального преподавания софистов: от философии до гимнастики не было науки, которой бы они не учили. И это не только простые софисты, но знаменитости, как Гиппий, Пол, Антифонт, Алкидам и Критий, которые между прочим предавались и физике[3]. Сам Горгий начал с эклектической физики Эмпедокла, чрез посредство которого он, вероятно, впервые ознакомился с учением элейцев. Затем он, по-видимому, убедился в несостоятельности своего учителя:

---

[1] *Xen.* Met. IV 4, 6, где Сократ говорит ему: σὺ δ' ἴσως διὰ τ' πολυμαθὴς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.

[2] *Diog. L.* IX 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Ср. *Arist.* Met. IV 4, 1007b 19: ἔτι ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὅτι πάντα ἔσται ἕν, ib. 5, 1009a 6. Отсюда стих Еврипида, его ученика (Antiop., fr. 29):

ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
ἀγῶνα θεῖτ' ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός[8*]

[3] О Гиппии см.: *Xen.* Mem. IV 4, 6; *Plat.* Prot. 315c, 318d, Hipp. m⟨ai⟩ 285c: он обучал астрономии, метеорологии, геометрии, музыке и пр. О знакомстве Пола с учением физиков свидетельствует Платон (Gorg. 465d — σὺ γὰρ (Πῶλε) τούτων ἔμπειρος). Пол был учеником Горгия точно так же, как и Алкидам (на «Φυσικός» которого ссылается Диоген, VIII 56), и Критий, разделявший, по-видимому, психологические воззрения Эмпедокла (*Arist.* De an. I 2, 405b 5). Об Антифонте см.: *Zeller* I 990; *Sauppe.* De Antifonte sophista и *Diels.* Gorgias und Empedocles, 358 — в своих двух книгах «Π. ἀληθείας»[9*] «он доказывает свой эклектический интерес к устарелой физиологии, пытаясь объяснить некоторые метеорологические явления то по Гераклиту, то по Диогену, то по Анаксагору». Он же занимался задачей о квадратуре круга.

диалектика Зенона раскрыла ему противоречия, присущие материальному множеству и движению. Горгий усвоил себе эту диалектику и в своем сочинении «О природе, или О несуществующем» довел ее до крайних последствий, победоносно обратил ее против самого элейского понятия «истинно сущего». Разрешив таким образом все существующее в мнимую видимость [1], он точно так же, как и Протагор, последовательно предался преподаванию риторики, посвятил себя всецело этому искусству, начала которого он изучил уже от Эмпедокла. Итак, сперва натурфилософия, изучение различных философских и физиологических *мнений,* затем диалектика, превращающая все сущее в нечто *мнимое,* отрицающая его бытие, познаваемость, выразимость; и наконец, риторика, искусство производить мнения, убеждать посредством слов [2]. Ибо раз истины нет и она непознаваема, то доказательства сводятся к словам, к риторике; доказуемы только мнения, и притом самые противоположные мнения,—как это видно из диалектики, как это случалось в действительности.

Таков ход развития Горгия, таково же и развитие всей софистики вообще. От прежней философии остались лишь мнения и различные диалектические приемы. Мнения противоречили друг другу, а диалектическое искусство без логических правил и критериев превращало все понятия человека в сплошную сеть противоречий и таким образом выродилось в бессодержательную софистическую эристику. Риторика, естественно, выдвигалась на первый план: если все есть мнение, то не может быть искусства выше, чем искусство изменять мнения людей и производить в них по произволу мнения—добрые и недобрые, приятные и неприятные [3]. Философия получает, таким об-

---

[1] Ib. 360. Дильс считает подлинными его «Елену» и «Паламеда», где он говорит, между прочим (24): τό γε δοξάσαι καινὸν ἅπασι περὶ πάντων [10*]. Ср. *Isocr.* 3. 26, 15. 271. См. также *Plat.* Phaedr. 267a и др.

[2] Сам он говорит в своей «Елене»: ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπας εὐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵ τινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας ἐν οἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς· τρίτον φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος... ὡς εὐμετάβολον ποιοῦσι τὴν τῆς δόξης πίστιν [11*] (т. е. физика, риторика, эристика).

[3] См. выше, с. 386, прим. 1. Ср. *Plat.* Soph. 235b: σοφιστικὴ... εἰδωλοποιϊκή, 236c: εἰκαστική, φανταστική [12*] и др.

разом, практический интерес: за упразднением всего ее положительного содержания от нее остается лишь форма — мысль и слово, которые человек властен употреблять по произволу для своих личных субъективных целей. И софисты обучали этому искусству мысли и слова (φρονεῖν τε καὶ λέγειν), причем все остальные искусства и науки имели в глазах их служебное, воспитательное значение.— В этом практическом субъективизме вся сущность софистики. Философия ищет истину для нее самой, софистика не верит в истину, ищет внешней выгоды и превращает философию в средство для своих целей. Истину можно искать бескорыстно, для нее самой; ее должно бескорыстно проповедовать, бескорыстно ей учить. Но мнениям нельзя служить бескорыстно, особенно мнениям заведомо неосновательным. Предмет софистики, по выражению Горгия и Платона, согласно беспристрастному суждению Аристотеля, есть *небытие,* или *ничто*[1]. А «ничему» нельзя служить ради ничего, ибо это значило бы служить совершенно даром. Если истина для меня все, то личная выгода ничто; а если истина ничто, то эта выгода впереди всего. Так оно и было для софистов; их скептицизм, их нигилизм служили теоретическим обоснованием их риторике, а эта, по самому существу своему, являлась лишь средством в руках того, кто ею обладал.

Но прежде чем рассмотреть риторику софистов с ее практической, нравственной стороны, мы еще раз остановимся на теоретическом скептицизме Протагора и Горгия. Независимо от своих практических последствий он имеет и умозрительный интерес, и историческое значение для последующих учений, для платонизма в особенности. Скептицизм Протагора вытекает, как сказано, из посылок Гераклита, а, может быть, также и из скептических положений атомизма[2]. Только Протагор с особою силою напирает на относительность всех явлений и восприятий, на

---

[1] *Arist.* Met. VI 1, 1026b 14, 15: διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. Ср. ib. XI 8, 1064b 29, 30: διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν. Ср.: *Plat.* Soph. 237 и сл.

[2] См. выше. Существует даже предание, что Протагор, происходя из Абдеры, был учеником Демокрита (Письмо Эпикура у *Diog. L.* IX 53). Но по хронологическим соображениям вряд ли это допустимо даже в том случае, если Демокрит родился ранее 460 г. Тем не менее нет основания сомневаться в том, что Протагор был знаком с учением абдерской школы, основанной учителем Демокрита, Левкиппом. Свидетельство Эпикура объясняется тем, что он отрицал существование Левкиппа (*Diog. L.* X 13).

неизбежную их субъективность[1]. Все находится в непрестанном изменении, в вечном движении, которое распадается на *бесконечное множество отдельных движений*, частью деятельных, частью страдательных. Все свойства вещей суть отношения, продукты взаимодействия вещей, их деятельных и страдательных движений. Самое действие и страдание — соотносительны и предполагают нечто, к чему они относятся. Поэтому никакая вещь не может обладать никаким свойством безотносительно, никакая вещь не может определяться своими качествами, ибо все эти мнимые качества вещей суть продукты их взаимного движения, столкновения и смешения. Самые ощущения, восприятия возникают из столкновения двух противоположных движений — воспринимаемого предмета и воспринимающего органа. Пока длится такая встреча, или столкновение, существует ощущение; нет столкновения — ощущения нет, орган не воспринимает, предмет лишен своих чувственных свойств[2]. Далее, эти свойства, очевидно, зависят от организации воспринимающего субъекта, его природы, состояния, его отношения к окружающей среде. Для каждого из нас вещи существуют иначе в каждое данное мгновение. А то, что никому не является, не существует вовсе. Итак, никакая вещь, взятая сама по себе, не есть что-либо единое, что-либо определенное, допускающее о себе какое-либо наименование, «но, если мы назовем ее большою, она окажется малой, назовем тяжелой — окажется легкой и так далее, потому что нет ничего, что было бы единым, или чем-либо, или каким-либо. Ибо из движения, перемещения и взаимного смешения возникает все, что мы ложно называем существующим, ибо нет ничего, но все становится», и притом становится не безусловно, а только мнимым, относительным образом[3]. Поэтому все есть и не есть, все подлежит противоположным утверждениям, все сказывается о всем, и ничто ни о чем[4]. Все эти скептические положения в равной мере согласуются с началами Гераклита, атомистов и Эмпедокла.

---

[1] *Plat.* Theaet. 157a. Ср. выше также Продик (с. 390, ⟨прим. 1⟩).

[2] *Plat.* Theaet. 156a и сл.; *Arist.* Met. IX 3, 1047a 5: αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον; *Sext. Emp.* Pyrr. I 219: τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν.

[3] Theaet. 152a. Ср. 157a: οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι, 160b; *Plut.* Adv. Col. 4, 2: μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον.

[4] *Arist.* Met. IV 4, 1007b 19. Ср. утверждения Евтидема в *Plat.* Crat. 386d.

Аргументы Горгия располагаются следующим образом: 1) ничто не существует; 2) если есть нечто сущее, оно непознаваемо; 3) если даже оно познаваемо, оно невыразимо и неизъяснимо [1].

1. Если бы что-либо существовало, оно было бы А) чем-либо сущим, или В) чем-либо несуществующим, или же С) и тем и другим вместе. Но оно не может быть: А) *сущим,* ибо сущее есть или нечто непроисходящее, или нечто происшедшее, или единое, или многое, или подвижное, или неподвижное — все невозможности, как показывает Горгий. а) Если сущее не возникло, оно безначально и бесконечно,— бесконечное же не находится нигде, и, следовательно, его нет. Если бы бесконечное заключалось в чем-либо, оно было бы конечным; если бы оно заключалось в себе самом, оно было бы отлично от себя самого (это замечание превосходно и бьет против отвлеченности элейского понятия «сущего»: как впоследствии показал Платон, абсолютное в действительности должно в самом себе различаться, чтобы быть конкретным в себе самом). в) Но сущее не может и возникнуть — ни из ничто, ни из сущего: из ничто не может возникнуть нечто, а сущее, как сущее, ничем не отличается от сущего и постольку не может существовать до себя самого, предшествовать или следовать себе самому. Далее доказывается, что сущее ни едино, ни много [2] и что оно неподвижно, т. е. что оно столь же немыслимо, как и самое небытие Парменида.

В) Сущее не может быть несуществующим или С) существующим и несуществующим в одно и то же время. Это Горгий доказывает совершенно по-элейски, на основании отвлеченного принципа тожества: бытие есть бытие, небытие — небытие; от одного к другому нет перехода, нельзя в одно и то же время быть и не быть.

2. Если есть нечто сущее — оно непознаваемо: сущее отлично от представления, от мысли, иначе все мыслимое было бы сущим. Если же сущее не есть нечто мыслимое, то оно непознаваемо [3].

---

[1] *Ps.-Arist.* De Melisso, c. 5 (Mull.): οὐκ εἶναί φησιν (ὁ Γοργίας) οὐδέν. εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. Следует изложение трактата Горгия «О природе, или О небытии»; еще подробнее см. у Секста (Adv. math. VII 65—87).

[2] *Ps.-Arist.* De Melisso 979b 36: καὶ ἓν μὲν οὐκ ἂν δύνασθαι εἶναι, ὅτι ἀσώματον εἴη, τὸ ἓν· τὸ γὰρ ἀσώματόν, φησι, οὐδέν, γνώμην παραπλησίαν τῷ τοῦ Ζήνονος λόγῳ [13]*. У Секста (73) Горгий доказывает еще подробнее, что единое не может обладать количеством и величиной, быть непрерывным и быть телом.

[3] *Ps.-Arist.* De Melisso 980a 8; *Sext.* 77—82.

3. Если бы оно и было мыслимо и познаваемо, оно было бы невыразимо в словах, в звуках речи; нельзя словами породить представлений, нельзя соединить со словами один неизменный смысл для всех лиц, времен и мест. Речь, посредством которой мы стремимся выразить сущее, не есть сущее: сообщается не сущее, а слова [1].

Все эти аргументы предполагают понятие элейского «сущего» в его абстрактном тожестве с самим собою. Это отвлеченное утверждение закона тожества является принципом величайшего противоречия, уничтожающим возможность всякого бытия, знания, утверждений вообще. Ничего нельзя сказать ни о чем, поскольку сказуемое не тожественно с подлежащим. Единое не может быть многим в одно и то же время, и постольку *всякое соединение подлежащего со сказуемым признается невозможным* [2]. На том же отвлеченном принципе тожества строилось бесчисленное множество софизмов, которыми щеголяли пред толпою софисты младшего поколения. Таковы тезисы Евтидема и Дионисиодора: если Горгий учил, что нет ни истины, ни знания, то они, наоборот, утверждали, что заблуждение, ложь, противоречие невозможны, ибо небытия нет, оно немыслимо и невыразимо вовсе [3]. Если я знаю что-нибудь,—я знаю вообще и не могу быть незнающим и т. д.[4] Или, например, софизм о том, что никто ничему не может научиться, ни знающий—потому что он уже знает, ни незнающий—потому что он чужд всякого знания [5]. Эти и подобные софизмы, гораздо менее остроумные, плодились до бесконечности, пока Аристотель не описал систематически все их многочисленные разновидности. Протагор и Горгий были теоретиками софистики; первый строил ее на отрицании закона противоречия [6], второй, напротив того,—на отвлеченном его утверждении [7].

---

[1] *Ps.-Arist.* De Melisso 980a 19; *Sext.* 83—86.

[2] *Plat.* Soph. 251b; *Arist.* Phys. I 2, 185b 25.

[3] *Plat.* Euthyd. passim. Особенно 283e, 286c: ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι... οὐδὲ δοξάζειν.

[4] Ib. 293b.

[5] Ib. 297d и т. п.

[6] Ср.: *Arist.* Met. IV 4 и 5.

[7] Ср. выше. Замечательно, что Горгий, как и Протагор, придавал, повидимому, известное значение современным его теориям о чувственном восприятии. Оба признавали теорию истечений. Протагор мог заимствовать ее от атомистов, уже связавших с нею известные скептические положения. Горгий же почерпнул ее прямо от Эмпедокла (ср.: *Diels* 1, с. 345 и сл.), *Plat.* Men. 76cd: τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἑνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι...[14*] Цвет определяется Горгием как ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός[15*].

Таковы были аргументы, которыми софистика обосновывалась. Из объективного, беспристрастного изложения ее истории мы видим, что весь ее теоретический скептицизм представляет собою мало оригинального, несмотря на кажущуюся новизну. Теория софистики со всеми ее особенностями объясняется всецело из естественного разложения античной мысли. Софисты не были философы, потому что не искали истины для нее самой; их нельзя назвать даже скептиками, потому что они, собственно, ни в чем не сомневались, ни перед чем не останавливались. Они просто не верили в истину, и большинство из них нисколько не давало себе труда выставлять какие-либо общие доказательства против ее существования. Сами Горгий и Протагор были не столько скептиками, сколько диалектиками. Софистика остальных носит чисто эмпирический, прикладной характер; она сознательно чуждается всяких принципов и в этом отношении более всего заслуживает упрека в *нигилизме* [1].

Чрезвычайно ошибочно было бы видеть в ней какое-то зарождение критицизма, свободного исследования и научности. Подобные мнения о софистике доказывают прежде всего некоторое непонимание древней мысли. Кроме того, научность и критицизм не имеют ничего общего с эристикой, с софизмом, возведенным в принцип, с риторикой и отрицанием всякой объективной истины. Но несправедливо было бы и обвинять софистов в отрицании этой истины, которая сама закрылась на время густым туманом исторических противоречий.

2. Практический субъективизм софистов

Скептицизм и субъективизм софистов не ограничивается одной умозрительной областью. Как сказано, вся сила их, внутренний двигатель их деятельности лежит в сфере практической. Отвлеченный субъективизм есть начало, враждебное философии, отрицающее объективную

---

[1] Отношение софистов к позднейшим скептикам метко охарактеризовано Брошаром: «...les sceptiques sont des philosophes, les sophistes — des charlatans» (Брошар делает исключение в пользу Горгия и Протагора). С. 12: «Les autres en effet tout en parlant et en agissant comme s'il n'y avait pas de vérité, ne paraissaient guère s'être attachés à determiner les raisons théoriques de leur doute. Leur sceptcisme est surtout pratique: ils songent a l'exploiter, bien plutôt qu'a l'expliquer... Ils ne s'arrêtent pas aux principes ils courent aux applications. Si la dialectique a une si grande importance a leurs yeux, c'est uniquement à cause des services qu'elle peut rendre à la tribune ou au tribunal»[16*]. Также с. 18.

истину. Очевидно поэтому, что корень его должен лежать не в философии, не в теории, а в нравственной области. Но и здесь софистика является не столько разлагающим началом, сколько одним из явлений, продуктов разложения, пожалуй,—одним из его факторов[1]. Все же она есть лишь умственное движение, и притом чисто отрицательного или чисто формального характера. В области нравственно-политической, как и в области философской, софисты лишь обобщают результаты разложения, совершившегося независимо от них, и способствуют его дальнейшим успехам сравнительно в небольшой степени. По всей Греции, как вследствие долгих и жестоких междоусобий, так и вследствие нормального общественного развития, священные старые законы, учреждения и обычаи поколебались до основания, а вместе с ними в связи с развитием культуры ослабла старая традиционная нравственность, пошатнулось религиозно-мифологическое мирозерцание. Софисты признали законы нравственные и политические условными, чем они и стали в их эпоху. В религиозной области софисты продолжали дело физиологов, хотя и с меньшею последовательностью. Они впервые начали объяснять мифы как нравственные басни[2], искали в них нравственного или физиологического значения; в общем же они стояли к богам ближе многих предшествовавших и последующих философов — приблизительно на одном уровне со всеми образованными людьми своего времени.

В нашу задачу не входит культурная история эпохи, и мы не намерены рисовать картину общественного разложения Греции. Но в общих чертах мы постараемся изложить отношение софистики к современным ей общественным явлениям. Их высшее искусство — риторика возникла и расцвела сначала в Сицилии, затем в Афинах, на демократической почве. Судебное и политическое красноречие сделалось предметом необходимого изучения сначала для честолюбцев, затем и для всех. Сутяжничество и ябедничество стали язвою афинского общества, гибельные последствия которой достаточно известны. Всякий, кто не хотел быть жертвою слова, должен был владеть им. А это было дело нелегкое и требовавшее долгого

---

[1] Ср.: *Bernhardy* I 479.

[2] С таким приемом мы встречаемся также у Метродора, ученика Анаксагора, который объяснил аллегорически поэмы Гомера (*Zeller* I 913, 926).

изучения и упражнения. Прежде всего эстетические требования были необыкновенно высоки, в Афинах особенно. Не было публики более взыскательной и развитой и вместе более избалованной и прихотливой. В своей драме афиняне имели недосягаемые образцы слова и красноречия. По меткому выражению Грота [1], эта драма была тем путем, через который литература перешла к риторике, диалектике и нравственному умозрению, отличающим собою пятый век. Даже в период своего упадка афинская драма блистала всего более риторикой и ею пленяла толпу [2]. Трудно и приблизительно представить себе ту силу, которую имело слово в демократических городах. Политическое красноречие современных европейских ораторов и даже печать, в значительной мере его заменяющая, не могут дать понятие о живом слове, обращенном ко всем гражданам государства, к собранию народа. Сама по себе, независимо от своей политической важности, одна возможность такого обращения, такой беседы одного со всеми имела нечто опьяняющее, болезненно притягательное для многих.

Таким образом, явились риторы и учителя красноречия. Еще в Сицилии, как только местная тиранния была свергнута и суды получили демократический характер, явились первые риторы Тисий и Коракс, написавшие первые руководства ораторского искусства [3]. За ними следовали Фразимах и Феодор, потом Протагор и Горгий, которые стали писать речи на «общие места», т. е. наиболее общие и обыденные темы, заставляя заучивать их как определенные риторические образцы вместе с другими

---

[1] *Grote.* IV 571.

[2] Сам Платон указывает на связь софистики с современной ему драмой, которая перестала преследовать возвышенные идеалы и посвятила себя удовольствию толпы; угождая ее грубым инстинктам, она превратилась в софистическую риторику, вредную и льстивую (Gorg. 502): εἰρήκαμεν ῥητορικήν τινα πρὸς δῆμον τοιοῦτον οἷον παίδων τε ὁμοῦ καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, ἣν οὐ πάνυ ἀγάμεθα κολακικὴν γὰρ αὐτήν φαμὲν εἶναι [17*] И как истинное искусство, очищающее и возвышающее душу, отличается от ложного искусства, угождающего чувственности, так и истинная философия отличается от софистики, истинная политика — от риторики.

[3] *Cic.* Brutus XII 46: «...itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum (quod esset acuta illa gens et controversa natura), artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse [18*]. *Grote,* 1. c. и сл. Несмотря на тенденциозную защиту софистов, вся 67-я глава дает нам яркую историческую их характеристику. Специальная полемика не входит в нашу задачу, и мы отсылаем читателя к беспристрастной оценке Целлера.

уловками, приемами и вопросами, имевшими целью поймать и запутать противника[1]. Мы знаем, как усердны и многочисленны были труды и занятия подобных риторов, как значительно было их влияние на язык и на изучение языка[2]. Они создали риторику, открыли начала грамматики и стилистики. В этом отношении их заслуги признавались всеми: сам Сократ слушал Продика и посылал к нему в учение некоторых юношей. Поэты, как Еврипид, государственные люди, как Перикл, Критий, Алкивиад, искали их общества; Исократ и Фукидид учились у Горгия, более всех повлиявшего на аттическую прозу и красноречие[3]. Искусство слова, о котором говорит Горгий у Платона, «есть наивысшее благо, которому люди обязаны своею свободой, а равным образом и тою властью, которой каждый из нас обладает в своем городе. Оно заключается в том, чтобы уметь убеждать судей в судилищах, сенаторов — в сенате[20*], народ — в народном собрании — словом, во всяком политическом сборище. Этим искусством мы можем поработить всякую силу, взять верх над всяким человеком, какими бы дарованиями и знаниями он ни обладал, и никакое богатство не противостанет ему. И окажется, что богач обогатился не для себя, но для того, кто умеет убеждать толпу»[4]. Слова эти не заключают в себе никакого преувеличения. Исторически они совершенно верны, кто бы их ни высказал. Далее Платон показывает, что подобное «убеждение», порождаемое риторoм, не есть убеждение в истине, присущее знанию, но убеждение в каком-либо мнении. Софисты, ораторы не заботятся об истине, сомневаясь в самом ее существовании; они убеждают в чем хотят, и в этом-то Горгий и его ученики видят превосходство риторики[5]. Как учил Протагор, она есть искусство делать слабое сильным и сильное — слабым, правду — кривдой и кривду — правдой[6] —

---

[1] *Arist.* Soph. Elench. XXXIV 183a 36 сл.: καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικούς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους[19*].

[2] См.: *Zeller* 1018—1024.

[3] *Plat.* Prot. 341a, Meno 96d, Theaet. 151b.

[4] *Plat.* Gord. 452de.

[5] Ib. 468 и пр. passim.

[6] *Arist.* Rhet. II 24, 1402a 23 сл.: καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστιν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδός τε γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἀληθές[21*]. Ср. *Xen.* Oec. II 25: τὸ ψεῦδος ἀληθὲς ποιεῖν[22*]; *Plat.* Phaedr. 267a.

определения, верные фактически и вполне согласные с теорией софистов. Нельзя знать истину, нельзя и заблуждаться; всякая вещь подлежит противоположным утверждениям[1]. Высшее из искусств есть искусство противоречия (ἀντιλογικὴ τέχνη).

Конечно, в риторике дело шло главным образом о политических и юридических вопросах, о правде и кривде, о предметах нравственных. Но и в этой области скептицизм софистов вполне обусловливается естественным, историческим путем.

В силу чрезвычайно сложных причин государственное устройство греческих городов переживало роковой кризис. Старые формы обветшали, их взаимные противоречия между собою и внутренние противоречия с изменившеюся действительностью обострились в высшей степени и породили убийственные раздоры и междоусобия. Вся Греция распалась на два противоположных лагеря, соответственно двум государственным типам — демократическому и олигархическому. Спартанская аристократия выродилась в олигархию вследствие опустошений, совершенных войною в ее среде. Афинская демократия по той же причине была вынуждена расширить свои ряды и мало-помалу выродилась в охлократию. Превратившись в краткий срок из городской республики в могущественное государство, Афины поневоле должны были изменить своему первоначальному характеру и колебались между демагогией и тираннией.

Таким образом, и здесь, в области государственной, все, что прежде казалось твердым, устойчивым, явилось сомнительным и шатким. Понятия права и закона значительно изменились, явились условными, относительными. Прихоть демагога, воля тиранна или черни отменяла законы и полагала их, и самая конституция государства подвергалась коренным изменениям. При таких условиях закон часто являлся лишь произвольным постановлением лиц, находившихся у власти и преследовавших свои личные выгоды[2]. Законы перестали быть священным и не-

---

[1] См. выше, с. 393. Также *Seneca.* Ep. 88, 43: «Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit»[23*].

[2] По Ксенофонту, уже Перикл определял закон следующим образом: πάντα, ὅσα ἂν τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσάμενον ἃ χρὴ ποιεῖν γράφῃ, νόμος καλεῖται[24*], причем Алкивиад доказывал ему, что подобное определение при всей его верности относится столько же к закону, сколько к политическому насилию. Met. I 2, 40—48.

прикосновенным заветом богов и превратились в условные, изменчивые, человеческие изобретения[1]. Сам по себе всякий закон и справедлив, и несправедлив — все зависит от мнения и произвола, от точки зрения человека. Что один город считает хорошим и справедливым, то в другом городе считается несправедливым и противным закону, как указывает Протагор[2]. Гиппий вместе с другими софистами пытается отличить естественное право, природный закон от условных, человеческих законов. Человеческие законы, изменчивые и относительные,— искусственны, произвольны и противны природе[3]. И это противоположение природы положительному законодательству делается общим местом софистики[4], из которого часто выводились самые крайние выводы, как, например, отрицание сословий и пр.[5] На деле оказывается, что естественный закон природы есть право сильного: тот, кто сильнее закона, нарушает и разрушает его; тот, кто слабее его, тот повинуется, Эта мораль высказывалась и софистами, и учениками софистов, государственными людьми того же времени[6].

«Боги, как мы в это веруем по общепринятому мнению, и люди, как мы это ясно знаем, в силу естественной необходимости господствуют везде, где они имеют силу. Этот закон не мы выдумали, не мы первые им пользуемся, и мы передаем его навсегда во все будущие времена» — таковы слова афинских послов к мелийцам. «Установим принцип, в котором мы с вами совершенно согласны, кото-

---

[1] Ib. IV 4, 14: καὶ ὁ Ἱππίας, Νόμους, δ' ἔφη, ὦ Σώκρατες, πῶς ἄν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμ' εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὓς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται[25*].

[2] Thaet. 167c: οἷα γ' ἄν ἑκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζει[26*]; 172b.

[3] *Plat.* Prot. 337c: ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. О естественных законах см.: *Xen.* Mem. IV 4.

[4] *Plat.* Gord. 482e, Theaet. 172b, Leg. X 889d: τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνῃ δὲ ἧς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις... τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δίκαια οὐ δ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει[27*] и т. д. *Arist.* Soph. Elench. 12, 173a 7: ...εἶναι γὰρ ἐναντία φύσιν καὶ νόμον καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμου μὲν εἶναι καλὸν κατὰ φύσιν δ'οὐ καλόν. πλεῖστος δέ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργιᾷ...[28*]

[5] Ср.: *Zeller* I 1007.

[6] Софист Фразимах (*Plat.* R. P. 338c): φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι, ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον[29*] и пр. Ср. всю речь Пола и Калликла в «Горгии»: ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων[30*].

рый мы хорошо понимаем, чтобы применить его к людям, которые понимают его столь же хорошо. Дела устраиваются меж людей по законам справедливости, когда равная необходимость заставляет их ей подчиняться; но те, которые имеют перевес в силе, делают все, что в их власти, а слабые должны подчиняться»[1]. Этот принцип междоусобного убийственного насилия господствует в борьбе народов и переносится оттуда и в борьбу партий, которая в каждом городе отражала в малом Пелопоннесскую войну; и там, где политический раздор проник в города и даже отдельные семьи, право сильного естественно брало верх над всяким другим. Общеобязательность, неприкосновенность государственных законов стала в глазах многих предрассудком, мнением, от которого было выгодно и легко отрешиться[2]. Странствующие софисты, скитавшиеся по Греции, видали всякие виды и всякие порядки. Не привязанные ни к какому государственному строю, они более чем кто-либо считали все законы произвольными, условными, искусственными[3]. Сколько законов, сколько правителей — столько и мнений, все дело в том, чтобы суметь дать силу своему собственному мнению.

Личная и семейная мораль расшаталась в связи с политической моралью, вместе с законами, верованиями. Сюда примешалась роскошь, утонченная культура, с одной стороны, и тяжкие бедствия, опустошившие Грецию,— с другой. Политическая жизнь городов с ее праздностью и смутами не была хорошею школой морали. Публичность жизни дурно отозвалась на домашнем быту и породила самые возмутительные формы разврата. Обострившаяся усобица в связи с борьбою партий приучила всех к большой неразборчивости в средствах. Самые нравственные понятия извратились и потеряли прежний смысл[4]; традиционные правила нравственности стали столь же со-

---

[1] Thue. V. 89, 105.

[2] См. речь Калликла в «Горгии» [31*]

[3] *Plat.* Tim. 19e: τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλα ἔμπειρον ἥγημαι, φοβοῦμαι δὲ, μή πως, ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις, οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ᾖ καὶ πολιτικῶν, ὅσα ἄν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν [32*].

[4] Я напомню знаменитую картину нравственного разложения, рисуемую Фукидидом (III 82—83 и др., особенно 82, 4): καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει· τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη [33*] и т. д.

мнительными, как и политические законы. Прежде эти правила основывались на традициях и закреплялись воспитанием; теперь, когда воспитание каждого стало чисто случайным,—эти правила не имеют другого основания, кроме мнений, личных или навязанных. Самое появление софистов, этих новых «учителей добродетели», их общий успех свидетельствуют о том, до какой степени традиционная мораль оказалась несостоятельною. Первые софисты много декламировали о добродетели и сочиняли в ее честь различные аллегории, до сих пор сохранившие свое казенное значение[1]. Даже и про остальных нельзя сказать, чтоб они были хуже своего века,—они стояли на одном уровне с ним[2]. Для учителей нравственности это было бы очень плохо во всякое время, но для наемных преподавателей риторики этого было более чем достаточно. Риторика как высшее из искусств, как высшее благо имеет свою мораль, безнравственную в строгом смысле слова. Искусство порождать всякие убеждения независимо от их нравственной цены, искусство изменять и производить мнимую видимость предметов, делать правду кривдой и худое—сильным есть искусство безнравственное[3]. А к нему, как известно, сводилась вся «добродетель», преподаваемая софистами.

Естественно, оно и не могло быть иначе, как это явствует из всего существа софистики. Да и в чем могла она найти какой-либо новый и высший принцип для обоснования морали? В мнениях древних поэтов и философов, которых она разбирала? Это она и делала с особенною любовью, но из таких изысканий ничего, кроме тех же риторических упражнений, не выходило. Отдавая себе отчет о происхождении нравственных понятий, софисты не могли идти далее утилитарных соображений[4].

---

[1] Напр., известная басня Продика «О Геркулесе на распутье»[34*].

[2] На это обстоятельство особенно напирают защитники софистов, как Грот, Катков и др.

[3] *Arist.* Rhet. II 24: καὶ ἐντεύθεν δικαίως ἐδυσχέραναν οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδός τε γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκὸς καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνη ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ[35*]. См. также *Plat.* Phaedr. 267a: Τισίαν δὲ Γοργίαν τ' ἐάσωμεν εὖδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσται ποιοῦσι διὰ ῥώμην λόγου[36*] и т. д.

[4] *Plat.* Prot. 322c: Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵνα εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί[37*].

В эту эпоху вместе с моралью и религия пришла в упадок: прежняя наивная вера давно уступила место скептицизму и суеверию. Изучение поэтов и философов, сравнение различных мифов, их обсуждение с физической, нравственной и философской точек зрения породило разрушительный анализ. Астрономия и метеорология более всего другого вытеснили прежних видимых богов и представили веские против них доказательства. В среде самой религии замечается множество мистических сект и новых культов, занесенных с Востока. Охлократическое начало проникает и на Олимп: варвары ломятся в божественный полис и он дает им у себя место [1].

Сравнивая богов своих и чужих, старых и новых, сопоставляя их с нравственными и философскими понятиями, грек приходит к убеждению, что и здесь все основано на мнении и произволе, что и здесь нет ничего достоверного и безусловного. Протагор говорит, что о богах он не может знать, существуют ли они или нет [2].— Происхождение богов объяснялось или обманом жрецов и правителей (Критий), или простым обожествлением полезных человеку предметов, например Солнца, Луны, рек, хлеба, вина (Продик) [3]. Мы знаем, какая глубокая связь существовала между культом и государственными учреждениями. Богов чтили по закону государства, и ими санкционировался этот закон; когда же он явился условным человеческим мнением и постановлением, то и самые боги превратились в вымысел законодателя. По мнению Крития, законы были установлены для отвращения людей от открытого насилия; религия — для того, чтобы положить

---

[1] *Bernhardy* I 478: In der ochlokratischen Denkart behauptet keinen geringen Platz die chaotische Gottesverehrung[38*]. Cp.: *Aristoph.* Aves, βάρβαροι θεοὶ[39*] (1520 и сл.), особливо слова Посейдона об одном из них (1570): ὦ δημοκρατία, ποῖ προβιβᾷς ἡμᾶς ποτὲ, εἰ τουτονί γ' ἐχειροτόνησαν οἱ θεοῖ; ...πολὺ γὰρ δή σ' ἐγὼ ἑόρακα πάντων βαρβαρώτατον θεῶν[40*].

[2] *Sext. Emp.* Adv. math. IX 56: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰπεῖν οὔτε εἰ εἰσιν, οὐθ' ὁποῖοί τινές εἰσι. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης, καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου[41*].

[3] Ib. 18: Πρόδικος δέ ὁ Χῖος, ἥλιόν φησι καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφρελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον, καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσρν, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον[42*]. Cp. *Cic.* N. D. I 42: Quid Prodicus Ceus? Qui ea quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?[43*]

узду на тайные дела, мысли и намерения человека [1]. Точно так же как и законы, религия не есть нечто естественное, обусловленное самою природою вещей,— иначе все кланялись бы одним и тем же богам, между тем как их различие доказывает лучше всего, что их почитание основывается на человеческом изобретении и соглашении [2].

Таковы результаты нравственного миросозерцания софистов. «Если нет объективной истины, то не может быть и никакого общеобязательного закона; если человек есть мера всех вещей в своем представлении, то тем же самым станет он и в своем действии; если для каждого истинно то, что ему кажется истинным, то для каждого должно быть так же хорошо и справедливо, что ему представляется справедливым и хорошим. Другими словами, всякий имеет естественное право следовать своему произволу и склонностям, и если ему препятствуют в этом закон или нравы, то это нарушение такого естественного права, насилие, которому никто не обязан подчиняться, если он обладает достаточною силой, чтобы переломить или обойти его» [3].

В заключение скажем несколько слов о педагогической деятельности софистов. Они учили молодых людей всему, что было им нужно для успешного ведения своих частных и общественных дел, т. е. главным образом тому же искусству слова. Некоторые называли это учить добродетели; другие, как Горгий, едва ли не самый почтенный и добросовестный из софистов, обещали делать сильными своих учеников. Воспитание это не было идеальным, потому что софисты не могли сообщить юношеству никаких идеалов; и оно не было реальным, потому что реальные знания не составляли цели его. Оно было чисто формальным и в этом отношении имело несомненное сродство с тем, что мы называем теперь «классическим» образованием. В общем и результаты были сходны — мы разумеем нигилизм при полном отсутствии как идеалов, так и всяких положительных знаний. Софистическое образование сосредоточивалось главным образом на формальном изучении языка.

---

[1] См. его стихи, приводимые Секстом (Adv. mat. IX 54 и пр.); ср.: *Zeller* I 1011.

[2] *Plat.* Leg. X 889e: θεοὺς... εἶναι πρῶτόν φασι οὗτοι τέχνῃ οὐ φύσει ἀλλά τισι νόμοις καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι и т. д.

[3] *Zeller* I 1005.

Грамматика, стилистика, синонимика, риторика занимают главное место; чтение древних писателей, которыми усиленно занимались софисты, перестает быть живою пищей ума и чувства, превращаясь в простой материал для формально-грамматического и риторического разбора. Точно так же и все другие науки, преподаваемые софистами,— немножко физики и математики, немножко истории и археологии в связи с мифологическими благоглупостями какого-нибудь законоучителя вроде Продика,— все это имело целью чисто формальное развитие отвлеченной рассудочности. Не следует забывать, впрочем, что под руководством софистов греки изучали только один язык, и притом язык живой — свой собственный. Кроме того, их способ воспитания не сделался никогда казенною государственною системою. Он не был ни казенным, ни системой. Государство смотрело всегда довольно косо на этих вольнопрактикующих педагогов; каждый из них имел свою методу, свою систему и программу, которые определялись лишь в самых общих чертах взаимной конкуренцией софистов и общественною потребностью в среднем образовании. Школы софистов были частными заведениями, притом кочевыми и свободными от всякого правительственного контроля. Это было предприятие выгодное, и способный педагог легко мог нажить деньги; отсюда вытекает та недостойная конкуренция, та погоня за богатыми учениками, которою многие из них составили себе печальную известность [1].

Взвешивая все вышесказанное, мы понимаем, каким образом слова «софист» и «софистика» получили тот специфический смысл, который мы с ними связываем. Софистика есть мнимая, кажущаяся мудрость, которая ищет не истины, а своего, своей выгоды, пользы [2]; софист есть человек, обладающий формальным искусством мысли и слова, диалектики и риторики и пользующийся ими для своих субъективных целей независимо от объективного содержания этих целей. Эристик спорит не для истины, а для того, чтобы победить в споре, софист спо-

---

[1] *Plat.* Soph. 221d; Ib. 223b: νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα προσρητέον... σοφιστική [44*]; Ib. 231d: φέρε, ὁπόσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται; δοκῶ μὲν γὰρ τὸ πρῶτον εὑρέθη νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής [45*]

[2] *Arist.* Soph. Elench. I 165a 22, 28, 32: ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης [46*].

рит и говорит, чтобы убедить, в чем он хочет. Он отличается от прежних диалектиков не средствами, не способностью рассуждения, но своей субъективной целью, которую он ставит выше всего, считая себя мерою всех вещей[1].

Софистика, таким образом, заключает в себе начало антифилософское: философия не может и не должна быть целью сама по себе. По убеждению образованных политических деятелей, как, например, Калликла, ею не следует заниматься настолько, чтобы быть философом, ибо это может отдалить от практической деятельности[2]; но как чисто формальное средство для развития ума она, несомненно, полезна и прилична юноше, приучая ум к отвлечению, к разностороннему обсуждению вещей или скепсису. Такая философия чужда всякого идеала, потому что он есть цель в себе; напротив того, она отрешает от всякого положительного, объективного идеала.

В этом постоянная, пребывающая идея, сущность софистика. Ее мнимая мудрость обусловливается антифилософским субъективизмом; он весь выразился в софистике с тою яркостью и пластичностью, которая доступна одной древности. Никогда отрицание философии не было высказано так ясно и всесторонне, и никогда оно не было так мотивировано. Древняя философия пала, и если ей суждено было ожить, то в новой форме, на новой почве и с новой силой. Возможна ли философия, может ли она познавать истину, полезна ли она сама по себе, и может ли она быть сама себе целью? Все эти вопросы разрешил Сократ, философ по призванию свыше, воплотивший в себе идеал человеческой мудрости. Он осудил софистику во имя философии.

Тем не менее и несмотря на свой коренной недостаток, умственное движение, представляемое софистами, подкупает историка своей молодостью, своим живым драматиз-

---

[1] *Arist.* Met. IV 2, 1004b 22: περὶ μὲν γάρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως. τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ'οὔ[47a]. Ср. также Soph. Elench. XXXIV 183a.

[2] *Plat.* Gorg. 487cd: μὴ προθυμεῖσθαι εἰς τὴν ἀκριβείαν φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ εὐλαβεῖσθαι παρακελεύεσθε ἀλλήλοις, ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώτεροι γενόμενον λήσετε διαφθαρέντες[48a]. Таков ответ на вопрос, который Калликл поставил себе в сообществе нескольких афинян: до каких пределов следует упражняться в мудрости (μέχρι ὅπου τὴν συφίαν ἀσκητέον εἴη).

мом. В нем чувствуется не упадок, а избыток сил, их плодотворное брожение. Это болезнь роста, а не старости. Софисты быстро сходят со сцены и перестают являться умственной силой, как только устанавливается новое философское движение. Но они не перестают существовать и продолжают свою прежнюю деятельность бродячих риторов даже в поздние времена Римской империи, хотя их прежний смысл и значение утрачивается навсегда уже в четвертом веке.

ГЛАВА X

СОКРАТ [1]

1. Общее значение деятельности Сократа

Главнейшим предметом древнего умозрения была чувственная вселенная, объятая кругом небесным. Небо есть видимое божество: оно все объемлет, все содержит, всем управляет. Оно дает земле тепло и влагу, оно распределяет холод и зной, свет и тьму, жизнь и смерть во всей природе. Им определяется зима и лето и весь порядок жизни, природной и человеческой, и с ним законы культа и государства. Светила небесные знаменуют все времена и сроки. Всякий порядок в мире зиждется и утверждается небом, ибо само оно есть видимое воплощение неизменного, закономерного порядка: зима и лето, ночь и день и все, что связано с ними, наступает в определенные сроки, точно так же как фазы Луны, затмения и другие явления небесные. Поэтому все народы поклонялись небу, а мудрецы созерцали его и пытались проникнуть в его тайную мудрость.

В известном смысле все древнейшие учения греческих философов могут рассматриваться как астрономические гипотезы (напр., учение Анаксагора о первом двигателе). Небо есть вода Фалеса, Океан Гомера, водная бездна египтян, по которой плавают в золотых ладьях астральные боги. Небо есть воздушная бездна Анаксимена, то сгущающаяся, то разреженная, веющая в вечном движенье, носящая в себе плоскость земную и светила. Небо есть Беспредельное Анаксимандра, вечное, вращающееся от начала; зима и лето, холод и зной суть его аффекты, его состоя-

---

[1] Ср.: *Alfred Fouillée.* La Philosophie de Socrate. I и II. Paris, 1874, исследование, написанное на академическую тему «Сократ как метафизик». По нашему мнению, это самая философская работа по занимающему нас вопросу, хотя автор иногда приписывает Сократу слишком много платоновского — ошибка во всяком случае более извинительная, чем совершенное отрицание всякого умозрительного содержания в учении Сократа. Другие исследования указаны мною ниже, хотя я и не считал нужным приводить всю литературу. 2-й том Целлера я цитирую по новому (4-му) изданию 1889 года.

ния, из которых образуются все вещи; земля и светила — небесный огонь, заключенный в воздушные трубки астральных сфер,— все носится в нем[1], все из него выделяется и снова возвращается в него по порядку времени. Небо есть вместилище божественного огня Гиппаса и Гераклита, небесной молнии, окормляющей мир; в вечном круговороте своем оно есть Гадес и Дионис, бог ночи и дня, заката и востока, бог радостной жизни и бог сени смертной[2].

Небо есть видимая гармония и число — главный предмет умозрения пифагорейцев, видимое божество, которому они служили на земле, созерцая его и осуществляя во всем его стройный порядок. Оно дышит в себя и из себя, рождая десять тел небесных, вращающихся вокруг центрального огня и окруженных огненной стеною[3]. Взирая на целое небес, Ксенофан Колофонский нашел, что все — единое, единое же есть бог. Небо есть круглый бог элейских философов, божественный шар без рук и без ног, который наполняет собою все, весь видит, весь слышит и без напряжения мысли управляет всем[4]. Это чистое, вездесущее, вечное тело, состоящее из непроницаемой эфирной тверди; по «истине», оно едино, однородно, всюду тождественно себе; по лживому «мнению», оно преломляется в тьме небытия на ложное множество подвижных и пестрых предметов[5]. Но диалектика Парменида и его учеников оставляет «путь ночи» и, следуя «пути дня», показывает, что сущее едино, что весь космос наполнен только одним божественным телом абсолютной плотности. Эта сфера есть также и верховный бог Эмпедокла: некогда покоившаяся в любовном единстве, она была разбита и рассеяна Враждою; но превозмогающая сила Любви вновь собирает ее в первоначальный божественный шар.

Независимо от всякого разнообразия начал, все древние философы видели в небе источник разумного порядка во всей природе точно так же, как и в человеке. Самая душа наша имеет небесную природу, огненную или воздушную, самый разум наш имеет силу лишь в общении с небесным светом[6]. Одно небо, одни светила наделены

---

[1] См. выше, с. 150—151.
[2] С. 227 и др.
[3] С. 207—211.
[4] С. 259 и сл.
[5] С. 270 и сл.
[6] С. 243 и сл.

способностью разумного и вместе непрерывного движенья, и потому они движут собой все остальное. Поэтому Гераклит, пифагорейцы и атомисты видели в душе частицу божественного, звездного естества. Поэтому Филолай и Платон впоследствии рассматривали душу как микрокосм, устроенный по образцу видимого неба. Небо — отечество души, как говорил Анаксагор. В нем написан закон ее, и потому она сходит и восходит, переселяется от смерти к жизни, следуя круговороту вселенной: так учили пифагорейцы и с ними большинство философов. Вся этика пифагорейцев носила астрономический отпечаток [1].

Но если небо есть источник всех вещей, если оно все устрояет, всем правит, то — как объяснимо оно само? Все философы пытались открыть его тайну, но, чем более углублялись они в нее, тем более усложнялась задача, тем более казалась она праздной и неразрешимой, и малопомалу то, что было делом жизненной и глубокой философии, стало праздным и бесполезным занятием. Мы проследили историю древней физиологии вплоть до того момента, когда она, запутавшись в собственных неразрешимых противоречиях, пала под ударами софистов.

Новую эру в истории человеческой мысли открыл Сократ: он свел философию с неба на землю [2] и вместе впервые отрешил ее от природы, открыв ей духовную, метафизическую область. В эпоху всеобщего брожения, колебания всех философских, нравственных, религиозных и политических верований и преданий он указал на человеческое самопознание как на источник и начало всякого истинного знания и философии. Он отказался радикально от всякой физики, он ничего не искал познать относительно всей природы, но обратился к познанию нравственного существа человека. От мира явлений, от того, что известно нам посредством наших чувств и рассудка, он перешел к тому, что нам непосредственно известно, и впервые подверг исследованию самые познавательные процессы человека и нравственные деятельности его духа. В этой нравственной области он думал найти единственное, безусловное и непосредственное знание, независимое от показания чувств, от какого-либо внешнего авторитета или произвольного человеческого рассуждения,— знание всеобщее, объективное и безотносительное, в котором он

---

[1] С. 212, 214 и др.

[2] *Cic.* Tuscul. quaest. V 4: «Socrates primus philosophiam devocavit e coelo».

видел абсолютный критерий всякого возможного знания [1]. И вместе с тем в таком знании Сократ видел единственно полезное и нужное человеку, имеющее для него высший нравственный интерес [2].

Самопознание есть задача всей философии вообще; философия каждого народа есть выражение его самосознания, объективное сознание его идеалов. Но наступает время, когда интуитивного родового самосознания недостаточно, когда традиционные идеалы оказываются слишком ограниченными и вступают в противоречие между собою и с действительностью. Тогда потребно необычайное углубление личного самосознания, чтобы вернуться к первоначальному источнику, чтобы найти более глубокий положительный идеал. В эпоху сомненья и разрушенья, когда твердая почва уходит из-под ног, с особою силою чувствуется потребность в безусловном, в достоверном и положительном знании, в крепком убеждении и уверенности, в общих абсолютных принципах. Тогда особенно важно *найтись*, собрать себя и познать себя до глубины: нужно понять смысл и цель своей жизни и деятельности, разобрать, что мы знаем и чего не знаем, что нам нужно знать и делать, что мы можем и чего не можем, чему нам верить, чему служить, чем и как жить.

Великое слово «познай себя самого» было известно в Греции еще до философии как заповедь дельфийского бога. И это же слово неоднократно изменяло весь образ человеческой мысли в последующие времена. Но ни один философ не связал своего имени с этим словом, кроме Сократа, который не считал достойным жить иначе как для него и за него же умер [3]. Сократ был не только философом, но и учителем человечества, хотя и не почитал себя ничьим учителем. Он был религиозный проповедник, стремившийся произвести нравственную реформу посредством безусловной вселенской философии. В этом заключается его значение [4]. Для такой реформы требовалось

---

[1] *Arist.* Met. I 6, 987b: Σωκράτους δὲ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητούντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν... [1*]; ср.: XIII 4, 1078b 17 и сл.

[2] *Xen.* Mem. I 1, 11: οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο... [2*] и т. д.

[3] *Plat.* Apol. 38a: ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ. Lach. 187e; *Xen.* Mem. IV 7, 1, IV 2; Arist. ap. *Plut.* Adv. Col. 20.

[4] Несмотря на ложное понимание самого учения Сократа, Грот едва ли не лучше всех историков понял и охарактеризовал его деятельность с этой стороны.

необычайное углубление сознания, и *Сократ углубил сознание всего человечества.* Каждый из нас слишком многим обязан Сократу, чтобы понять все его значение и даже все его влияние на современников. Мы с детства пользуемся его умственными изобретениями, привыкаем к ним и не удивляемся им более. Мы принимаем за рационализм это постоянное самоуглубление, постоянную рефлексию Сократа и забываем, что путем непрестанного самопознания во всех вопросах и обстоятельствах жизни Сократ доходил до какой-то мистической нравственной прозорливости. Тот самый Сократ, который говорил со всяким встречным гражданином, требуя от него ясного и отчетливого сознания относительно обыденных, повседневных вещей и ходячих понятий, простаивал сутки в неподвижном размышлении и предпочел умереть, чем отказаться от своего служения.

Сократ признал безумием прежнюю физику: ее бесплодие, ее противоречия совершенно понятны, ибо задача ее суетна и неразрешима. Нельзя обладать существенным познанием природы, как нельзя творить ее явлений; существенное знание природы есть божественное, а не человеческое [1]. Внешнее же знание явлений независимо от непосредственной пользы, от своей приложимости ни на что не годно и дает только мнимое разумение вещей. Существенное, полное знание мы можем иметь лишь о себе самих, и только такое знание полезно, только оно одно истинно и заслуживает своего названия. Лишь в нравственной области познание возможно и достижимо; лишь здесь мы можем найти разумный закон и критерий, основание и цель всякой человеческой деятельности; лишь в нравственной области познание истины может быть существенно и потому *действенно.* От этого оно не только полезно, оно необходимо для всех. Сознавая это, Сократ «непрестанно рассуждал о делах человеческих, рассматривая, что благочестно и что нечестиво, что хорошо и что дурно, что справедливо и что несправедливо, что́ мудрость и что́ безумие, что́ храбрость и трусость», знание и заблуждение, добродетель и красота; знающих все это он почитал за свободных и добрых людей, незнающих — за рабов [2]. Ибо он считал такое знание не только теоретическою, но и практическою мудростью [3]: если знание добра

---

[1] *Xen.* Mem. I 1, 11—16.
[2] Ib. 1, 16. Ср. IV 7.
[3] Ib. III 9, 4: σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.

в нас истинно и существенно, то и действие наше будет истинное и доброе.

Это полное отождествление теоретической и практической мудрости составляет основание Сократова учения. Он верил твердо, что существенное познание истины одно может сделать человека свободным и добрым, освободить его от зла, и отсюда объясняются все особенные черты деятельности Сократа: его самоотверженная любовь к мудрости, его высокое бескорыстие, публичность его учения и его своеобразные приемы. Поэтому он провел жизнь в бедности, в совершенном пренебрежении своих частных, семейных дел, всецело посвятив себя своему служению, беседуя со всяким человеком, убеждая всех углубиться в себя, позаботиться о душе своей и искать существенного знания того, что хорошо, полезно и право перед Богом. А чтобы достичь такого знания, надо прежде всего сознать свое совершенное неведение относительно всех вещей, отрешиться от всякого мнимого знания, в котором корень человеческого безумия. Главное препятствие к достижению совершенного знания лежит в смешении относительной истины или даже лжи с истиной безусловной, с вселенской правдой. Сократ находил такое смешение повсюду: в древних философских системах, исходивших из того или другого отвлеченного положения, в религиозных мнениях, в морали и политике своего времени и всего более в той софистической культуре, которая возвела в принцип мнимое, ложное знание как единственно возможное и полезное, как *мирскую мудрость*. И Сократ поставил задачей своей жизни борьбу против этой ложной мудрости и разоблачение ее во всех ее видах и проявлениях.

В этом разоблачении состоит *ирония* Сократа, в высшей степени нравственная и объективная: всякое утверждение, выдающее себя за безусловно истинное, он произвольно принимает за таковое; он даже сам иногда придает ему характер всеобщности и безусловности — в чем заключается признак вселенской истины. Затем он заставляет собеседника развить свое утверждение, выводит из него все логические следствия и постепенно, путем ряда вопросов, раскрывает противоречие между формальной всеобщностью и безусловностью утверждения и ограниченностью, относительностью его содержания — формальное противоречие между тем, что утверждает человек, и тем, что он должен признать за истину, между тем, что он знает, и тем, что он думает знать. Несмотря на такой отрицательный результат, диалектика Сократа преследовала цель положительную, ибо прежде всего он стремился

посредством обличения незнания возбудить в своих собеседниках идеал истинного, абсолютного и вместе положительного знания; при помощи такого идеала человек не только судит о несовершенном своем знании, но стремится к истинному познанию. В таком идеале он имеет не только критерий, но и цель; а от сознания такой цели зависит и сознание средств, путей, или методов, ведущих к ней. Поэтому беседы Сократа не исчерпывались одной отрицательной диалектикой, но заключали в себе указание положительного идеала мудрости и средств к ее достижению. И самая отрицательная диалектика Сократа имела целью не скепсис, не безусловное сомнение во всякой истине и знании, но критический анализ человеческих предрассудков, сомнение в безусловности человеческих мнений. Проникнутый глубокой верою во вселенскую Истину, Сократ стремился доказать всем ее безмерное превосходство над всякой мнимой относительной истиной, ее совершенную *метафизичность:* она больше всех мнений людских, она одна существенна, ее одну следует искать в пределах, доступных человеку. И потому Сократ стремился пробудить во всех, во-первых, смиренномудрие, основанное на сознании человеческой ограниченности, во-вторых,— *философию,* т. е. бескорыстную любовь к мудрости, чистую, религиозную любовь к Истине.

Воспитательное значение Сократа, влияние его было чрезвычайно велико и сильно; желая во всех пробудить философию, он успел во многих, и не было возбудителя сильнее, по свидетельству всех учеников его. Ни один из великих ораторов афинских не действовал так сильно и глубоко на слушателей, мужчин и женщин и юношей, как Сократ своими простыми речами: слезы текли, билось сердце, душа смущалась и негодовала против собственного рабства [1]. Самое разнообразие умов, им воспитанных, указывает нам на несравненное обаяние Сократа: Платон и Ксенофонт, Антисфен и Аристипп, Евклид, Алкивиад,— одни эти выдающиеся ученики Сократа, имеющие столь мало общего между собой, сходятся в восторженном поклонении учителю. Каждый из них ценил и понимал его

---

[1] *Plat.* Conv. 215c и сл. слова Алкивиада: πολύ μοι μᾶλλον ἤ τῶν κορυβαντιώντων ἤ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου... Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ' οὐδὲν ἔπασχον, οὐδὲ τεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου· ἀλλ' ὑπὸ τουτουῖ τοῦ Μαρσύου πολλάκις δὲ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω[3*].

по-своему, каждый по-своему им вдохновлялся. Философия величайшего из них, Платона, есть в известном смысле лишь своеобразное объяснение Сократа, развитие метафизических предположений его диалектики и его нравственного учения. Сократ был доступен всем, со всеми публично беседовал, но не со всеми одинаково, открываясь вполне лишь немногим[1]. У него были особые друзья, увлеченные его личностью, ходившие за ним повсюду. С ними Сократ читал сокровища древних мудрецов, исследовал их, выбирая из них все, что находил в них хорошего[2]; с ними он упражнялся в диалектическом искусстве, объясняя им его приемы[3]. Они собирались на общие трапезы, где за дружеским кубком велись самые задушевные философские беседы, где Сократ мог пить больше, чем кто-либо, сохраняя невозмутимую трезвость сознания[4]. Это был тесный союз; по-видимому, даже существовала общая касса на его расходы, т. е. на устройство подобных трапез, жертвоприношений, покупку книг и т. п.[5]

В учительстве Сократа достойно особого внимания, что сам он не считал своей философии учением и потому, во-первых, ничего не писал, во-вторых, не называл себя учителем и своих последователей учениками. Он сам указывает на то, что об учениках его говорят только его враги; противополагая себя софистам, он утверждает, что не имеет никакой мудрости[6] и не умеет учить людей чему бы то ни было, ни за деньги, ни даром[7]: у него есть друзья, подражатели, последователи, которые ходят за ним, присутствуют при его беседах и участвуют в них[8]. Тот любит мудрость, кто не считает себя мудрым ни много, ни мало,

---

[1] Ib. 216e.

[2] *Xen.* Mem. I 6, 14.

[3] Τα τέχνη λόγων, преподавание которой запретили ему Критий и Харикл (*Xen.* Mem. I 2, 31, ср. IV 6 и др.).

[4] Указание на такие трапезы мы находим в *Xen.* Mem. III 14, 1[4*].

[5] *Diog. L.* II 20; ср.: *Diels.* Über die ältesten Philosophienschulen d. Griechen (в юбилейном сборнике, посвященном Целлеру), с. 259.

[6] *Plat.* Theaet. 150c. Ср.: Aesch. ap. *Aristid.* Or. XLV; *Zeller* II 118, 1.

[7] *Plat.* Apol. 33a: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενώμην· εἰ δέ τις μοῦ λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν... οὐδενὶ πώποτ' ἐφθόνησα[5*], ib. 20c и *Xen.* Mem. I 2, 3.

[8] Грот указывает, что Ксенофонт говорит лишь о товарищах Сократа и его спутниках οἱ συνόντες αὐτῷ, οἱ συνιάσται (I 6, 1), οἱ συνδιατρίβοντες—οἱ συγγιγνόμενοι, οἱ ἑταῖροι, οἱ ὁμιλοῦντες αὐτῳ—οἱ συνήθεις (IV 8, 2),—οἱ μεθ' ἑαυτοῦ (IV 2, 1)—οἱ ἐπιθυμηταὶ (I 2, 60). Аристипп говорил Платону о Сократе ὁ ἑταῖρος ἡμῶν (*Arist.* Rhet. II 23, 1398b 29).

кто вменяет человеческую мудрость в ничто перед мудростью божественной [1]. Мудрость не есть внешнее знание, ограниченное по содержанию, которое могло бы преподаваться в виде устного или письменного учения, передаваясь от человека к человеку. В самых беседах своих он большею частью только *спрашивал* друзей и собеседников, как бы желая сам от них научиться, на деле же стремился возбудить в них философский вопрос, поставить им целью существенное знание и указать путь к его достижению.

Посредством такого общения он думал служить своему государству и ближним, сделать их лучшими и мудрыми. Он говорил со всеми, с бедными и богатыми, юношами и старцами, с ремесленниками и художниками, с воинами и гетерами. При этом он, конечно, искал общения со всеми выдающимися людьми своего времени, с политическими деятелями, поэтами и софистами, и подобные беседы были особенно важны как для него, так и для его спутников.

Но всего более Сократ дорожил увлечением молодежи, способных и прекрасных юношей афинских. К ним он ощущал род просветленного чувственного влечения, чисто эстетического. В свободном расцвете молодых сил, телесных и душевных, в гармоническом их развитии было для него нечто неотразимо обаятельное. Самые беспорядочные страсти и порывы молодости не отталкивали его, иногда даже являлись ему признаком богато одаренных натур (ἀγαθαὶ φύσεις), нуждающихся в особо тщательном воспитании, способных на великое во зле и добре [2]. Как истый грек, ваятель по ремеслу вдобавок, он не был чужд влеченья и к внешней красоте молодого тела (он настаивал на необходимости телесного развития и для успешной умственной деятельности) [3]. Но подобное влеченье, чувственное по первому побуждению, совершенно одухотворялось в нем, освобождалось от всего материального; то был *эрос* в лучшем и благородном смысле слова, и предметом этого эроса была вся живая индивидуальность человека с его душевной красотой, которую Сократ так умел находить и развивать в молодежи [4]. В этой особенности скрывается не вполне понятная нам, но глубоко народная черта, делавшая личность Сократа особенно увлекатель-

---

[1] *Plat.* Apol. 21, 23.

[2] *Xen.* Mem. IV 1.

[3] Ib. III 12, 5—6.

[4] См. характеристику сократического эроса в «Пире» Платона. Ср.: *F. Chr. Baur.* Drei Abhandlungen z. Gesch. d. alten Philos. 1876. Sokrates u. Christus 322 и сл.; *Zeller* 69.

ной и любезной. Его любовь к друзьям не была отвлеченной, рассудочной, но имела особый, духовно-чувственный характер[1]. Такое особенное чувство простиралось на всех, с кем общался Сократ; он сам называл его эросом, а себя любовником своих друзей[2]. Нет нужды говорить о чистоте такого чувства, этого влечения к духовному произрождению, оплодотворению умов, без которого нельзя воспитывать человеков.

Не преподавая никому ничего, не считая возможным учить кого-либо той безусловной правде, к которой он сам только стремился, Сократ верил в ее живую всеобщность, в ее присутствие в каждой разумной душе и потому силился во всех породить ее сознание. Посредством любовного общения в беседе он стремился оплодотворить ум и помочь ему в рождении мысли. Как сын повивальной бабки, он, по собственным словам, не производил на свет новые мысли или теории, но умел вызвать процесс духовного рождения, направлять его, отличать правильные ро́ды от ложных, недоношенную, мертворожденную мысль — от мысли живой и способной к развитию[3]. Таким образом, философский эрос Сократа оплодотворял умы, диалектика разрешала ум от бремени, освобождала мысли от ее субъективной замкнутости. Эрос был внутренним двигателем, пафосом, диалектика — формой его философии.

Так учил Сократ в течение многих лет[4], не занимаясь никаким другим делом, ни частным, ни государственным,

---

[1] *Xen.* Mem. I 6, 14: ἐγὼ δ'οὖν αὐτός, ὦ 'Αντιφῶν, ὥσπερ ἄλλος τις ἢ ἵππῳ ἀγαθῷ ἢ κυνὶ ἢ ὄρνιθι ἥδεται, οὕτω καὶ ἔτι μᾶλλον ἥδομαι φίλοις ἀγαθοῖς· καὶ ἐάν τι σχῶ ἀγαθόν, διδάσκω... [6*] У Платона эрос определяется как стремление к произрождению в красоте — телесной и душевной (Conv. 206b): τόκος ἐν τῷ καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.

[2] *Xen.* Mem. IV 1, 2, Symp. 8, 2, 24; *Plat.* Conv. passim, Charm. 155d и др.; также: Эсхин, Aristid. Or. XLV, II. ῥητορικῆς [7*] 30, 34.

[3] *Plat.* Theaet. 149—151, знаменитые слова о «майевтике» Сократа: μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν [8*]

[4] Он был уже весьма знаменит до 423 г., когда Аристофан вывел его на сцену в своих «Облаках» как представителя всей современной ему философии в ее отношении к обществу. Наряду с действительными чертами сократической философии, как, напр., намеки относительно самопознания (v. 841), майевтики (v. 137, ср.: *Plat.* Theaet. 150e), постоянного воздержания и пр., Аристофан приписывает Сократу учение софистов (риторику и эристику, ἄδικος λόγος [9*], которому идет учиться от него Стерпсиад) и метеорософию [10*] древних — Гераклита (v. 96), Анаксагора, преимущественно же Диогена Аполлонийского (см. выше, с. 381—382, ср. Nubes 228 и сл., 489 и др.).

проводя жизнь публично — на улицах и площадях афинских, окруженный толпою собеседников, учась от всех и поучая всех, «испытывая себя и других»[1]. Его реформаторская деятельность приобрела ему многих врагов. Семидесятилетним старцем он был обвинен в развращении юношества и в религиозной ереси. В своей защитительной речи он говорил о своей религиозной миссии, о своем призвании свыше, о высоком значении своей проповеди; будучи признан виновным, он требовал себе высшей почести вместо наказания и с новой силой засвидетельствовал, что предпочтет расстаться с жизнью, чем изменит своему служению. Он был осужден на смерть и принял ее месяц спустя, отказавшись от бегства, приготовленного его учениками. Они не покидали его до конца, и он беседовал с ними. Его смерть, которою он запечатлел и освятил дело всей своей жизни, осталась навсегда одним из самых величавых и трогательных подвигов в истории, одним из самых возвышенных и прекрасных образов, оставленных древностью.

Своим концом он засвидетельствовал религиозный характер своей деятельности, свою глубокую уверенность в послании свыше. Проникнутый глубокой верой в промысл Божий, он утверждал, что Божество управляет всем, заботится о всех делах человеческих, великих и малых, и открывает человеку свою волю посредством знамений, посредством особо установленных оракулов, освященных религиозным преданием народа[2]. Лично, по собственным словам и по словам своих учеников, Сократ имел особый духовный дар, особое внутреннее откровение, голос которого он слышал с раннего детства и до самой смерти[3], возвещенной ему в видении[4]. Этот голос слышался им постоянно, как в важные минуты его жизни, так и по поводу самых незначительных дел[5]. Многим из близких и друзей своих Сократ давал советы на основании этого внутреннего голоса; ученики же верили ему, и, по словам Ксенофонта, исполнение его советов всегда приносило пользу, а непослушание — вред[6]. По Платону, этот голос имел лишь отрицательную форму: он внушал Сократу, чего не делать, чего не говорить, осуждая некоторые его

---

[1] *Plat.* Apol. 28e.
[2] *Xen.* Mem. I 1 и 4 и пр., см. ниже.
[3] Ib. IV 8; *Plat.* Apol. 31d.
[4] *Plat.* Crito 44a.
[5] *Plat.* Apol. 31d.
[6] *Xen.* Mem. I 1, 4.

намерения и поступки; он не повелевал ему ничего положительного и оставлял ему, таким образом, полную свободу выбора[1]. Внимательный к себе, Сократ постоянно прислушивался к этому голосу, совещаясь с ним во всем. Иногда, желая идти, он вдруг возвращался на место, иногда изменял направление прогулки[2], брал назад сказанные слова[3], удерживал около себя друзей, когда им грозила неведомая опасность[4]. Он ни с кем не дружился и не мирился, ни с кем не беседовал и вообще не делал ничего без внимания к этому божественному знаку[5]. В других случаях он верил прорицаниям, сновидениям и другим путям откровения. И когда он признавал какое-либо указание божественным, ничто не могло убедить его идти против воли богов; он порицал безумие тех, кто шел против такого указания, предпочитая зрячему вождю свою слепоту. Сам же — все человеческое вменял в ничто пред божественным советом[6].

В силу этих откровений Сократ чувствовал себя призванным к своей проповеди, ибо внутренний голос духа отвращал его от всякой иной деятельности, запрещая ему заниматься всяким иным делом, частным или государственным[7].

Мы еще вернемся к этому демоническому голосу Сократа; была ли это особая прозорливость совести, гиперэстезия[11*] нравственного чувства или же необычайная способность самоуглубления, делавшая Сократа восприимчивым к самым тонким духовным движениям, к событиям трансцендентальной области духа,— мы склонны признавать совершенную реальность этого странного психического явления.

Кроме отрицательных показаний своего «демонического голоса» Сократ имел еще и другую, положительную санкцию своей деятельности — от самого дельфийского

---

[1] Apol. 31d... ἀεὶ ἀποτρέπει, προτρέπει δ' οὐδέποτε.

[2] Euthyd. 272b, Phaedr. 242b.

[3] Ib. c. cp.: Apol. 40ab и *Xen.* Mem. IV 8.

[4] *Ps.-Plat.* Theag. 128d.

[5] *Plat.* Theaet. 151a; *Xen.* Mem. II 6, 8, IV 8, 11: εὐσεβὴς μὲν οὕτως, ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν. Иногда, впрочем, откровение принимало положительный характер: когда в беседе ли или в размышлении он нападал на трудный вопрос, которого не мог разрешить, он сосредоточивался и молился; и если потом его озаряла мысль, то он считал ее вдохновенною свыше. Phileb. 25b.

[6] *Xen.* Mem. I 3, 4: αὐτὸς δὲ πάντα τἀνθρώπινα ὑπερώρα πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν ξυμβουλίαν.

[7] Apol. 31d, 33c.

бога. На вопрос Херефона, превосходит ли кто мудростью Сократа, дельфийская пифия отвечала отрицательно, как бы вдохновленная духом Аполлона[1]. И Сократ, посвятивший жизнь самопознанию, искавший мудрости в себе и не находивший ее, заключил из ответа пифии, что истинная человеческая мудрость состоит в сознании своего неведения и в любви к мудрости высшей, божественной[2].

Поэтому он и считал своим долгом проповедовать самопознание и мудрость согражданам и чужеземцам, служа всем и Богу в великой бедности[3]. Поэтому он предпочел умереть, чем ослушаться Бога, хотя бы в малом. «Мужи афинские,— говорил он,— было бы странно, если бы я, повиновавшийся избранным вами вождям и верно сохранивший те посты, на которые я был поставлен при Потидее, Амфиполе и Делиуме[4], если бы я, не убоявшийся тогда смертельной опасности, оставил бы теперь из страха смерти или чего-либо другого тот пост, на который сам Бог, по моему убеждению, поставил меня,— проводить жизнь в философии, испытывая себя и других. Это было бы странно и недостойно; тогда бы я заслуживал суда и обвинения в безбожии за неверие высшему велению, за страх смерти и за мнимую мудрость... И если теперь вы отпустите меня с условием отказаться от моего дела, от философии и моих изысканий, угрожая мне смертью, я отвечу вам, мужи афинские, что я вас люблю и почитаю, но буду более повиноваться Богу, нежели вам. И пока буду жив, не перестану философствовать, увещать и убеждать каждого из вас, говоря каждому встречному по моему обыкновению: о лучший из людей! Ты, афинянин, гражданин города великого и славнейшего в мудрости и силе, как не стыдно тебе заботиться только о богатстве, чтобы его у тебя было всех больше, о почестях, о славе людской, а о мудрости и о правде не пещись, не

---

[1] Вся греческая философия выросла под сенью этого бога; Милет, Самос, Кротон, Колофон, Эфес, Афины — наиболее важные очаги философии — были значительными центрами культа Аполлона.

[2] *Plat.* Apol. 23.

[3] Ib. 23a—c: ...ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν; *Xen.* Mem. I 6, 2—слова софиста Антифона: ζῆς γοῦν οὕτως, ὡς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότῃ διαιτώμενος μείνειε· σιτία τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα καὶ ἱμάτια ἡμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸν αὐτόν θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς[12*]. Ср. многочисленные насмешки Аристофана над босоногими оборванцами Сократовой школы.

[4] Где он спас жизнь Ксенофонту[13*] и Алкивиаду и выказал необычайное мужество и выносливость.

думать о душе, чтобы она была всего лучше? И если кто из вас отвергнет это и скажет мне, что заботится о душе своей, я не тотчас отпущу и оставлю его, но расспрошу, испытаю и обличу; и если я найду, что он неправеден, а только кажет себя таковым, то посрамлю его за то, что он предпочитает незначительное самому великому и драгоценному. Так буду я говорить стару и младу, кому придется, гражданам и чужеземцам — больше гражданам, потому что вы мне ближе по роду. Так мне Бог велит, знайте это, и я полагаю, что не было никогда в городе сем какого-либо блага более великого, чем это мое служение Богу. Ибо все мое дело и труд — в том, чтобы убедить вас, старцев и юношей, заботиться прежде всего и крепче всего не о телах и не о богатствах, но о душе, о наилучшем ее устроении. Ибо душа, добродетель, мудрость — не от богатства, но от добродетели все богатства и блага в жизни человеков — частной и государственной[1]... И единственной целью моей — доставить каждому из вас величайшее из благ, убедив вас не заботиться ни о чем из того, что принадлежит вам, прежде чем вы не позаботитесь о себе самих,— чтобы вам быть как можно лучше и мудрее; и не заботиться о том, что принадлежит государству, прежде чем вы не позаботитесь таким же образом о самом государстве[2]. Отпустите вы меня или не отпустите, я буду говорить и делать то же самое, хотя бы мне даже и несколько раз пришлось умереть[3]. Если же вы умертвите меня, то повредите себе более, чем мне: ибо лучше снести смерть, ссылку, потерю имущества и лишение прав, чем убить невинного. И если я защищаюсь теперь, так это не ради себя, но ради вас, дабы вы не пренебрегли даром Божиим, осудивши меня... ибо Бог привязал меня к этому городу, как к могучему и благородному коню, отягченному своей собственной величиной, которому нужна шпора; на это избрал меня Бог, чтобы я возбуждал и увещевал и порицал каждого из вас неустанно, целый день сидя повсюду. Не легко вы найдете другого такого, но, если поверите мне, вы пощадите меня. А если вы, осердясь, как те, которых пробуждают от дремоты, наброситесь на меня, следуя совету моих обвинителей, вы легко убьете меня, чтобы затем провести во сне всю остальную жизнь вашу, разве только Бог не пошлет вам кого-нибудь другого, сжа-

---

[1] *Plat.* Apol. 28—30.
[2] Ib. 30c.
[3] Ib. 30c.

лившись над вами. А что я воистину Богом дан городу вашему, убедитесь из следующего: есть нечто сверхчеловеческое в том, что я столько лет оставил всякую заботу о собственных делах и всецело посвятил себя заботе о ваших, обращаясь с каждым из вас, как отец или старший брат, убеждая вас пещись о добродетели. И если бы еще я извлек для себя какую-либо выгоду из моих увещаний, можно было бы сказать что-нибудь против этого, но вы видите сами, что даже обвинители мои, клеветавшие на меня столь бесстыдно, постыдились обвинить меня в мздоимстве, не могли привести свидетеля против меня. Мне же свидетель — бедность [1]... Итак, как я говорю вам, сам Бог повелел мне так делать и посредством прорицаний, и посредством снов, и всяким другим способом, каким когда-либо божественная воля сообщалась человеку» [2].

Так исповедовал Сократ свое учение и свою веру перед судом народным. Взвешивая его слова и всю его деятельность, мы приходим к убеждению, что Сократ принадлежал к числу тех загадочных, мистических явлений в истории духовного развития человечества, тех странных личностей, без которых не обходится никакая великая реформа, никакой нравственный или религиозный переворот. Всякий народ, точно так же как и самое человечество, образует органическое целое; но только части этого целого доступны внешнему наблюдению. Общие начала, родовые органические связи, скрепляющие и оживляющие народное целое, невидимы, скрыты; только в минуты видимого разрушения, опасности или, наоборот, в период высшего напряжения творческой деятельности — эти сверхличные связи, эти демонические, духовные начала народности проявляются в особо одаренных исторических личностях и вдохновляют их. Пророческий патриотизм таких личностей не всегда понят, их реформа представляется всем преимущественно со своей отрицательной стороны, преобразование кажется разрушением, особливо там, где преобразователь выступает носителем сверхнародного идеала.

Сократ был таким реформатором. Отсюда все его величие и вся его глубокая странность, та «атопия», которая столь поражала его современников и до сих пор мешает многим понять степень его значения. Эта странность, это живое противоречие между формой и содержанием, которое Сократ заключал в себе, делает его лицом в высшей

---

[1] Ib. 30, 31.
[2] Ib. 33c.

степени драматическим — комиком внешней действительности и трагическим героем идеала. Поэтому он вмещал в себе высшую гениальность под внешним видом бездарности, мистическое откровение — под прозаическим резонерством, духовную красоту — под наружностью чувственного силена.

2. Учение о знании и понятиях

В словах дельфийского бога Сократ нашел санкцию своей философской деятельности. Он был признан мудрейшим из людей, потому что более других искал и любил мудрость и менее всех увлекался мнимым знанием, менее всех считал себя мудрым. Он понял, что такая мудрость достигается самопознанием, самоиспытанием, и стал ее проповедовать, искать ее в себе и других. Он обратился к тем, которые считались всеми за наиболее мудрых, испытал их мудрость и нашел ее мнимою. Государственные люди его времени не могли дать ему ответа на вопрос о том, что́ есть истинная власть и государство, что́ есть закон и справедливость. Ибо никто из них не руководился общими разумными принципами, а позитивные, традиционные начала пошатнулись. Поэты, творившие столь много истинного и прекрасного, считавшиеся мудрыми у всех, также не выдержали испытания и не могли дать разумного отчета о своем бессознательном творчестве, о задачах и принципах своего искусства. Оставив их, Сократ шел к художникам, к простым ремесленникам: у них он находил относительное знание их ремесла, их дела, но каждый из них, искусный в своей области, считал себя мудрым в самых высших вопросах, и это ложное самомнение обесценивало его относительное уменье. Отсюда Сократ убедился в том, что он мудрее других, ибо, не будучи мудрым, не считает себя таковым и, не будучи знающим, сознает, что ничего не знает [1].

В своих поисках за мудростью, за истинным знанием Сократ обращался ко всем и не находил ни в ком самого *понятия знания*. И не только практические деятели всякого рода, но и самые философы оказались совершенно чуждыми этого понятия, откуда вытекали все их заблуждения. Смолоду, прежде чем установить свое отношение к философии, Сократ, естественно, должен был обратиться к философам, к учителям мудрости; и, хотя мы не можем назвать с уверенностью учителей Сократа [2], достоверно,

---

[1] Ib. 21, 23.

[2] См.: *Zeller* II 49, 3; некоторые называют Анаксагора и Архелая.

что он был знаком со всеми учениями, которые были в ходу в его время. Если он и отказался впоследствии от всякой физики, «то это не от презрения к такого рода знанию», но потому, что в своих долгих исканиях он не нашел никого «мудрого относительно подобных вещей»[1]. Одно время, по-видимому, учение Анаксагора о мировом Уме произвело на Сократа сильное впечатление, хотя он быстро в нем разочаровался[2]. По-видимому, он узнал это учение из книги самого Анаксагора или от Архелая,—во всяком случае, он мог ознакомиться с ним среди людей Периклова кружка, где оно было весьма популярно. А Сократ был близок с этим кружком, особенно с Еврипидом и Аспазией, которую он называл своею учительницей[3]. Так же точно он мог узнать и остальные учения, которые все имели в Афинах своих представителей. То были, во-первых, софисты, разносившие их с собою,—Горгий, Протагор, Гиппий, Продик и другие, с которыми Сократ много спорил и беседовал; во-вторых, то были самые последователи различных учений, которые покидали своих прежних учителей и стекались иногда из других городов Греции—послушать «софиста Сократа». Сократ и их расспрашивал, испытывал, истинна ли их мудрость, полезна ли, хороша ли их наука[4], хотя под старость он, конечно, был уже заранее убежден, что наука эта ложна. В числе последователей Сократа мы находим фиванцев Симмиаса и Кебеса—пифагорейцев, учеников Филолая; Евклида из Мегары, в котором впоследствии столь резко выступает симпатия к элейской школе[5], и Платона—

---

[1] *Plat.* Apol. 19c: οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστι.

[2] *Plat.* Phaedo 97c и сл. Следы знакомства Сократа с Анаксагором явствуют также из Apol. 26d, из *Xen.* Mem. IV 7 и I 4, 14: οὔθε γὰρ βοὸς ἂν ἔχων σῶμα, ἀνθρώπου δὲ γνώμην ἐδύνατ' ἂν πράττειν ἃ ἐβούλετο, οὐθ' ὅσα χεῖρας ἔχει ἄφρονα δ'ἐστί, πλέον οὐδὲν ἔχει[14*]. Ср. выше, с. 375, учение Анаксагора (*Arist.* De part. an. IV 10 687a 7): διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἄθρωπον[15*].

[3] Об Аспазии см.: *Xen.* Mem. II 6, 36, Oec. 3, 14; *Plat.* Menex. 235, об Еврипиде—*Diog. L.* II 18, 22. Из других личностей того же кружка можно назвать музыканта Дамона, друга Сократа (*Plat.* Rp. 400, 424), Алкивиада, коего Перикл был опекуном, молодого Перикла, побочного сына великого афинянина от Аспазии (*Xen.* Mem. III 5, 1).

[4] *Xen.* Mem. IV 7, 1: πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ.

[5] Целлер считает влияние этой школы на Евклида первоначальным, предшествовавшим его знакомству с Сократом, см. II (4-е изд.) 245, 3; ср.: *Diog. L.* II 30; *Cic.* Acad. II 42, 129.

вначале последователя Кратила и Гераклитова учения, которому он навсегда остался верен относительно представления о всеобщем генезисе, течении чувственных вещей[1]. Кроме этих учеников, представлявших собою главнейшие направления греческой мысли, вокруг Сократа теснился ряд молодых людей, первоначально увлеченных софистами, чрез посредство которых Сократ мог ознакомиться и с другими учениями. Имея таких собеседников, Сократ мог, вопреки Платону, не видаться с Парменидом и Зеноном в своей ранней молодости[2], не читать лично творений Анаксагора или Гераклита[3]. Мы уже знаем, однако, что Сократ не ограничивался одними подобными беседами со своими друзьями, но вместе с ними разбирал сокровища древних мудрецов, завещанные в их писаниях. И среди друзей Сократа было немало богатых людей, имевших обширные библиотеки[4].

Таким образом, Сократ был знаком с философией и физиологией своего времени. Верный своему принципу, он не мог бы говорить против нее, если бы не исследовал ее прежде, и еще менее успевал бы он отвращать от нее людей, изучавших ее с увлечением. Как явно свидетельствует Ксенофонт, он не был чужд познаний как по высшей математике, так и по физиологии своего времени, но отвращал своих друзей от этих дисциплин, убедившись по личному опыту в их тщете и бесплодии[5].

Внешним признаком заблуждения древней философии являлись Сократу коренные, неразрешимые противоречия отдельных учений — философии единства и философии множества, философии движения, генезиса и философии неизменного, неподвижного бытия. Говоря об абсолютном и вечном, о первых причинах вещей, философы не только не сходятся между собою, но, подобно безумным, совершенно противоречат друг другу относительно того же самого безусловного предмета своих исследований. Корень заблуждения всех этих систем лежит в том, что каждая из них исходила из рассмотрения какого-либо отвлеченного начала, какой-либо одной стороны вещей, считая себя в обладании абсолютной истины. Сократ же понял,

---

[1] *Arist.* Met. I 6, 987a 32.

[2] *Plat.* Parm. 127, Theaet. 183e, Soph. 217c; ср.: *Zeller* I 509.

[3] *Plat.* Phaedo 98b и *Diog. L.* II 22.

[4] Напр., Еврипид, Евтидем (IV 2, 1); ср. выше, с. 418.

[5] *Xen.* Mem. IV 7, 3 и 5. Уже из Ксенофонта мы видим, что Сократ был знаком с учением элейцев, Гераклита, Анаксагора и, может быть, Эмпедокла (ср.: *Zeller* II 49).

что такая абсолютная истина есть идеал, недоступный нынешнему человеческому познанию. Стремление к конечному познанию тайн природы есть нечестие, ибо такое безусловное знание есть божественное, а не человеческое. Физиологи выдают за такое знание свои собственные мнения, но они обличаются взаимным разногласием, внутренними противоречиями и всего более суетностью и бесплодием своего мнимого знания. Ибо если бы они знали тайны мироздания истинно и существенно, если бы они безусловно обладали этими тайнами — их мудрость была бы не только теоретической, но и практической: она была бы божественной и вселенской, и они могли бы творить то, что они знают. Вместе с тем, если бы их знание было универсально и безусловно,— оно было бы свободным от противоречий. Таким образом, мы не обладаем абсолютным знанием сущности вещей и смешиваем с ним внешнее познание явлений; это последнее возможно, но само по себе бесцельно, не объясняя сущности вещей. Поэтому оно желательно лишь по мере своей практической пользы; иначе оно лишь надмевает ум и отвлекает его от того существенного внутреннего познания «дел человеческих», которое нам ближе всего и всего нужнее [1].

Исследуя критически наше познание, мы убеждаемся, что начало его есть разум; принцип абсолютного, вселенского познания, одинаково безусловного по форме и по содержанию, есть абсолютный, божественный разум. Только из такого разума можно познать вселенную; между тем древние философы, если и приходили к внешнему признанию подобного начала (как, напр., то делал Анаксагор), производили явление не из него, но из внешних материальных причин, объясняли их механически, а не рационально. Ибо они принимали за начала ту или другую общую сторону явлений, то или другое их общее свойство. Поэтому содержание древних систем было условно, ограниченно и частно, между тем как формально они притязали на всеобщность и безусловность: они заключали в себе это коренное противоречие и не удовлетворяли искомому идеалу знания, всеобщему по форме и содержанию, потому что не знали этого идеала, не ведали, что такое знание. Сократ же в силу такого идеала признал философскую физику невозможной: никто не может войти в разум вселенной, ибо это сверхчеловеческая

[1] *Хен.* Мем. I 1 и IV 7.

задача. Знание тайн природы есть божественное и может быть дано лишь путем откровения. Поэтому Сократ от него отказался: он знает, что ничего не знает, между тем как другие думают знать, ничего не зная [1].

Идеал божественного, абсолютного знания, или мудрости, есть высший принцип всей философии Сократа. От разумения этого идеала зависит и ее понимание [2].

Сократа обыкновенно признают отцом критицизма как первого мыслителя, покусившегося исследовать природу человеческих способностей и деятельности — теоретических и практических. Его изображают также отцом позитивизма, ибо его главною целью было положительное истинное знание. Но тем не менее историки расходятся относительно того, как следует понимать этот позитивизм Сократа в области знания и морали. Одни говорят, что все его значение исчерпывается признанием относительного характера всех человеческих знаний и всякой морали. Сократ признавал всякое знание ограниченным, раскрывая его относительность; он доказывал также, что в действительности все хорошо, прекрасно или добро не само по себе, а только ввиду какой-нибудь относительной цели или пользы. Сократ является, таким образом, *эмпириком* в области теоретической и *утилитаристом* в области нравственной. Но на деле как эмпиризм, так и утилитаризм Сократа являются лишь подчиненными моментами его учения: это приложение его принципа к эмпирической действительности, а не самый принцип Сократа.

Знание по своему идеалу так же истинно, так же полно и вселенско, так же безусловно и всеобще, как и самая истина. Всякое истинное знание безусловно и всеобще *по своей форме*, но знание абсолютное, идеальная премудрость (σοφία), кафолично не только по форме, но и по содержанию. Может ли быть такая премудрость системой одного знания только, или же она в силу своей безусловности и полноты вмещает в себе сверхсущественное и сверхразумное начало всякого бытия — это другой

---

[1] *Plat.* Apol. 21d.

[2] Ср. *Schleiermacher.* W. W. III 2, 299, 300: «Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Aeusserungen derselben, das muss zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates sein» [16*]; *Ritter* II 50; *Zeller* II 106: «...das Streben nach wahrem Wissen, welches bei den Früheren nur eine unmittelbare, instinktartige Thätigkeit war, bei Sokrates zuerst zur bewussten und methodischen wurde... in ihm zuerst die Idee des Wissens *als solche* zum Bewusstsein kam und mit Bewusstsein zur leitenden erhoben wurde» [17*].

вопрос, который ставила и решала в утвердительном смысле последующая философия с Платоном во главе. Заслуга Сократа состояла в том, что он понял формальную безусловность и всеобщность знания, *кафоличность* знания как такового. Он познал, что́ такое знание. В силу этой новой идеи знания Сократ мог указать на относительность эмпирического познания, условного и ограниченного по содержанию; и вместе он мог поставить идеал знания полного и безусловного, которое имеет в себе универсальное начало. Если есть знание относительное, если есть какое-либо знание вообще, то самая его возможность предполагает идею безусловного истинного знания. Если истина, истинно сущее, познаваемо, как предполагали древние, то, значит, истинное знание, ему соразмерное, должно быть столь же абсолютно и универсально, как это сущее.

Понявши таким образом природу самого знания, Сократ пришел к тому, что он ничего не знает абсолютно, что он «одно только знает, что ничего не знает», в силу абсолютности формы знания, т. е. самого знания как такового. Если верить Платону, Сократ признавал свое неведение даже относительно опытных и математических истин, ибо эти истины более всего облекаются в безусловную форму. Когда два числа слагаются в одно целое, мы безусловным и всеобщим образом знаем, что оно действительно так; но тем не менее понятие единства не исчерпывается ни одним из слагаемых в отдельности, ни обоими вместе: это понятие настолько всеобще, универсально, что Сократ признал непонятным, каким образом какая-либо ограниченная вещь может стать единой. Каким образом какая-либо вещь может быть больше или меньше другой, когда понятие величины всеобще?[1] Словом, непонятно, каким образом ограниченное по содержанию познание может облекаться во всеобщую логическую форму и как об ограниченном подлежащем может сказываться нечто всеобщее и безусловное. Ибо мы сказываем о том, что дано, что подлежит нашему утверждению, больше, чем то, что заключается в таком подлежащем. Таким образом, все наше действительное знание не соответствует истинной идее знания; но самое это несоответствие приводит нас к идеалу единого, всеведущего, премудрого Разума, все-

[1] Ср.: Phaedo 96e, 97 и 100e—101; Платон выводит отсюда, что предмет познания есть универсальная идея, особая идеальная сущность, отличная от вещей.

общее ведение которого не находится в противоречии с частностью своего содержания.

Позитивизм Сократа всецело основывается на этом идеале, и его стремление к положительному знанию выразилось двояким образом.

Во-первых, в том, что он указал на относительность всякого действительного, эмпирического знания; во-вторых, в том, что он, исходя из самой этой относительности человеческого знания, указал на его ничтожество в смысле абсолютном, предъявив идеальное требование, постулат абсолютного знания. Оба этих результата связаны между собою и предполагают друг друга, оба вытекают из одного *положительного* идеала знания, адекватного, соразмерного своему предмету — истине. Позитивизм Сократа заключался, во-первых, в том, что он сознал себя незнающим, т. е. что он признал фактическую ограниченность знания в человеке, между тем как само по себе, идеально, оно безусловно; во-вторых же, позитивизм Сократа сказался в предъявлении самого этого идеала положительного знания [1].

Отсюда ясно, какое великое положительное значение имела отрицательная диалектика Сократа. Отсюда же вытекают и все особенности сократического метода, частью уже указанные нами,—его ирония и его «майевтика». Знать, что́ такое знание, может только тот, кто способен познавать; судить о своих познаниях может только тот, кто имеет ясную интуицию знания. И раз что истинное знание всеобще и безусловно по своей форме, оно не может быть сообщено извне, но должно быть развито изнутри самою нашею познавательною деятельностью [2]. Все наши знания условны, относительны; но раз мы сознаем их относительность, они истинны в условном

---

[1] *Plat.* Apol. 23a: τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός· καὶ φαίνεται τοῦτ' οὐ λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἄν εἰ εἴποι, ὅτι οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστι, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν· ταῦτά οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν, καὶ τῶν ἀστῶν καὶ τῶν ξένων ἄν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῇ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός [18*].

[2] Разум должен развивать познание сам из себя, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην, *Plat.* Men. 85d.

смысле. И тем не менее критерием их истинности служит все та же идея совершенного знания, которую мы с ними сопоставляем.

Итак, в знании открыто самобытное логическое начало универсального свойства, и мы должны познавать все вещи сообразно этой истинной природе знания [1]. Истинное знание, хотя бы и относительное, человеческое, должно иметь в себе самом свое основание, свой логос; оно должно определяться логически, извнутри, а не зависеть от психологических ассоциаций, случайных представлений, бессознательных внушений и внешних впечатлений. Истинное разумное знание предполагает логические понятия и основанные на них определения и умозаключения. Сущность вещи определяется понятиями, понятия же раскрываются посредством наведения. И по свидетельству Аристотеля, такого рода индукция (ἐπακτικοὶ λόγοι) и метод «всеобщего определения» (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, κοινὸς ὅρος) представляют собой несомненное открытие Сократа [2].

Согласно всем нашим источникам, подобное исследование вещей посредством понятий, такое стремление к *определению* всех вещей составляло самую суть философии Сократа. Иметь понятие какой-либо вещи значило для него знать ее истинно и всесторонне, определить самую ее сущность [3]; и потому во всяком вопросе или исследовании он стремился прежде всего к установлению общего понятия. Ксенофонт полагает, что было бы слишком долго передавать, каким образом Сократ определял все вещи (πάντα... ᾗ διωρίζετο [21*]), и ограничивается лишь некоторыми примерами из нравственной области как наиболее интересной и важной; но он замечает при этом, что Сократ стремился сообщить своим последователям диалектическое искусство вообще и с этой целью никогда не переставал исследовать с ними, чтó есть каждая существующая вещь (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων) [4].

---

[1] Ср. *Schwegler*. 132: «...zwischen sich selbst und seine Meinungen und Entschliessungen muss das Subject die Idee des richtigen Wissens stellen: es darf nicht urtheilen und beschliessen bis sein Vorstellen dieser Idee adäquat, bis sein Vorstellen ein seiner Wahrheit bewusstes Erkennen geworden ist» [19*].

[2] *Arist.* Met. XIII 4, 1078b 27: δύο γάρ ἐστι ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης [20*]. Ср.: I 6, 987b 1—4, De part. an. I 642a 28.

[3] *Arist.* Met. XIII 4, 1078b 23: εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν.

[4] *Xen.* Mem. IV 6, 1.

Нам неизвестно, обобщил ли Сократ свои диалектические приемы в особую логическую теорию, или же только Платон, анализируя их, пришел к установлению общих методов диалектики. В этой области труднее, чем где-либо, отличить первоначальное зерно сократического учения от позднейших наслоений платонизма, принцип — от тех последствий, которые из него выводились. Ксенофонт мало освещает эту сторону в деятельности своего учителя. Желая оправдать его в общественном мнении, возможно более отличить его от диалектиков-софистов, от присяжных искусников слова, Ксенофонт старается прежде всего раскрыть нравственный характер Сократовой диалектики, выставить ее возвышенные цели[1]. Он не объясняет, ограничивался ли Сократ практическим приложением своего метода, как то делали софисты, или же эти практические упражнения сопровождались общими методологическими указаниями, замечаниями относительно логического хода исследования. Может быть, и здесь Сократ сообразовывался с характером собеседника, руководствуясь своим педагогическим чутьем. Во всяком случае диалектика Сократа отличается от диалектики его предшественников сознательностью своего принципа (понятие знания) и своей цели (существенного, универсального определения); она была методичной по существу, и трудно допустить, чтобы Сократ не проговорился ни разу с друзьями о том, что составляло сущность его философствования. Способ определения понятий, которого держится Сократ, есть метод диалектического наведения[22*]. Подобный прием, конечно, еще не имеет того значения строгого критического анализа опыта и наблюдения, которое наведение получило теперь. Но с одной стороны, Сократ вовсе не имеет в виду широкого эмпирического знания, с другой — он пользуется своим методом в личных беседах ввиду единичных случаев, смотря по потребности своих собеседников[2]. Поэтому большею частью единичные случаи являются ему достаточными для доказательства или опровержения. Он отправляется от наиболее обыденных примеров, от общепринятых положений и восходит от наиболее известного к тому, что менее известно; начиная с простейшего, с того, что все принимают за истину, Сократ думал поставить знание на положительную почву, которая ухо-

---

[1] Ср.: Mem. IV 5, 11.
[2] Ср.: *Zeller* II 127 и сл.

дила из-под ног его предшественников[1]. Затем он старается проверить свою индукцию посредством противоположных примеров, отрицательных инстанций. Таким образом, путем всестороннего рассмотрения предмета выясняется его понятие, раскрываются его существенные и случайные признаки. Сократ противится всякой неопределенной отвлеченности, настаивает на необходимости конкретных различений, посредством которых выявляются отличительные признаки отдельных вещей.

Понятием определяется сущность вещей, в понятии лежит мерило истины всякого действия или рассуждения, им определяется всякое *доказательство,* все, что можно с достоверностью утверждать относительно какой-либо вещи. Поэтому всякое рассуждение Сократ стремился свести к основному понятию, выводя из него логические следствия, подводя частные случаи под общее положение[2]. Так поступал он, доказывая собственные мнения или опровергая противников; так испытывал он всякое бездоказательное утверждение, исследуя его основные предположения. Из частных утверждений противника он выводил общие начала, чтобы затем раскрыть их ложность, или же сам индуктивным путем восходил к общим понятиям и принципам, чтобы извлечь из них заключение по данному случаю. В доказательствах, как и в определении понятий, Сократ начинал с наиболее известного, выводил следствия из общих посылок, допущенных собеседником и очевидных для всех. Он опровергал чужие мнения, раскрывая противоречия между ними и этими общими посылками; или же он доказывал ложь посылок нелепостью следствий, из них вытекающих, их несоответствием фактической действительности[3].

Подобным же образом он испытывал самые понятия, обличая ложную отвлеченность и неопределенность, доказывая необходимость конкретных различений посредством раскрытия внутренних противоречий[4]. Каждое общее понятие заключает в себе частные и подчиненные, каждое родовое понятие заключает в себе понятия видовые.

---

[1] *Xen.* Mem. IV 6, 14: οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσι αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγετο τἀληθές. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην εἶναι τὴν ἀσφαλείαν λόγου[23*].

[2] Ib. 13. ἐπὶ τὴν ὑπόθησιν ἐπανῆγεν ἄν πάντα τὸν λόγον.

[3] Ср.: *Schwegler* 136—145, о методе Сократа.

[4] Напр., ⟨*Xen.*⟩ Mem. I 2, 35—36, IV 2, 10; ср.: III 1—3. Ср.: *Fouillée* I 83, 84 и пр.

И только тот, кто умеет диалектически восходить от вида к роду, от менее общего — к более общему и универсальному и, наоборот, от универсального спускаться к частному, не перепрыгивая промежуточных звеньев,— только тот обладает в совершенстве диалектическим искусством. Такой диалектик способен правильно различать вещи по их родам (διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα)[1] — разуметь их порядок относительно друг друга; он познает ясно, что́ есть каждая существующая вещь. Поэтому он не обманывается относительно природы какой-либо вещи или какого-либо действия; напротив того, тот, кто не имеет ясного и конкретного понятия о вещах и целях действия, кто не способен диалектически определить их родовые и видовые признаки, тот обманывается постоянно и вводит в заблуждение других. Поэтому Сократ и стремился сделать друзей своих наиболее искусными в диалектике[2].

Такая «диалектика родовых понятий» залегла в основание всего учения Платона; последовательный переход от рода к видам и подвидам обобщается им в особый метод деления (διαίρεσις) понятий, зародыши которого можно искать и у Сократа[3]. Все вещи распределяются по родам и видам, и порядку вещей, взаимоотношению их свойств и частей соответствует порядок и взаимоотношение понятий. Отсюда всего один шаг к Платоновой теории идей. Истинным предметом познания являются понятия, в которых заключается самобытное и всеобщее логическое начало. Понятия универсальны, между тем как вещи, от которых они отвлекаются, частны и единичны; понятиям соответствует пребывающий *род* вещей, родовые свойства, или качества, тогда как все вещи индивидуальны. Подлинный предмет знания есть истина, пребывающая и кафоличная: такому определению соответствуют понятия со своей универсальной формой; вещи же чувственные, единичные и преходящие не обладают истинным бытием и не подлежат истинному познанию. Никакая вещь, взятая в своей частности, отрешенная от всего общего, не может быть познана; все чувственное частно, все оно вечно изме-

---

[1] *Xen.* Mem. III 8, 1—3.

[2] Ib. IV 6, 1.

[3] Напр., в IV 2. Ср.: *Fouillée* I 80. Напротив, Heyder (Kritische Darstellung u. Vergleichung d. Aristotelischen u. Hegelschen Dialektik I 85, 129) указывает на то, что даже в Платоновом «Софисте» и «Политике», где метод деления употребляется всего более, диалог ведется не Сократом, но гостем из Элеи. Ср. выше, с. 276, прим. 1 — о дихотомической форме доказательства у элейцев. Ср. также: *Zeller* II 128, 4.

няется и «течет», как познал уже Гераклит. Поэтому истинным предметом познания — понятия и «кафолического определения» — являются, по Платону, не чувственные вещи, а особые универсальные сущности, вечные и всеобщие родовые идеи вещей[1]. Они составляют полноту вселенской истины и вместе идеальное содержание абсолютного знания — совершенной, божественной Премудрости. Эти идеи одни истинно *суть* в неизменной вечности и пребывают вне явлений, вне всякого чувственного генезиса, в «умном месте», в недосягаемом море света и красоты. Явления же существуют и познаются — подлежат общим понятиям, обладают общими свойствами и реальностью — лишь по отражению этих идей, лишь поскольку они приобщаются этим родовым сущностям. Мир явлений представляется нам смесью бытия и небытия, света и мрака; в его вечно текучем, изменчивом потоке пребывают неизменными только общие родовые начала, как неподвижная радуга цветов — в бесчисленных падающих каплях дождя. Идеями определяется сущность всех вещей, их роды и виды, их качества и взаимоотношения.

Такова метафизика, соответствующая «диалектике родов». Евклид, другой ученик Сократа, глава мегарской школы, пришел к аналогичному результату: он приписывал исключительную реальность родовым понятиям, и более всего понятию универсального бытия; и он отрицал всякое существование, даже всякий генезис действительных вещей. Циник[25*] Антисфен, напротив того, в противоположность Евклиду и Платону приписывал реальность исключительно единичным предметам; отрицая действительное существование чего-либо универсального в вещах, он восставал против всяких понятий вообще, против всякого сочетания понятий и приходил таким образом к совершенному отрицанию познания.

Таким образом, Евклид и Антисфен поняли учение Сократа ложно и односторонне: один — отрицая реальность явлений, другой — реальность родов, истинность понятий. С той и другой точки зрения всякое познание становится невозможным: Стильпон, один из последователей Евклида, признал, подобно Антисфену, что всякое соединение подлежащего со сказуемым ложно и недопустимо.

---

[1] *Arist.* Met. I 6 и XIII 4 1078b 12: συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειταίοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητάς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην[24*].

Абстрактное утверждение понятий, признание их отвлеченной безусловности привело к тем же последствиям, что их совершенное отрицание. Платон понял принцип Сократовой диалектики несравненно глубже и вернее и построил на нем широкое метафизическое учение, наиболее ему соответствующее, но несомненно оригинальное, чуждое самому Сократу.

Тем не менее сомнительно, чтобы диалектика Сократа имела в глазах его исключительное значение логического метода. Мы имеем важные основания думать, что для него, как для Платона и других его учеников, с диалектикой тесно связывался и метафизический интерес.

В разумном сознании человека Сократ нашел принцип кафолического истинного знания; познавая вещи сообразно этому логическому принципу, мы познаем их истинно, объективно, всеобщим образом. Отсюда является метод всеобщего определения понятий, первоначально прилагаемый Сократом к исследованию нравственных понятий, «человеческих вещей» (τ'ἀνθρώπινα), а затем и к исследованию *сущности* всех вещей вообще (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων)[1]. Таким образом, Сократ «искал *сущности* вещей логичным, рациональным путем», стремился определять эти сущности посредством правильных умозаключений, логически связывая понятия и выводя одно из другого (συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει), но такая логическая дедукция, такой анализ понятия предполагает сперва общее начало, или принцип (ἀρχή), добытый путем наведения. Это общее начало и есть самое понятие определяемой вещи, ее *сущность*, и, таким образом, понятие сущности (т. е. общее определение) есть начало правильного умозаключения, или *силлогизма*. От такого понятия отправляется выводное умозаключение, к нему идет умозаключение индуктивное, и потому оно есть необходимый принцип умозаключения *вообще* (ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι)[2].

Таким образом, сам Аристотель обращает наше внимание на то, что рациональное определение имело для Сократа не только логическое значение, но и реальное, онтологическое. Принципом умозаключения является ему

---

[1] *Xen.* Mem. IV 6, 1.

[2] *Arist.* Met. XIII 4, 1078b 23: ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστι. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ γὰρ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν. διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχύς οὔπω τότ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτη ἐπιστήμη [26*].

не формальное логическое понятие, но самая *сущность*, которую он непосредственно смешивает с таким понятием. Новорожденная диалектика «не была еще достаточно сильна», чтобы оперировать с отвлеченными понятиями независимо от сущности вещей и отделять логику от метафизики, с которою она сливалась вначале, как и другие науки.

То, что в вещах подлежит универсальному познанию, что может быть *понято* в них, есть их сущность; отсюда — необходимость выделить эту сущность посредством наведения и определить ее логически. А эта сущность, подлежащая общему, кафолическому познанию, определяется по своему *роду*. Мы знаем, что впоследствии род превратился в простое свойство, общее неопределенному множеству вещей или, точнее,— в понятие такого свойства. По Платону, всякому родовому понятию соответствует общий предмет — идея как особенная универсальная сущность: род в вещах есть для него истинно сущее в них; только он [27*] отделяет идеи от вещей и помещает их в сферу абсолюта. Для Сократа же идеи еще не отличаются от понятий; кафолическое в вещах, то, что определяется в них всеобщим образом, есть их истинная сущность, которую он еще не думает от них отделять [1].

Таким образом, для самого Сократа диалектика родовых понятий и кафолическое определение имеют несомненно метафизический интерес и метафизический принцип, который нетрудно угадать. Сократ оставил всякие исследования в области природы и, «впервые поняв значение всеобщего определения», нашел нечто всеобщее и безусловное — «кафолическое» в нравственной области человека, в его высшей разумности, в идеале знания. Как мы видели, Сократ не признавал истинно безусловным никакое ограниченное знание и пришел к идеалу истинно кафолического сверхчеловеческого знания — знания божественного. В этом знании, в этой мудрости лежит абсолют-

---

[1] *Arist.* Met. XIII 9, 1086a 37—1086b 14: τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν ἐνόμιζον (платоники) καὶ μένειν οὐδὲν αὐτῶν τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. τοῦτο δὲ... ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὲν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δ' ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν [28*] и пр. Ib. 1078b 30: ἀλλ' ὁ μὲν Σ. τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς [29*].

ный принцип вещей; сообразно ему все вещи устроены в разумный порядок и подчинены общим законам. Поэтому, познавая вещи логически, сообразно всеобщей, идеальной природе знания, мы познаем их согласно их истинной природе, определяем сообразно их объективному вселенскому родовому определению.

По свидетельству Аристотеля, истинное, всеобщим образом определенное понятие вещи не отделяется Сократом от ее *сущности*. По указанию Фулье[1], такая сущность является ему в то же время *причиной* вещи, а, по мнению Циглера, ее понятие всегда заключает в себе ее *цель*[2]. То, что есть каждая вещь (τὸ τί ἐστιν), может быть понято нами вполне лишь тогда, когда мы знаем, почему она есть, знаем ее причину (διὰ τί); причину же мы понимаем лишь тогда, когда она разумна, имеет в себе основание своего действия, его цель (οὗ ἕνεκα). Возьмем, например, формальное определение религиозного благочестия как закономерного богопочитания. Такое определение не удовлетворяет Сократа: благочестие есть то, что соделывает человека благочестивым, а это есть «знание законного относительно богов»; ибо соблюдение законов благочестия предполагает их *знание*. Точно так же справедливость, например, определяется как *знание* законного и т. д.[3] Но почему знание делает человека справедливым и благочестивым? Потому, что, по Сократу, действие человека всецело определяется его представлениями и понятиями о добре, *целями*, которые он себе ставит. Никто не заблуждается произвольно, и если я знаю истинную цель, то и следую ей. Знание какого-либо человеческого действия есть определение его природы и цели. И если бы познание внешних вещей было нам доступно, если бы мы могли проникнуть в сущность природы, то знали бы внутреннюю разумную цель каждой вещи, предназначенную ей божественным разумом. Это говорит сам Сократ в Платоновом «Федоне», и мы склонны думать, что в данном случае

---

[1] Ср. все его любопытное исследование «Об онтологическом основании метода Сократа» (I 126—141) и замечательную главу VII—об определении (101—126). Особенно 124: «Socrate dirait même, que définir par le genre est définir par la cause, car il ne distingue pas la raison qui rend simplement possible et intelligible de la cause active, qui rend réel et actuel»[30*].

[2] *Ziegler*. 56.

[3] *Xen.* Mem. IV 5, 4 и 6; отсылаем читателя к превосходному исследованию Фулье (I, VII).

Платон верно передает мысль его[1]. Ибо мы уже знаем, что в существенном, истинном знании Сократ отождествлял теоретическую и практическую мудрость.

Конечно, среди определений Сократа мы можем указать немало таких, где не указано ни причин, ни целей. Но в общем он, несомненно, еще не различал всеобщую логическую *сущность* от *причины* и *цели,* как это выяснится из дальнейшего исследования.

3. Этика Сократа. Учение о добродетели

Сократ открыл в самосознании человека кафолическое истинное начало, которое составляет его внутреннее существо, его *истину*. Все достояние человека, его тело, его органы, самые его способности принадлежат ему внешним образом и познаются им посредственно. Он есть животное, организм, тело, но как организм больше материального тела и животное больше простого организма, так и человек больше своего животного. Он есть еще нечто другое; и это нечто, высшее, духовное начало, составляющее истинную сущность человека, раскрывается в его разумном сознании[2].

Отсюда вытекает все учение Сократа о существе человека, которое всецело отождествляется с разумом. Душа человека разумна, и все ее деятельности, все ее истинные *качества*—также разумны. На таком воззрении основывается этика Сократа, которая сводит *к знанию* как все «добрые качества», или *добродетели,* человека, так и самое его высшее *благо*. Мудрость есть начало и конец нравственной, т. е. истинной, деятельности человека.

Эта мудрость в том, чтобы «рассматривать, что́ есть лучшего в вещах, и, соблюдая словом и делом диалектику их родов, избирать наилучшее, удаляться от худого». От упражнения в такой диалектике зависит разумная и непобедимая в своей разумности добродетель, а от доб-

---

[1] Phaedo 97—98—критика Анаксагора и требования, предъявляемые ему с сократической точки зрения: он должен объяснить цели всех вещей из абсолютного разума. *Zeller* (II 109, 1) соглашается с Циглером лишь отчасти, полагая, что указанный телеологический характер определений Сократа зависит от предмета его исследований, вращавшихся всецело в области целесообразной деятельности человека и Бога в природе. Но чего же не захватывает собою эта область? Сфера действия механических причин (μηχαναί), по мнению Сократа, вообще не подлежит человеческому исследованию. Ибо то, что принимается нами за механизм, имеет телеологическое основание во вселенском, абсолютном разуме.

[2] Ср.: *Plat.* Apol. 36c, Alcib. I 132—133 и пр.

родетели — благо людей[1]. Диалектике понятий соответствует диалектика целей и действий. Зная относительную цену каждой вещи и каждого поступка, мы имеем разумную норму нашего поведения; зная себя самих, свою истинную природу, мы знаем, что нам нужно, хорошо и полезно, и, естественно, хотим своего блага. Вся суть в том, чтобы такое знание было не мнимым, а подлинным, чтобы оно родилось извнутри разума, а не получалось бы извне, основанное на мнении и предрассудках. Истинного знания нельзя ни взять, ни сделать; его можно только родить в себе. От такого знания зависит добродетель, от ложного знания вытекает заблуждение и порок.

Вникая диалектически в устройство вещей, в устройство общества и людских отношений, в сущность действий человека, мы находим, что принцип разумного действия есть цель, принцип всякой цели есть благо, а принцип всех действий и целей — наибольшее благо. Как мы увидим далее, это наибольшее благо, искомое и постигаемое человеком, есть вместе с тем и высшее, безусловное благо — всеобщее в силу своей разумности. Всякий человек необходимо стремится к этому высшему благу, как к всеобщей цели своих действий. Между частными средствами он избирает те, которые являются ему наиболее полезными для достижения этой цели. Поэтому тот, кто не знает этой высшей цели, кто не знает диалектического соотношения с ней частных целей и действий, тот заблуждается, погрешает и не достигает блага: он принимает за цель относительные средства. Напротив того, истинный диалектик, знающий эту цель, стремится к ней и достигает блага. Такой человек добродетелен, ибо действия его добры в высшем смысле, добры не случайным образом, но принципиально, ибо они вытекают из сознания, истинного знания блага. Вот почему Сократ хотел сделать друзей своих наиболее искусными в диалектике, чтобы через то они стали наиболее способными к истинной практической деятельности[2].

«Никто не счастлив, никто не блажен против воли», никто не ищет себе зла добровольно, поэтому «никто не порочен добровольно» — таковы основные положения Сократа, дошедшие до нас через посредство Аристотеля,

---

[1] *Xen.* Mem. IV 5, 11—12.
[2] Ib. III 9, 4, IV 6, 1 и 5, 1.

Платона, Ксенофонта и других сократиков[1]. Нет такого человека, который, зная или предполагая, что он может сделать нечто лучшее, чем то, что он делает, делал бы добровольно худшее. Сократ до такой степени «не различал» (οὐ διώρισεν) теоретической мудрости от практической, что он считал *знающего* пути добра и зла — за мудрого и доброго в силу самого знания. Как сказано, такое знание должно быть безусловным, существенным, чтобы быть истинным, и действенность является одним из его отличительных признаков. Будучи спрошен, считает ли он мудрыми и воздержанными тех, которые знают, что́ должно делать, но делают противоположное, Сократ отвечал отрицательно: «...ибо все люди, избирая из возможных вещей то, что они находят наиболее для себя полезным, сообразно этому и поступают. Поэтому Сократ не признавал тех, кто поступает неправильно, ни сведущими, ни мудрыми. Он утверждал также, что справедливость и всякая добродетель есть мудрость»[2].

Многие возражают Сократу, что с такой точки зрения человек, добровольно и сознательно делающий зло, лучше того, кто делает зло по неведению, бессознательно. Сократ отвечал, что если бы мог найтись такой человек (εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος), который бы делал зло, зная, что́ он делает, то это был бы добрый человек[3], ибо добродетель основывается на истинном знании целей и на правильной расценке средств к их достижению. Такое заключение нелепо, и сам Сократ не допускает его истинности[4]. Оно вытекает из ложной посылки, из допущения добровольной несправедливости, в чем и заключается источник противо-

---

[1] *Arist.* M. Mor. I 9, 1187a 7, Eth. N. III 7, 1113b 14 (Eth. Eud. II 7, 1223b 3): οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ. *Plat.* Prot. 345d: πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσι, 352c и сл.; Gorg. 466d, Apol. 25e, Hipp. m. *Xen.* Mem. III 9, 5: δικαιοσύνην... σοφίαν εἶναι τὰ τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν[31*]; IV, 6. 6, 11 и др. Также см. «Клитофон»[32*], приписываемый Эсхину, и диалог «О справедливом». Schol. *Diog. L.* II 31 (ἄκοντες ἄρα ἀδικοῦσι). Ср.: *Xen.* Mem. I 1, 16.

[2] *Xen.* Mem. III 9, 4.

[3] Hipp. m. 376b: ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός. M. IV 2, 19.

[4] Hipp. m. 1c: οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί (συγχωρήσω), ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου[33*] Ср.: R. P. II 382, III 389b, IV 459c.

речия. Человек, делающий зло на разумном основании, был бы добрым и справедливым; поэтому или такой человек в действительности поступает неразумно и не может считаться мудрым и добрым, или же зло, которое он делает, есть лишь кажущееся, относительное, например насилие над безумным, наказание злодея и пр.

Следует различать между универсальным стремлением к благу разумной воли и между ее частными определениями. Человек хочет не то, что он делает, но то, ради чего он делает; делать то, что считаешь наилучшим, не всегда значит делать наилучшее. Надо знать, что́ полезно, надо диалектически подчинять все наши действия высшей цели, как низшие понятия — высшему, дабы все эти действия составляли разумную и живую систему. В этом верховное призвание разума человеческого. Если истина универсальна и должна познаваться всеобщим образом, то таким же образом она должна и осуществляться. И если воля наша разумна, то она должна определяться к действию вселенским образом, кафолическими понятиями.

Порок есть неведение и заблуждение, простое незнание истинного пути, но добродетель, напротив того, вытекает из знания, порождается мудростью, точнее, всецело сводится к знанию. Аристотель прямо обвиняет Сократа в том, что он превратил добродетели в рациональные понятия, в науки, или познания особого рода (ἐπιστήμας или λόγους τὰς ἀρετὰς ὥετο εἶναι)[1]. Все познания рациональны и потому заключаются в рациональной, рассудочной области души (ἐν λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ); таким образом, Сократ отрицает всю неразумную, иррациональную часть души, уничтожает и страсть (πάθος), и характер (ἦθος)[2]. По мнению Аристотеля, добродетель, несомненно, разумна, но это еще не значит, чтобы она всецело сводилась к деятельности разума; Платон был ближе к истине, признав в душе человека и страстное начало, иррациональную область[3].

Ксенофонт и Платон в своих ранних диалогах вполне подтверждают свидетельство Аристотеля: единство всех добродетелей и их рациональный характер составляют излюбленную тему рассуждений Сократа[4]. *Мужество* есть знание того, что следует делать в опасности, трусость —

---

[1] *Arist.* Eth. N. VI 13, 1144b 18, 28, III 11, 1116b 4; Eth. Eud. I 5, 1216b 2—20, III 1, 1229a 14, 1230a 7, VIII 13, 1246b 34.

[2] M. mor. I 1, 11, 1182a 15, 1183b 8—18, 20, 1190b 28, 35, 1198a 10.

[3] Ib. 35, 1198a.

[4] *Xen.* Mem. III 9, 5, πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι[34*], ср. ниже.

заблуждение в опасности. Мужество не есть простое отсутствие страха, основанное на непонимании действительной опасности, но, наоборот,—истинное знание наилучшего в опасном случае, разумение того, что наиболее полезно[1]. Справедливость есть знание того, что законно по отношению к людям, благочестие—знание того, что законно относительно богов[2]. Самое воздержание, основание всякой добродетели, есть не что иное, как истинное знание высшего блага, превозмогающее над приманкой низших наслаждений. Это—диалектическая и вместе практическая классификация, распределение различных родов удовольствия и наслаждения[3].

Все добродетели сводятся к такому знанию блага, к такой практической диалектике всех родов зол и благ. Поэтому собственно добродетель одна—мудрость, на что особенно напирает Платон в своих ранних диалогах[4]. Обычное мнение о множестве различных добродетелей не основательно, и в целом ряде бесед Сократ раскрывает их существенное единство, указывая, что истинное определение какой-либо отдельной добродетели (как знания) подходит ко всем добродетелям вообще и было бы ложным в исключительном применении к одной из них[5]. Справедливость, набожность, мудрость, храбрость суть одна добродетель, а не несколько, ибо иначе они исключали бы друг друга в своем множестве.

Таков всеобщий принцип Сократовой этики, его нравственной реформы. Обычная традиционная нравственность разлагалась, и пробудившийся анализ пришел к сознанию ее несостоятельности. Углубляясь в самопознание, Сократ нашел, что, подобно знанию теоретическому, и нравственный закон обладает кафоличностью в сознании человека: правда всеобща и непреложна. Но эта вселенскость правды, эта всеобщность нравственного закона находится в противоречии не только с делами человече-

---

[1] *Xen.* Mem. IV 6, 10—11; *Plat.* Prot. 349e и сл. 360d: ἡ σοφία ἀρατῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστιν. *Arist.* Eth. N. III 11, 1116b 3, Eth. Eud. III 1, 1229a 14.

[2] *Xen.* Mem. IV 6, 2—6.

[3] Ib. IV 5, 11: τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τά κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγονας κατὰ γένη τὸ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. Καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίγνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατωτάτους[35*]. *Arist.* Eth. N. VII 3, ср. выше.

[4] Prot. 329b и сл., 349b—360e; ср.: *Xen.* Mem. III 9, 4 и 5; *Zeller* 146, 4.

[5] *Plat.* Lach. 199 e: οὐκ ἀρὰ μόριον ἀρετῆς ἀλλὰ ξυμπάση ἀρετή[36*]. Ср.: *Fouillée* I 387.

скими, но с самым содержанием нравственного сознания языческого общества, его религиозными и политическими убеждениями. И здесь Сократ, точно так же как и в области чистого знания, стремился конкретно показать своим собеседникам несостоятельность и относительность традиционных понятий и мнений человека пред идеальной всеобщностью нравственного закона. В этой-то всеобщности он и отождествлял добродетель и знание. Разум есть способность познания, т. е. всеобщего и безусловного познания, которое понимает частное в общем и общее в частном. Свободный добродетельный человек определяется к действию разумом. Он не подчиняется внешним и частным побуждениям, непосредственному слепому влечению, но определяется всеобщим образом — в силу разумного сознания блага и логического распределения целей и средств сообразно их объективной природе. Сосредоточившись на рассмотрении нравственного сознания человека, Сократ как бы оставляет без внимания его волю; вопрос о свободе воли не возникает перед ним, хотя он много думает о свободе человека. Эта свобода состоит в том, чтобы определяться универсальным разумом, всеобщей объективной истиной, чтобы действовать разумно; неразумное действие несообразно истинной природе человека и постольку несвободно. Освобождает же только знание, только истинная самодеятельность разума.

Добродетель воспитывается в людях, как и знание, учением и упражнением [1], но она не может преподаваться как нечто готовое, данное извне, как определенное сведение. Всякому разуму дано познавать истину, но никто не может получить внешним образом истинное знание: каждый должен искать его в себе самом. Наряду с истинной, свободной добродетелью знания существует и традиционная, безотчетная добродетель *мнения*. Первая не может преподаваться внешним образом, потому что основание ее универсально, кафолично; вторая не может преподаваться никак, потому что не имеет никакого логического основания [2]. Она вытекает из мнений и привычек, шатких и

---

[1] *Xen.* Mem. III 9, 2—3.

[2] *Plat.* Prot. 361a: ...ἄτοποι γ'ἐστέ, ὦ Σώκρατες καὶ Πρωταγόρα· σὺ μέν λέγων ὅτι οὐ διδακτόν ἐστιν ἀρετὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, νῦν σεαυτῷ τἀναντία σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδεῖξαι ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ᾧ τρόπῳ μάλιστ' ἄν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετή... νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον... θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν (по Сократу, самое знание не передается внешним образом). Πρωταγόρας δ' αὖ διδακτὸν τότε ὑποθέμενος νῦν τοὐναντίον ἔοικε σπεύδοντι, ὀλίγου πάντα μᾶλλον φανῆναι αὐτὸ ἢ ἐπιστήμην· καὶ οὕτως ἄν ἥκιστα διδακτόν [37a].

безотчетных, и она случайна, как всякое мнение, не опознанное разумно, не усвоенное сознательно. Дар богов или счастливой случайности (θεῖα μοῖρα) — такая добродетель ненадежна и не связана внутренней связью с самым существом человека. Постоянное столкновение, трагическая коллизия традиционных нравственных начал указывает на внутреннее противоречие нравственного сознания, расчлененного и разделенного в своих частных, единичных проявлениях, и заставляет искать общего кафолического принципа.

Без такого принципа добродетель всего менее может преподаваться (ἥκιστα διδακτόν); преподаваться, изучаться может только наука, только знание или то, что основано на знании. На деле мы видим совершенно противное: софисты, риторы, поэты, жрецы, самые простые граждане берутся учить добродетели, поучать своих ближних, управлять ими. Никто из них не обладает общими разумными принципами, никто не рассмотрел, что такое нравственность, добродетель, каковы цели частной и общественной деятельности, и самые присяжные учители добродетели, софисты, отрицают, чтобы она основывалась на истинном знании[1]. Добродетель (ἀρετή, virtus) есть прежде всего известное доброкачественное свойство, или сила, присущая человеку естественно и способная к развитию посредством упражнения. Для одних это известного рода крепость, превосходство ума, силы и мужества, которое делает человека способным к власти, к успешному ведению своих и общественных дел; для других это ловкость, изворотливость, особого рода социальное искусство, которое развивается риторикой и общественной деятельностью, для третьих — дело вдохновения, дар богов или природы. По меткому замечанию Зибека, в античном понятии добродетели способность, мощь перевешивала над волей[2]. Быть добродетельным значило быть способным к успешной деятельности; и так как существует множество различных целей сообразно возрасту, полу, положению дей-

---

[1] Ср. ряд ранних диалогов Платона — «Евтифрон», «Апология», «Протагор» и др. Ср. также множество эпизодов, приводимых Ксенофонтом.

[2] *Siebeck*. Unters. z. Philos. d. Griechen. 1888, c. 22: «...in dem Begriffe der ἀρετή war den Hellenen von jeher ethische und eine Art ästhetischer Werthschätzung zusammengeflossen. Man sah in erster Linie in der ἀρετή eine Kraft, welche zur Ausführung grosser und edler Thaten befähigt. Das Moment des Wollens wird in diesem Begriffe überwogen von dem des Könnens» [38*].

ствующего лица, то существует и множество различных добродетелей. Таким образом, для добродетели нет никакой объективной нормы, кроме внешнего успеха.

Для Сократа, напротив того, добродетель отличается от внешних свойств, сил и способностей, естественно присущих человеку: она имеет безусловную цену, дороже жизни и наслаждения, тогда как все другие естественные добрые качества и внешние блага совершенно относительны, смотря по употреблению, которое мы из них делаем. Добродетель имеет в себе самой логическое, универсальное начало и потому самобытна, свободна и освобождает того, кто ею обладает. Если случайная добродетель и приносила иногда хорошие плоды и способствовала успешному действию, то добродетель истинная неминуемо и верно ведет человека к добру, указывая ему, что дóлжно делать в каждом данном случае и как подчинять все свои поступки высшим целям; она делает человека твердым и равнодушным к временным лишениям, к относительным страданиям, дает ему мужество и воздержание, справедливость и благочестие, твердую уверенность в разумный промысл Божий. Не различаясь ни по возрасту, ни по полу и положению человека, по его лицу или характеру[1], она есть то, что делает всякого добродетельного человека истинно добродетельным.

4. Учение о благе

Итак, добродетель есть знание *блага*: справедлив, набожен, храбр, мудр тот, кто знает чтó хорошо в каждом данном случае, кто конкретно и совершенно знает благо и может диалектически определить соотношения средств и относительных целей к цели верховной. Но что такое благо вообще и что есть высшее человеческое благо — вот второй вопрос Сократовой этики.

По мнению Целлера и других ученых[2], Сократ не дал определенного ответа на этот вопрос, оставшись при одном отвлеченном понятии: благо есть понятие цели, благое действие — целесообразное действие; но этим еще ничего не объясняется. Как теоретическая философия Сократа осталась при одном общем требовании рационального познания, так и практическая философия не идет далее столь же неопределенного требования — разумного

---

[1] *Plat.* Men. 71e; *Arist.* Polit. I 13, 1260a 3.
[2] *Zeller* II 148; *Siebeck* 27, *Ziegler* и др.

действия, подчиненного понятиям. Из столь отвлеченного принципа нельзя вывести никакой определенной нравственной деятельности, и потому остается искать для нее какой-либо общей нормы либо в существующем нравственном порядке, либо же, сообразно принципу знания, извлекать общие правила человеческих поступков из рассмотрения их последствий. Целлер утверждает, что в действительности Сократ так и делал, испробовав оба выхода[1]. Он определяет понятие справедливого как «знание законного относительно людей» или же просто отождествляет справедливое (δίκαιον) с законным (νόμιμον)[2]; он увещевает повиноваться законам, хотя бы несправедливым, и умирает, повинуясь таким законам[3]. Самая набожность определяется им как законное богопочитание, как знание того, что законно относительно богов, которых всегда следует чтить по закону государства[4]. Таким образом, существующий закон составляет, по-видимому, предмет, содержание «знания блага». С другой стороны, не довольствуясь авторитетом положительного законодательства, Сократ пытается обосновать нравственную деятельность рациональным путем, рассматривая ее последствия. И он делает это чрезвычайно поверхностно, «доказывая свои нравственные положения такими аргументами, которые сами по себе отличаются от софистической морали только по результату, а не в принципе»[5]. Далее Целлер изображает нравственное учение Сократа как самый плоский утилитаризм: доброе, хорошее, есть, по Сократу, лишь полезное; что хорошо одному, то дурно другому — добро относительно и условно. Прекрасное есть благопотребное, польза и вред суть мерило добра и зла. Дружба[6], согласие семейное и общественное[7], умеренность[8], скромность[9], повиновение законам[10] рекомендуются как наиболее *полезные*, обратные качества выставляются как вредные. Таким образом, содержанием «познания блага» является здесь эмпирическая польза.

---

[1] *Zeller* II 149 и сл.

[2] *Xen.* Mem. IV 4, 12. 6, 6.

[3] Ср.: Ib. IV 4, 4: προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν. Ср.: *Plat.* Crito.

[4] *Xen.* Mem. IV 6, 4. 3, 16, I 3, 1.

[5] *Zeller* 151; ср.: *Grote* IV 654.

[6] *Xen.* Mem. II 4, 5. 6, 4. 10.

[7] Ib. 3, 19. 4, 5. 6, 4 и сл. Также II 1, 4 и III 7, 9.

[8] Ib. I 5, 6, II 1, IV 5, 6.

[9] Ib. I 7.

[10] Ib. IV 4, 6 и сл. III 9, 12 и др.

Нечего и говорить, что оба выхода, слепое признание авторитета действующих законов и утилитаризма, глубоко противоречат не только принципу Сократовой морали — безусловной всеобщности нравственной правды, но и самому духу ее. Почтенный немецкий историк признает такое противоречие, но мирится с ним на том основании, что и Кант имеет свои противоречия [1]. Но если бы Кант или Сократ построили этику, прямо противоположную своим основным идеям, то противоречие было бы слишком велико: мы могли бы по меньшей мере усомниться в цельности их философии и в самом ее значении. Естественнее предположить, однако, что как принцип, так и все построение Сократовой этики недостаточно поняты многими историками, отчасти по вине Ксенофонта — свидетеля несомненно честного, но ограниченного и слабого по части философии.

Заметим, что утилитаризм, равно как и признание существующего нравственного порядка, достаточны, взятые в отдельности, для основания нравственного миросозерцания. Знание законного относительно богов и людей и знание полезного в отношении к ним обнимают каждое в отдельности всю сферу нравственных отношений и деятельности человека. Но самая двойственность этих начал уже указывает, что «познание блага» не исчерпывалось ни тем, ни другим.

Во-первых, Сократ нигде не считал существующего порядка за благо. Он жил и умер обличителем этого порядка и был далек от того, чтобы видеть в действовавших законах норму благого действия. Он, несомненно, требует почтения к законам как потому, что ими обусловливается жизнь государства, так и потому, что он усматривает в них проявление высшей, сверхличной и всеобщей разумности. Правда, он часто находил законы испорченными, проявление всеобщего разума искаженным прихотью черни или демагогов; но поэтому он с особою силою настаивает на том, что истинная власть в государстве, истинное законодательство принадлежит не толпе, не ораторам-демагогам, но мудрому — тому, кто *знает* благо и правду [2].

---

[1] *Zeller* II 159.

[2] *Xen.* Mem. III 9, 10: βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι, οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας, οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας, οὐδὲ τοὺς βιασαμένους, οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν [39*] и сл. Ср.: IV 2, 2, III 1, 4. 4, 6. 5, 21 и особенно I 2. 9 и сл. Все добродетели сводятся к βασιλικὴ τέχνη [40*], II 1, 17.

Он убежден, что даже в эпоху тираннии или охлократии мудрый, отстраняясь от всякой прямой политической деятельности, служит государству, проповедуя такое знание и обличая неведение общества [1]. Сократ оспаривал софистическое [41*] противоположение закона естественной справедливости и в этом смысле утверждал органическое единство законного и справедливого [2]. Естественная справедливость требует повиновения законам, без которых немыслимо прочное государство, и самая эта справедливость сводится к неписаным вселенским законам, на которых конечным образом основывается весь нравственный порядок. Эти вселенские божественные законы нормируют отношения всех вещей и обладают высшею объективною разумностью; Сократ чтит их в лице писаных человеческих законов, которым он повинуется как «братьям» законов божественных [3].

То же следует сказать и о законах народного богопочитания: богопочитание *вообще* есть первый из неписаных законов всякого человеческого общества, точно так же как и семейный порядок, повиновение родителям [4]. Сами боги внушили этот закон, который вытекает из всего устройства вещей. В силу этого общего закона возникли положительные религии среди различных народов, и, если мы хотим чтить богов объективным и законным образом, доверяясь их водительству, нам следует поступать сообразно законам своего народа, освященным его преданием. Того, кто чтит богов, как ему вздумается, никто не назовет благочестивым [5], ибо истинное благочестие предполагает покорность положительному и общему. Религиозные воззрения Сократа, несомненно, отличались от народных: как мы убедимся ниже, главным догматом его религии была вера во всеблагой и всеобщий Промысл, в божественный разум. И если при этом он считал необходимым чтить богов государства, то ясно, что подобный культ имел для него относительное значение, во-первых, политическое, во-вторых, религиозное: поскольку всякая положительная религия являлась ему делом Промысла, он считал, что всякий должен по мере сил исполнять религиозные обязанности того народа, среди которого он находится по воле

---

[1] Ib. I 6, 15; ср.: *Plat.* Apol. 29c. и сл., 30d, 33c, Gorg. 513 и сл.

[2] *Xen.* Mem. IV 4 и ответ Сократа Калликлу в «Горгии».

[3] *Plat.* Crito 54bc, ср. выше слова Гераклита, с. 245, прим. 4: ...τρέφονται γὰρ πάντες ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου [42*].

[4] *Xen.* Mem. IV 4, 19—20.

[5] Ib. IV 6, 2.

провидения. В религиозном культе, условном по своему местному и временному характеру, мы все-таки сносимся с всеобщим божественным началом, определившим данную конкретную форму богопочитания — в данном народе. Таким образом, смиренное послушание Сократа законам человеческим основывается прежде всего на почитании божеского вселенского закона. Это признание существующего, эта покорность закону нисколько не свидетельствует против нравственного идеализма Сократа: она доказывает, что идеал его не был рассудочным, что он был положительным и живым.

Такой же идеальный позитивизм проявляется и в другой стороне Сократовой морали — в ее относительном утилитаризме. Что Сократ не был утилитаристом в современном смысле слова — явствует изо всей его деятельности.

Идея кафолического содержания нравственных понятий, превращение всей философии в этику и сведение всякой добродетели к всеобщему по природе «знанию» достаточно указывают, что Сократ не мог полагать всеобщей цели нравственной деятельности в совокупности внешних выгод, ею доставляемых. Утилитаризм был лишь моментом его философии, нравственным «релятивизмом», соответствующим его учению об относительности, эмпиричности действительных знаний человека.

Прежде всего понятие пользы относительно и само по себе неопределенно: оно всегда предполагает какую-нибудь *цель;* разумное целесообразное действие непременно полезно для известной цели. Весь вопрос в том, какая эта цель? Современный утилитаризм ставит высшею целью человеческое счастье — наибольшую сумму удовольствий и возможно меньшую сумму страданий. В известном смысле можно вместе с Ланге признать любимым положением современного нравственного материализма, «что человек тем счастливее, чем более он имеет потребностей при одинаково достаточных средствах к их удовлетворению» [1]. Но ничто не может быть противнее взгляду Сократа [2]. Этика Сократа имеет началом кафолическое знание, сознание вечных законов, польза же относительна и условна. Можно говорить о высшем благе, о конечной цели, но об абсолютной конечной пользе говорить нельзя.

---

[1] Ист. материализма II 390. Ср. слова Калликла (*Plat.* Gorg. 494c): ...τὰς ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦν χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν[43].

[2] Ср. там же ответ Сократа.

Каждое действие, даже безнравственное, полезно, если соблюдено верное соотношение между ним и преследуемой целью; польза определяется соотношением действия к цели. Но при этом есть цели частные и есть цели общие, есть ложные и истинные цели. Истинная цель существа определяется его природой; истинная цель разумного существа непременно всеобща сообразно природе разума, в котором, по мнению Сократа,—сущность души человека. Поэтому такая общая цель не может осуществиться ни в каком единичном человеческом действии, ограниченном, частном по своему содержанию. Отсюда ясно, что нет вещи безусловно хорошей, ни действия безусловно благого, но всякая вещь или поступок хороши лишь в известном ограниченном отношении, в котором они *полезны*. Когда Аристипп, «стремясь опровергнуть Сократа», спрашивал его, знает ли он *что-либо* хорошее или прекрасное (εἴ τι εἰδείη ἀγαθὸν или καλόν)[1], Сократ спрашивал, в свою очередь, к чему должно быть хорошо или в каком отношении прекрасно то, о чем говорит Аристипп? Все хорошее хорошо к чему-нибудь, хорошая вещь (τὶ ἀγαθόν), которая не хороша ни в каком отношении, есть невозможность.

Таким образом, относительное благо (ἀγαθόν τι) не есть безусловное, и поэтому польза не может быть конечною целью человека, как это необходимо признает утилитаризм. Сократ более всего настаивает на относительности пользы вещей соответственно лицам и обстоятельствам: «полезное», или «годное» (τὸ χρήσιμον). хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно там, где оно годится[2]. О благе или красоте в них самих нет речи, дело идет лишь об отдельных прекрасных предметах, которым человеческая суетность всегда склонна придавать самостоятельную, безусловную цену, видеть в них безусловное благо. Поэтому, когда Евтидем называет Сократу целый ряд подобных благ, Сократ доказывает ему их относительность, настаивая на том, что ни одно из них

---

[1] *Xen.* Mem. III 8, 1—2: Ἀριστίππου δὲ ἐπιχειροῦντος ἐλέγχειν τὸν Σωκράτη... αὐτὸν ἤρετο, εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν, ἵνα εἴ τι εἴποι τῶν τοιούτων, οἷον ἢ σιτίον ἢ ποτὸν ἢ χρήματα, ἢ ὑγιείαν, ἢ ῥώμην ἢ τόλμαν, δεικνύοι δὴ τοῦτο κακὸν ἐνίοτε ὄν[44].

[2] Ib. IV 6, 9: τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι, πρὸς ὃ ἂν χρήσιμον. В «Гиппархе», коротеньком диалоге, принадлежащем неизвестному последователю Сократа, последний доказывает относительность понятия *выгоды:* все выгодное полезно в некотором отношении, хотя и не безусловно.

не есть истинное благо само по себе, но каждое относительно, двусмысленно (ἀμφίλογον) и зависит от употребления, которое мы из него делаем. Все они суть блага лишь тогда, когда служат к добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоит в обладании этими условными благами, как, напр., силой, здоровьем, богатством: все эти вещи служат иногда в пользу, иногда во вред; чем же они более благо, чем зло (τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν)?[1]

Отсюда ясно, что Сократ ищет абсолютное, безотносительное благо человека, т. е. такое, которое составляет цель само по себе, без отношения к другой высшей цели; вместе с тем он стремится указать условность частных благ, дабы относительное не принималось за безусловное, но сознавалось по своему истинному достоинству как нечто условное, относительно полезное. Если же мы непосредственно принимаем полезное за благо, то определяем последнее слишком узко; и если мы в определении нашего блага ограничиваемся каким-либо частным предметом, состоянием или свойством — мы определяем его ложно.

В чем же заключается это благо? Сократа нельзя упрекнуть в плоском эвдемонизме: самое *счастье* кажется ему относительным; самая жизнь есть условное благо и, проводимая в безумии, обращается в величайшее зло[2]. Сущность человека в разуме: по словам Аристотеля, Сократ даже вовсе упраздняет неразумную, страстную часть души. Следовательно, и высшее благо человека есть благо его разумного духа. Неразумное не имеет чести у Сократа[3], ибо все — разумом и для разума. Тело разлагается и тлеет, когда его покидает душа, «в которой одной обитает разум»[4],— эта божественная часть человеческого существа[5]. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о своей душе, о ее внутренней красоте и совершенстве: не о том, что принадлежит нам, не о теле, о богатстве и славе или о долгой жизни, но о себе самих, о лучшем, о существенном в нас[6]. Абсолютное имеет цель в себе самом, и если мы признаем нечто абсолютное

---

[1] *Xen.* Mem. IV 2, 31 и сл.

[2] Ib. I 6, 10; IV 8 и *Plat.* Gorg. 511—512 и Apol. passim.

[3] *Xen.* Mem. I 2, 55: τὸ ἄφρον ἄτιμον.

[4] Ib. 53: ἐν ᾗ μόνῃ γίγνεται φρόνησις.

[5] Ib. IV 3, 14: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει... [45c]

[6] Ib. I 2, 4; *Plat.* Apol. 29d.

и божественное в разумном сознании человека, то очевидно должны полагать высшую цель человека в свободной самодеятельности разума, в господстве истинного познания. Такое познание не отличается от добродетели и от мудрости, которая и есть высшее благо [1].

Счастье, внешнее благополучие случайно и независимо от нас; оно приходит и уходит, оно может вредить человеку, отклоняя его от истинной цели. Истинное же благо неотъемлемо от человека, заключаясь внутри его, вытекая из его собственного разумного действия. Поэтому случайное счастье (εὐτυχία), внешнее благополучие противоположно истинному *самодеятельному* счастью (εὐπραξία), благой деятельности, усиливающейся познанием и упражнением [2].

«Мудрость есть высшее благо», но люди отвращаются от нее невоздержанием и жаждой удовольствий, которые «препятствуют наилучшему и понуждают к худшему». Это злейшие тираны человека, ибо, рабствуя им, он отрекается от разумной свободы и служит неразумному и презренному. Смешение приятного с благом, с безусловною целью, рождает любостяжание и есть источник всех бедствий людских, всех раздоров и междоусобий, всех пороков вообще [3]. Истинное разумное благо кафолично, всеобще; само по себе оно есть цель всем и каждому и неотъемлемо от человека, будучи свободным и внутренним. Напротив того, внешние, ограниченные блага не могут быть общими, принадлежать всем. Поэтому, как только мы принимаем их за безусловные и начинаем желать их безусловно, мы сталкиваемся с ближними в безумной и слепой борьбе за их обладание [4]. Ибо одно и то же не может всех насытить, всем зараз принадлежать, всех удовольствовать.

---

[1] *Xen.* Mem. IV 5, 6: σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν. *Arist.* Eth. Eud. I 5, 1216: ὥστ' εἶναι τέλος τὸ γιγνώσκειν τὴν ἀρετὴν[46*] *Diog. L.* II: ἔλεγε δὲ καὶ ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακὸν ἀμαθίαν[47*]

[2] *Xen* Mem. III 9, 14: πᾶν μέν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι. τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσανεά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν[48*]. Ср.: *Fouillée* I 274.

[3] *Xen.* Mem. IV 5, 6 и II 6.

[4] Ib. II 6, 21: τά τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες ὑπὲρ τούτων μάχονται καὶ διχογνωμονοῦντες ἐναντιοῦνται πολεμικὸν δὲ καὶ ἔρις καὶ ὀργή, καὶ δυσμενὲς μὲν ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρως, μισητὸν δὲ ὁ φθόνος[49*].

Только из преследования блага истинно всеобщего и разумного является общее согласие, взаимная помощь и любовь; только в преследовании кафолической цели мы находим в себе и других согласную любовь к благу и понимаем, что мы созданы для взаимной помощи. Таким образом, для полноты человеческого счастья, для самого благополучия нашего добродетель и знание служат более, чем ненасытная погоня за ложной целью — наслаждением. Лишь ясное сознание относительной природы удовольствия ведет нас к истинному, закономерному и здоровому наслаждению.

Если в разуме человека есть нечто кафолическое и божественное, то и природа создана сверхчеловеческим, вселенским Разумом. А если она устроена разумно, по общим и благим целям, то каждая истинная, нормальная деятельность, сообразная этим целям, должна вести к удовлетворению, к гармонии человека с природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствие. Сократ не основывал добродетели на удовольствии, но и не противополагал их безусловно. Он веровал в конечное единство добродетели и счастья, ибо добродетель вытекает из того кафолического разума, который *внутри нас,* природа же образуется вселенским божественным разумом, который *во всем* (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις). Поэтому между природой и нравственной деятельностью нет и не может быть противоречия. Законы вселенной разумны; неписаные нравственные законы добра и правды — вселенски: столь же мало, как и первые, они могут быть делом субъективного мнения или условного соглашения. Сократ исходит из религиозного представления неписаного божественного *закона,* представления, общего всему древнему миру[1], углубляя и обосновывая его философски. Чтобы жить по-человечески, во взаимном согласии, чтобы обеспечить свою жизнь и благосостояние, исполнить задачу своего существования — достигнуть высшего и лучшего развития, человек должен жить в государстве[2], и в наилучшем государстве, ибо благо отдельных лиц зависит от блага целого[3]. Главным устоем государства яв-

---

[1] Ср. «Антигону» Софокла об этих ἄγραφα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα[50*]; также речь Перикла (λόγος ἐπιτάφιος) у Фукидида: афиняне придерживаются всего более тех законов ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν[51*] Ср. вообще: *Leop. Schmidt.* Die Ethik d. alten Griechen. 1882.

[2] ⟨*Xen.*⟩ Mem. II 1, 12 и сл.

[3] Ib. III 7, 9.

ляются закон и справедливость; чтобы быть прочным и справедливым, закон должен быть истинным и разумным, основанным на знании блага и на разумном убеждении: иначе это не закон, а насилие[1]. Естественный вселенский закон лежит в основании каждого государства и его ограниченных законов. Эти последние могут отклоняться от своего назначения, более отражать личный произвол правителей, чем общий порядок; и хотя каждый должен стремиться к исправлению таких законов, долг по отношению к ним безусловен для всякого гражданина, поскольку уважение закона вообще есть необходимое условие государственной жизни. В человеческих законах всегда есть нечто условное, и нарушение их не всегда влечет за собой наказание, тогда как нарушение божественных законов вызывает его неминуемо. Их преступление само заключает в себе кару: ибо только следуя этим мироправящим всеобщим законам, которыми разумно определяется порядок, норма и цель каждой вещи,—мы достигаем блага[2]. Нарушая закон добра, мы невольно впадаем во зло, и природа, всеобщий порядок вещей, мстит за себя всему, что не сообразуется с ним.

Таким образом, добродетель не основывается на счастье, а счастье основывается на истинном знании правды, законного в отношении к богам и к людям[3]; и знание добра не основывается на действующих человеческих законах, но самые эти законы должны основываться на знании добра, сообразовываться с его объективными определениями, с вселенским законом[4].

Правда, что Сократ постоянно указывал на пользу добродетелей для частных лиц и для всего государства, доказывая всячески, что истинное счастье является их результатом. Но это не была проповедь расчета, добродетели, основанной на выгоде. Доказательство, раскрытие гармонии между добродетелью и счастьем существенно для вся-

---

[1] Ib. I 2, 40—47, слова Алкивиада: ὅσα τίς μὴ πείσας ἀναγκάζει τινὰ ποιεῖν εἴτε γράφων, εἴτε μή, βία μᾶλλον ἢ νόμος ἂν εἴη. Ср. III 9, 12 и IV 6, 12.

[2] Ib. IV 4.

[3] Ib. IV 6.

[4] *Plat.* Hipp. m. 284d: ὅταν ἄρα ἀγαθοῦ ἁμάρτωσιν οἱ ἐπιχειροῦντες τοὺς νόμους τιθέναι νομίμου τε καὶ νόμου ἡμαρτήκασι[52*]. Ср.: *Ps.-Plat.* Minos 315a, определение закона как τοῦ ὄντος εὕρεσις[53*], и 317b; см.: *Fouillée* II 9—27. «Минос» верно определяет понятие закона с точки зрения Сократа, раз что власть должна основываться на знании блага—о чем столь много говорят Ксенофонт и Платон. Об условности человеческих законов см. также: *Xen.* Mem. I 2, 40—47.

кой морали вообще, для античной в особенности. Если добродетель имеет в себе безусловное благо, то и все относительные блага должны вытекать из нее или по крайней мере соответствовать ей — в этом ли мире или в загробном. Поэтому доказательство полезности отдельных благих деятельностей, указание их благих последствий есть вместе с тем и доказательство безусловности, полноты верховного начала Сократовой этики, раскрытие его разумности. Ксенофонт с особенной любовью останавливается на таких утилитарных соображениях, побуждаемый отчасти практическим складом своего ума, отчасти же своею апологетическою целью. Сократа обвиняли в отвлеченном доктринерстве и рационализме, в стремлении ниспровергнуть все положительные верования и нравственные начала. Поэтому Ксенофонту было особенно важно выяснить позитивный, конкретный характер его учения; он указывает, что Сократ постоянно имел в виду практические, положительные результаты истинного знания, его пользу, проверяя и показывая на ней его истинность и правоту. По тем же причинам Ксенофонт указывал и на другое проявление позитивизма Сократа — на его отношение к законам государственным, в образе которых он чтил верховный вселенский закон.

Итак, Сократ свободен от противоречий, в которых многие его обвиняют. Как польза, так и законность действия суть лишь внешние признаки его разумности, эмпирические доказательства в пользу принципа Сократа. Без таких доказательств этот принцип *знания* являлся бы слишком отвлеченным, и, чтобы уяснить всю его конкретность, надо было показать его приложимость и практичность, надо было раскрыть согласие разумной добродетели с положительными нормами общественной нравственности (законами) и с общею целью человеческих стремлений — истинным счастьем. Истинная добродетель исходит из сознания общих и объективных принципов — знания истинных законов; и вместе с тем она неминуемо ведет к благу в силу самой общности и правды этих законов. Отдельные добрые действия также полезны в силу общего принципа: но как нет отдельных добродетелей, независимых от этого принципа, так и все полезные результаты нашей деятельности, все относительные блага не имеют сами по себе безусловного значения. Абсолютное не нуждается ни в чем: Сократ считает «божественным — полное отсутствие потребностей и наиболее близким к божественному — возможно меньшее количество их; божественное

есть совершенное; наиболее близкое к божественному — ближе всего к совершенству»[1].

Учение Сократа о непосредственном единстве добродетели и блага заключает в зародыше всю последующую этику греков; школы, ведущие свое начало от Сократа, развивали отдельные моменты этой идеи. Так, циники поставили принципом отвлеченную добродетель, основанную на формальном самосознании духовной независимости, свободы человеческой души. Содержание такой добродетели есть простая независимость от всего внешнего, отсутствие не только потребностей, но и наслаждений. Циническая школа исходит из отвлеченного понимания сократического идеала, взятого с его отрицательной стороны; она отрицает самую относительную цену всяких *внешних благ* и обращается против всякого социального порядка, против всякой зависимости от каких бы то ни было *законов*, общественных и религиозных. Напротив того, киренейцы[55*], поставив наслаждение верховной целью человека, усвоили себе учение Сократа о необходимости разумной деятельности для ее достижения, для правильной расценки средств, к ней ведущих.

Сократ соединял оба эти момента в одной глубокой интуиции. Он понял идеальный и кафолический характер *блага* как разумной *цели* человека. Но он еще не отделял этого блага от мира и не противополагал его миру как особую сущность, как божество, стоящее выше всякого бытия и познания (учение Платона). Он сознавал, что благо метафизично, но не отлучал его от природы; он отожествлял его с «существенным знанием», но знание это должно быть конкретным ведением и обнимать полноту разумной самодеятельности человека; такое знание не есть ограниченная наука, но и не есть отвлеченность. Бог Сократа есть вселенский разум, управляющий природою,— ее демиург: отсюда — наивная вера в гармонию добродетели и счастья, в неизбежную зависимость счастья от деятельности, определяющейся рациональным познанием. Понятие о загробном божественном мире, о духовном царстве Блага было, по-видимому, развито философски лишь Платоном. Сам Сократ ограничивался непосредственным

---

[1] I 6, 10: ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν (софист, к которому обращается Сократ), τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ'ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου· καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ'ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου[54*].

признанием единства добродетели и блага — в них самих, здесь ли или в загробном мире, все равно. Понятие блага в отвлеченной противоположности эмпирической действительности впервые утверждает другой ученик Сократа, Евклид, родоначальник мегарской школы.

Таким образом, все три момента Сократовой этики — знание как независимое *начало* добродетели, знание как *средство* и знание как абсолютный *конец*, или благо,— составляют содержание особых школ, развивающихся во взаимной противоположности.

Сам Сократ признает непосредственное тождество *знания, добродетели* и *блага*. Знание истины заключает в себе для него 1) *понятие* (λόγος) добродетели, 2) благо — ее конечную *цель* (οὗ ἕνεκα) и, наконец, 3) самую добродетель — ту деятельность, которая осуществляет эту цель в единичных актах, посредствует, производит благо в мире. Впоследствии Аристотель впервые подверг анализу и различил эти три начала — формального, существенного понятия (сущности), цели и производящей причины. У Сократа они совершенно отожествляются: понятие есть вместе и цель, и производящая причина.

Такое воззрение не только имеет нравственное и психологическое значение, но и устанавливает совершенно новое понятие о причинности,— чем определяется всякая коренная реформа в метафизике. Истинная причина есть разум. Физики исследовали внешние явления причинности и сводили ее к движению; другие восходили к невещественной причине движения, к уму, но видели в нем лишь механический двигатель — локомобиль вселенной. Сократ же познал разум в себе самом. Оставив всякие исследования внешней механической причинности (μηχαναί) как совершенно бесплодные, он рассмотрел внутреннюю сторону причинности в себе самом: ибо причинность разумная есть единственная постижимая разумом, и всякая иная причинность постигается нами, лишь поскольку она явно или тайно сводится к первой. Правда, Сократ не различал трех моментов метафизической причинности, указанных впоследствии Аристотелем, и притом ограничивался одной субъективной, нравственной областью. Но анализ причинности не мог ограничиться одной этой сферой, и Сократ в узких рамках своей этики подготовил универсальную реформу метафизики, подобно тому как впоследствии то же сделал и Кант. Уже сам Сократ, отожествивши в области этики причину и цель с понятием, или *логосом*, открыл вместе с тем всеобщность и безуслов-

ность — кафоличность этого логоса. Разумное понятие в своей объективной правде являлось ему сверхличным в силу своей всеобщности; оно перестало быть чем-то субъективным, оно осуществляется во всей природе как объективный разум — вселенский и божественный.

5. Богословие Сократа

Богословие Сократа составляет существенную часть его учения, что обыкновенно упускается из виду большинством немецких историков. Без этого отдела трудно понять, в чем, собственно, состояла философия Сократа, имела ли она какое-нибудь положительное содержание. Ибо его теоретическая и практическая диалектика, его требование рационального познания и рационального поведения суть лишь формальные принципы, сами по себе довольно отвлеченные и бессодержательные. Нередко все значение Сократа сводилось к установлению таких принципов, так что самый идеал Сократа, которым он вдохновлялся и которому он служил, остается совершенно не выясненным.

Уже Ксенофонт высказывается против такого непонимания: «Сократ не торопился сообщить своим последователям формальную способность слова, действия или какого-либо искусства, но прежде всего этого считал нужным вселить в них мудрость. Ибо он думал, что те, кто обладают этими способностями, не имея мудрости,— наиболее несправедливы и наиболее способны творить зло. Поэтому прежде всего он стремился соделать своих последователей мудрыми относительно богов»[1]. «Согласно некоторым устным и письменным свидетельствам о Сократе, существует о нем мнение, что он прекрасно умел возбуждать людей к добродетели, но не был способен вести их к ней (сообщать им ее принципы положительным образом). Пусть же рассмотрят не одни те беседы, в которых он бичевал мнимое знание, обличая его посредством вопросов, но также и те, в которых он говорил сам, проводя целые дни с соучастниками своих исследований»[2]. И первым примером таких поучений Ксенофонт приводит беседу Сократа о божестве с атеистом Аристодемом. Правда, он дает всего два образчика богословских рассуждений Сократа; но при этом он ссылается на лиц, записавших

[1] *Xen.* Mem. IV 3, 1.
[2] Ib. I 4, 1.

некоторые другие[1]. Сам Ксенофонт, защищая Сократа, хотел лишь в общих чертах отметить положительный религиозный характер его морали, оставляя в стороне философский интерес.

Богословие вытекает из всей философии Сократа. Как сам он указывал в своей апологии, человек, сознающий ничтожество своего знания, тем самым признает бесконечность и безусловность знания совершенного, божественного. Человек, признавший, что он ничего не знает, ведает истинное знание и мудрее всех перед Богом; другие же думают, что знают что-нибудь, и потому не знают Его, единый всеведущий Разум. Вся мудрость Сократа есть не что иное, как признание мудрости божественной[2].

Как мы видели выше[3], Сократ признал нравственный, метафизический характер разума, его совершенное отличие от тела, от всего, что внешним образом принадлежит человеку. Знание как знание всеобще и безусловно; следовательно, и в нашем разуме есть нечто кафолическое. Если же содержание всякого человеческого знания ограниченно, условно и противоречит идеальному понятию разумного знания как такового, то, значит, знание имеет в себе нечто сверхличное и сверхчеловеческое. Если есть какое-либо условное знание, если есть знание вообще, то путем анализа мы приходим к идеалу истинного знания, вселенского по форме и содержанию. Только в таком понятии мы сознаем ограниченность и условность наших эмпирических знаний и постольку достигаем знания истинного в смысле относительном. Итак, есть в нас нечто кафолическое и разумное, в чем мы познаем все, что мы познаем истинно и объективно. Эта сверхличная разумность и есть божественный вселенский Разум.

Таким образом, доказательства бытия Божия, собственно, нет. Сократ просто сознает и находит сверхличный, кафолический разум в своем собственном сознании и отличает его от себя как всеобщее от частного. Ведение, разумность, разум не могут исчерпываться единичным умом. «Думаешь ли ты, что в тебе есть нечто разумное, а вне тебя ничего разумного нет? Ты знаешь, однако, что твое тело заключает в себе небольшую частицу земли и воды, которые сами по себе столь велики и обширны; ты

---

[1] Ib. IV 3, 2: ἄλλοι μὲν (Платон, вероятно) οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο [56*].

[2] *Plat.* Apol. 23a.

[3] С. 442.

знаешь также, что оно устроилось из малых частиц остальных великих стихий. Как же ты думаешь, что ты по счастливой случайности один вместил в себе весь разум, которого нет более нигде, и что все сущее в своей беспредельной величине и бесчисленном множестве благоустроено слепою, неразумною силою?»[1] Таким образом, разум универсален и постольку отличен от частных своих проявлений.

Тот же аргумент и точно в таких же выражениях Платон влагает в уста Сократа в своем «Филебе». Наше тело состоит из частиц космических стихий, нечистых и смешанных между собою; оно черпает эти частицы из окружающего мира и питается из его общих стихий. Точно так же и разум (имея в себе нечто универсальное) не представляется индивидуальным, единичным. Как тело существует по приобщению ко вселенскому телу, так и разум человека существует лишь по приобщению к мировому уму, получает свою разумность от разумности вселенской (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις Ксенофонта). Единичная человеческая душа приобщается всеобщему божественному разуму; и как частицы стихий, входящие в состав нашего тела, нечисты, смешанны, растворены, незначительны по силе и объему, так и человеческий разум, поскольку он индивидуален,—слаб и ничтожен в своем соединении с телом (на что особенно напирает Платон)[2]. Такое доказательство бытия Божия стало весьма популярным и часто встречается впоследствии[3]: оно исходит из положения,

---

[1] *Xen.* Mem. I 4, 8: σὺ δὲ σαυτὸν δοκεῖς τι φρόνιμον ἔχειν... ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτα εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι; νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σὲ εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινά, ὡς οἴει, εὐτάκτως ἔχειν.

[2] *Plat.* Phileb. 29, 30. Здесь Платон не упоминает о своем учении об «идеях», излагая подлинное учение Сократа о вселенском разуме, который одушевляет вселенную, подобно тому как единичный разум одушевляет тело человека (Phileb. 30a); ср. *Xen.* Mem. I 4, 17: ...καὶ ὁ σός νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα, ὅπως βούλεται, μεταχειρίζεται. Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι[57*] Самое понятие о «приобщении» человеческого духа — божественному засвидетельствовано Ксенофонтом (IV 3, 14): ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει·[58*]

[3] Напр., *Cic.* De leg. II: «...neminem esse oportere tam stulte arrogantem ut in se mentem et rationem putet inesse, in coelo mundoque non putet»[59*].

что причина разума сама должна быть разумна. Локк в особенности блестящим образом развил это доказательство, особенно поучительное в устах отца эмпирической психологии[1]. Но прежде чем утверждать, что разум не может возникнуть без разума, следует убедиться в его внутренней всеобщности и безусловности. Если он чисто относителен, как учит эмпиризм, если все наше познание есть продукт наших чувств, то самый дух наш, рассматриваемый как простая совокупность связанных между собою впечатлений, может являться продуктом внешних причин; отсюда всего один шаг к материализму, который и был сделан последователями Локка. Сократ же убедился прежде всего в кафолическом, безусловном и всеобщем характере разумного познания: для него сам разум есть нечто божественное в нас, и потому его богословие не есть шаткое умозаключение от чего-то условного к безусловному, но простое раскрытие безусловного, его указание или испытывание. Когда Платон говорит, что божественный разум есть причина человеческого, следует понимать внутреннюю причинность: божественный разум есть то, что делает человека разумным посредством приобщения.

Вспомним, каким образом Сократ понимал причинность, мы найдем, что божественный разум есть в одно и то же время производящая причина, или источник, сущность, или «форма», и вместе конечная цель человеческого разума и знания — учение, впоследствии развитое Аристотелем.

Разум имеет существенно нравственный, практический характер. Разум мировой, всеобщий разум является в нравственном сознании человека как всеблагое божество. И подобно тому как идеал истинного знания привел Сократа к сознанию своей ограниченности и к признанию единого божественного разума, так и нравственный идеал кафолического блага приводил его к признанию всеблагого Бога и нравственного порядка. Самое присутствие идеальной общей цели в нравственном сознании человека, самое сознание всеобщих неписаных законов нравственного порядка свидетельствует о сверхличном и благом разуме.

Нашедши божественный разум в своей душе, в философском самопознании, Сократ всюду искал его, указывал следы его во всей природе. Ее всеобщее единообразие в бесконечном и живом различии, общность и простота

---

[1] Essay on hum. und. IV, ch. X.

в бесконечной сложности, стройный порядок мироздания, дивная целесообразность в устройстве организмов — все это указывало еще предшественникам Сократа на единство и разумность первой причины[1]. Но Сократ не ограничивался внешней и случайной телеологией. Мы уже видели, как он, увлеченный учением Анаксагора, думал сначала найти у него конечное объяснение всей природы из абсолютного *Разума блага*. Увидав, что Анаксагор признает самый разум за внешнюю причину, прибегая к нему лишь там, где механическое мирообъяснение оказывалось ему не под силу, Сократ разочаровался в нем; вместе с тем он признал, что абсолютное познание природы возможно не ограниченному разуму человека, а только одному абсолютному Разуму, тому самому, который своею мудростью и всеведением созидает эту природу. Ибо абсолютен лишь тот разум и то познание, которое есть вместе с тем и причина, или, что то же, абсолютный разум (ratio) есть вместе *знание* и *причина*. Это метафизическое положение постоянно предполагалось Сократом, хотя и нигде не формулировалось в точности. Но в учении Сократа о кафоличности разума и его причинности, несомненно, заключался принцип грядущей метафизики природы, глубокомысленной телеологии Аристотеля. Сам Сократ не пошел далее ее общего принципа, хотя и считал в известной мере полезным и возможным рассматривать разумное и целесообразное устройство вещей, познавая Бога в делах Его. В этом смысле телеологическое доказательство бытия Божия, предлагаемое Сократом, свободно от своего обычного несовершенства. Обыкновенно от разумности и внутренней целесообразности каких-либо частных явлений, из несовершенного знания естественного порядка умозаключают к бытию универсального разума — что во всяком случае *нелогично*. Сократ же признал кафоличность разумного как такового: во всякой цели, хотя бы относительной, предполагается безусловное благо, во всяком целесообразном действии или явлении предполагается некоторое сознание блага. Поэтому во всяком проявлении разумности — в природе, в сознании, инстинктах животных, в их целесообразной организации — Сократ видел разум кафолический, божественный. Преобразованное таким образом телеологическое доказательство перестает быть доказательством в строгом смысле слова, отчего оно, несомненно, выигрывает. Это уже не умозаключение от услов-

[1] Ср.: *Plat.* Phileb. 28c. и *Xen.* Mem. 14.

ного к безусловному, но простое раскрытие безусловного в явлении, непосредственное усмотрение благого и мудрого Разума в природе. Здесь Сократ также *находит*, испытывает божественный разум в природе, как он испытывал и находил его в человеке.

В другом случае законность телеологического миросозерцания более чем сомнительна. Возможно ли придавать объективное значение тому, что мы принимаем за проявление разумности в природе? Имеет ли понятие цели другое значение, кроме чисто субъективного? Как мы думаем, Сократ в общих и элементарных чертах верно разрешил эти сомнения. Разум имеет в себе нечто объективно-всеобщее, кафолическое, и понятие высшего блага как всеобщей и безусловной цели в силу самой своей разумности также не может быть только субъективным. Затем наше познание целей в природе все-таки остается условным и ограниченным; но Сократ и не пытался дедуцировать природу a priori из понятия блага, хотя в Платоновом «Федоне» он и утверждает, что истинное познание природы должно было бы основываться на подобной дедукции (если бы она была возможной) [1].

В действительности Сократ ограничивается тем, что приводит примеры разумных явлений природы, в которых внутренняя целесообразность совершенно очевидна (τῶν ἀτεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἕνεκά ἐστιν) [2] и которые необъяснимы как продукт слепой случайности или механической причинности.

Прежде всего Сократ ссылается на психологические явления, на чувства и органы чувств. Эти органы образованы для внутреннего чувства и вместе приспособлены к восприятию внешних предметов, их цветов, звуков, запахов и вкусов. Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражает ум, рассматривающий их строение, есть их внутренняя и внешняя целесообразность, мудрость их устройства. Так, глаз во всей своей бесконечной сложности создан, с одной стороны, ввиду зрения — внутреннего, психического акта; с другой стороны, это оптический аппарат, устроенный сообразно природе физического света. Одна эта гармония, одно это соответствие между духовным и физическим, между невещественным сознанием и материей есть факт необъяснимый в силу слепой случайности или в силу дей-

---

[1] *Plat.* Phaedo 97c. и сл.
[2] *Xen.* Mem. I 4, 4.

ствия механических причин. Такое согласие непременно предполагает разумную причину, единый разум, который производит сознание и вместе с тем созидает внешнюю природу. Далее, Сократ указывает на инстинкт самосохранения, на всеобщую жажду жизни, на инстинкты[1] половые и родительские, которые, как и все органическое, также не могут быть простым результатом случайного совпадения механических действий. Размножение, питание, чувствительность, сознание, рассудок и познание — все это процессы, необъяснимые механически, в которых мы находим столь сложное и целесообразное соответствие и вместе всеобщее, закономерное единообразие. Наконец, Сократ ссылается на весь строй неба и земли, на порядок и красоту мироздания, управляемого неизменными и общими законами[2]. В частности, многие примеры Сократа, приводимые Ксенофонтом, кажутся нам наивными[3], и цели, приписываемые природе, иногда являются внешними. Но телеологический принцип Сократа верен и оказался глубоко плодотворным впоследствии. Телеология служит Сократу не для объяснения явлений, а для указания *разумного* в них; в этом отношении одна ссылка на психические и психофизические явления, как, например, на инстинкты, на деятельность органов чувств, вполне достаточна и доказательна.

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

Сократ веровал во всеведущего и всеблагого Бога, в благую мироправящую мысль (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις), безусловную и потому действующую. Этот Бог, или всеобщий Разум, «устрояет и объединяет в стройном порядке вселенную, в которой заключены все блага и всякая красота; Он обновляет ее в вечно юной красоте и силе и дает

---

[1] Ib. 7: τὸ δὲ ἐμφῦσαι μὲν ἔρωτα τῆς τεκνοποιίας, ἐμφῦσαι δὲ ταῖς γειναμέναις ἔρωτα τοῦ ἐκτρέφειν, τοῖς δὲ τραφεῖσι μέγιστον μὲν πόθον τοῦ ζῆν, μέγιστον δὲ φόβον τοῦ θανάτου[60*].

[2] Ib. I 4 и IV 3.

[3] Напр., I 4, 12: τὸ δὲ καὶ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἡδονὰς τοῖς μὲν ἄλλοις ζώοις δοῦναι περιγράψαντας τοῦ ἔτους χρόνον, ἡμῖν δὲ συνεχῶς μέχρι γήρως ταῦτα παρέχειν[61*].

каждой твари по нужде ее»[1]. Премудрый Демиург, зиждитель мира (σοφὸς δημιουργός). Он есть Бог благой, жизнелюбец (φιλόζωος) и человеколюбец[2], ибо Он все создал к благу, к той высшей, всеобщей цели, которую Он имеет в себе. Он не ограничивается одним общим и отвлеченным определением, но заботится обо всем действительном. И если народ полагает, что боги пекутся лишь об общем течении природы и дел человеческих или же ограничиваются частными вмешательствами, то Сократ верил, что они входят во все, промышляют обо всем и знают все дела, слова и сокровенные помыслы человека[3]. Боги суть для него как бы орудия всеведущего Промысла: божье око видит все зараз, божья мысль «мыслит, сущая во всем» — обо всем зараз промышляет. И если богов много — «божественное» едино во всем: один всеведущий Промысл, один Демиург, вселенский Разум, «от начала создавший человека»[4]. И «такова сила и величие Божественного, что оно все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время и обо всем зараз промышляет»[5]. Божество проявляется в делах своих, в домостроительстве мироздания, но само по себе оно невидимо и сверхчувственно, точно так же как и слуги его — вихри огненные и пламенеющие огни; подобно Солнцу, оно ослепляет очи того, кто дерзает взирать на него. Оно одушевляет вселенную и управляет ею быстрее мысли, как невидимая душа — телом человека[6]. Вездесущий и всеведущий Бог печется обо всем, все направляя к благу, не только провидит, но и промышляет, заботится о всякой твари в малом и в великом. Создавши все сообразно разуму, Он заботится, чтобы самая внешняя судьба каждого человека была не случайной, но сообразной разуму в высшей степени. Ибо один и тот же разум просвещает изнутри человека и управляет внешним миром, откуда вытекает соответствие между добродетелью и истинным счастьем человека.

---

[1] Ib. IV 3, 13: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι καὶ ἀεὶ μέν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων.

[2] Ib. I 4, 7, IV 3, 8.

[3] Ib. I 1, 19.

[4] Ib. I 4, 17 и 5: ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους.

[5] Ib. I 4, 18: γνώσῃ το θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον ἐστιν, ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι αὐτούς (τοὺς θεούς).

[6] Ib. IV 3, 13—14; ср.: *Plat.* R. P. II[62e].

Учение о Промысле вытекает из основного воззрения Сократа. Если человек поистине заключает в себе нечто божественное, безусловное, кафолическое, то и внешняя судьба его не может быть чем-либо случайным, независимым от этого божественного и разумного в нем. Мы уже видели, что человек, следуя разуму — объективному неписаному закону правды,— устрояет свою жизнь в согласии с вселенским божественным порядком. Благое действие такого согласия должно обнаружиться неминуемо в этой жизни или за гробом, точно так же как и гибельные последствия неправды, беззакония — этого противоречия частного с общим. И где бы ни лежала цель нашей жизни, здесь ли или за гробом,— если только личность человека имеет в себе нечто безусловное и вселенское — самые условные и внешним образом случайные обстоятельства, из которых состоит наша судьба, должны слагаться в разумное целое, что немыслимо без допущения *промысла* высшего божественного Разума. Это должен допускать всякий мыслитель, признающий безусловное достоинство человеческой личности, точно так же как и всякий верующий человек. Правда, одни мыслят подобный Промысл как специальное действие Бога на человеческую судьбу, а другие, усматривая нечто божественное в глубине человеческого разума, принимают провидение за общее действие того разумного начала, которое мы сознаем в себе в ограниченном проявлении. Сократ не высказывался определенно по этому поводу: он признавал Промысл божественного Разума как факт нравственного сознания, не определяя в точности отношения между этим Разумом и личностью человека. Есть основания думать, что он придерживался представления Анаксагора и считал вселенский Разум единым во всем, объясняя разумность человека приобщением к этому Разуму[1]. Но как смотрел Сократ на индивидуальность человеческого духа и разума — трудно определить. По вопросу о загробном бессмертии Сократ открыто признавал свое неведение; каковы бы ни были его предсмертные чаяния, добродетель, божественное состояние духа имело для него цену само по себе, независимо от загробной награды. Но всякий раз, как Сократ заводит речь о действии Промысла, оно представляется как определенное действие объективного Разума на человека, действие, которое часто посредствуется невидимыми разумными силами, демонами или богами.

---

[1] См.: *Xen.* Mem. IV 3, 14. См. выше.

В действии Промысла на человека есть еще важная особенность — оно познаваемо. Провидение (πρόνοια) обдумывает всякую тварь и незримо дает ей жизнь, питание и силы; но в существе разумном, в человеке, водительство Промысла может и должно познаваться. Человек может и должен действовать на разумных основаниях, сообразуя свои действия с божественным законом, который он находит в своем сознании. Знание человеческое не полно и ограничено временем; многое из того, что следует, что дóлжно делать,— ему неизвестно, хотя он и предчувствует, что одно действие должно быть разумнее других. В таком случае, если он искренно и чисто желает блага, правды, то эта правда открывается ему; разум совершенный, сверхвременнóй и полный, разум всеведущий дает специальные указания ограниченному разуму человеческому, когда он ищет истинной правды. Такие указания даются всем людям и на каждом шагу, но человек невнимательный, неверующий, развлекаемый плотскими заботами и наслаждениями, не видит и не слышит их[1]. Мудрый, напротив того, достигнув бесстрастия, любя истину бескорыстно, недоступен обманчивой прелести мнимой правды, мнимой истины; познавая свою границу в непрестанном самопознании, непрестанно упражняясь в деятельной мудрости, он становится необыкновенно чуток к восприятию духовных влияний, к познанию указаний Промысла. На таком познании, в сущности, опиралась вся религия Сократа и вся его нравственность.

Божественные указания даются человеку путем внешних предзнаменований, оракулов, освященных религиозным преданием, иногда путем личного откровения — во сне или наяву. Религия, реальное общение с божественным миром, имеет субъективную и объективную стороны — обе тесно связанные между собою. Личная религиозность предполагает положительную религию, закономерный культ; традиционная религия предполагает в свою очередь личную религиозность, веру в богов и «знание законного относительно их». Религия Сократа основывалась на глубокой вере в Провидение всеблагого Разума. Но тем не менее он чтил богов народных, ревностно воздавая им должное «по законам государства» и принося им «посильные» жертвы публично и у себя на дому[2]. Конеч-

---

[1] Ib. 1, 6—9. 4, 15.
[2] *Xen.* Mem. IV 3, 16 и I 2—3, I 3, 1. 3, 4.

но, он уже не верил в мифологические басни[1], но, подобно всем своим просвещенным современникам, прямо отвергал их за безнравственность или же допускал их аллегорическое толкование[2]. Признавая единство божественного Разума, он следовал той монотеистической тенденции греческой религии, которая стремилась примирить единство верховного Бога с множеством богов-демонов, т. е. сотворенных, подчиненных духов[3]. Но он признавал провиденциальным божественным установлением всякую положительную религию, равно как и те формы богопочитания, с которыми связан весь государственный и культурный строй народов[4]. Богопочитание есть безусловная обязанность, общепризнанный вселенский закон; формы культа — условны и относительны, раз что всякий обязан сообразоваться с законами своего государства. Но эти религиозные установления, сами по себе условные, имеют высшую безусловную санкцию, посредствуя объективным образом отношения человека к божеству. Отсюда смесь строгой религиозности, с которой Сократ неуклонно исполнял свои обязанности относительно богов, и той неуловимой иронии, которая столь часто слышится в его благочестивых речах.

Особое значение, как сказано, он придавал оракулам и предзнаменованиям, постоянно вопрошая богов и побуждая к тому же друзей. Он признавал, что боги чрез особых предустановленных посредников открывают человеку то, что ему полезно знать, но чего он не может узнать путем личных усилий своего ума[5]. Такие оракулы есть везде, у всех народов, и сомнение в них нечестиво; но грешно вопрошать их о том, что и без них познаваемо человеку, о чем ему и без них свидетельствует разум или совесть[6]. Всякому человеку на каждом шагу даются знамения и указания свыше — во внешних явлениях и

---

[1] Ср.: *Plat.* Eutyphr. R. P. II 378 и сл. (полемика против Гомера), Phaedr. 229.

[2] *Xen.* Mem. I 3, 7; также в «Пире» Ксенофонта миф о Ганимеде. Ср. «Кратил» Платона[63*]

[3] См. выше, с. 469; ср. *Plat.* Apol. 27d: демоны суть или боги, или полубоги — незаконнорожденная помесь богов и людей вроде лошаков, ублюдков от ослов и лошадей. Это явная ирония. Если в мире богов нет разврата и блуда, то и демоны суть боги, а не ублюдки: Сократ постоянно отождествляет τὸ θεῖον с τὸ δαιμόνιον[64*]

[4] *Plat.* Phaedr. 230.

[5] *Xen.* Mem. IV 3, 12: εἰ ἀδυνατοῦμεν τὰ συμφέροντα προνοεῖσθαι ὑπὲρ τῶν μελλόντων, ταύτῃ αὐτοὺς ἡμῖν συνεργεῖν и т. д.

[6] *Xen.* Mem. I 1, 9.

внутри его духа. Мудрый, внимательный к себе человек разумеет их и без посредства внешнего оракула и потому никогда *не оставлен советом богов*. К такому внутреннему внушению, или совету, сводится конечным образом всякое предзнаменование. Не птицы, не внутренности жертвы или другие явления предвещают нам что-либо, но боги, или божественный Промысл, *посредством* таких знамений открывают нам свою тайную волю (διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν)[1]. Всякий может читать ее в делах божиих, если только не будет ждать чувственного явления самих бесплотных сил, но чтить невидимого Творца в Его видимых делах, во всей вселенной[2]; ибо каждому из нас (πάσιν ἀνθρώποις) врождено представление о божественном, о богах — виновниках благ и зол нашей жизни[3], так что мы невольно относим к ним все, что случается с нами. Поэтому Сократ увещевал не делать ничего без совета богов и сам совещался с ними непрестанно, на каждом шагу, в малом и великом, в словах и делах, во всех своих отношениях.

Мы уже видели, что такое совещание с богами было облечено у Сократа в особую форму внутреннего откровения: с ним случалось «нечто демоническое»[4], ему слышался «божественный голос», о котором он говорил то шутя, то совершенно серьезно. Об этом «демоническом явлении» существует целая литература: неоплатоники видели в нем действие специального демона; отцы церкви — чёрта или ангела-хранителя, смотря по отношению к греческой философии. Современные писатели, французы в особенности, признают «демона» Сократа за простую аллегорию, метафору, под которой философ иронически прикрывал свой здравый смысл. Другие, исходя из популярной теории поголовного умопомешательства великих людей, видели в этом «демоне» простую галлюцинацию, патологическое раздвоение личности, тогда как спириты указывали на него как на медиумическое явление, а немецкие философы усматривали здесь обожествление субъективности. Все эти объяснения кажутся нам неудовлетворительными. Внутреннее восприятие божественного голоса

---

[1] Ib. I 1, 3. 4, 16 и сл. *Xen.* Apol. 13.

[2] *Xen.* Mem. IV 3, 13.

[3] Ib. I 4, 16: οἴει δ'ἂν τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι, ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν, εἰ μὴ δυνατοὶ ἦσαν, καὶ τοὺς ἀθρώπους ἐξαπατωμένους τὸν πάντα χρόνον οὐδέποτ'ἂν αἰσθέσθαι[65*].

[4] *Plat.* Eutyphr. 3b; см. выше, с. 422.

не было гордым самообожествлением: в своей отрицательной форме этот голос осуждал различные действия и намерения Сократа и только молчание его Сократ принимал за одобрение; но это не был и голос совести, ибо «божественный знак» Сократа противился часто поступкам нравственно безразличным и давал ему указания относительно его друзей. То не было также и гностическое откровение, сопряженное с каким-либо патологическим состоянием, и всего менее — фикция, метафора.

Сам Сократ, твердо убежденный в реальности своего божественного знака, нигде не говорит о каком-либо определенном демоне. Он признавал, конечно, что всякая душа причастна божественному[1], что в каждой душе есть, следовательно, нечто пророческое (μαντικόν τι)[2]. Платон уже идет далее: подобно египтянам, он склонен думать, что высшая часть души есть особое демоническое начало, особый демон, или дух, который сопутствует ей в жизни и ведет ее после смерти в предназначенное ей место. Как бы Сократ ни объяснял себе свое внутреннее знамение — он несомненно видел в нем провиденциальное откровение высшего Промысла, не пытаясь точнее проникнуть в его пути[3].

Тем не менее «гений» Сократа оказал свое влияние на последующую психологию, на позднейшее понятие о человеческом *духе* как особом существе, отличном от *души* человека и его призрачного *двойника*. Сам Сократ, по-видимому, ничего не высказывал относительно души и осуждал исследователей «демонической области». То же следует сказать и об отношении Сократа к учению о загробной жизни: он открыто исповедовал свое неведение относительно нее. Добродетель, знание блага имеет цену само по себе, и тот, кто обладает таким знанием, никогда не оставлен богами, в этой ли жизни или в загробном

---

[1] *Xen.* Mem. IV 3, 14 (см. выше, с. 455, прим. 5).

[2] *Plat.* Phaedr. 242c, важное место: εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός... μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή[66*]

[3] Тем не менее в своей апологии Сократ говорит (27c—e): εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω καὶ δαίμονας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ ἐστιν... τοὺς δὲ δαίμονας ἤτοι θεούς γε ἡγοῦμεθα ἢ θεῶν παῖδας...[67*] У Платона уже ὁ ἑκάστων δαίμων[68*] (Phaedo 107d и сл.): τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε[69*] (Tim. 90). Ср. также: *Xen.* Mem. IV 3, 44.

существовании, если оно действительно[1]. Признание такого существования столь естественно вытекает, впрочем, из учения Сократа, что молчание его можно объяснить лишь философскою сдержанностью. В предсмертных беседах с избранными учениками он мог, однако, высказать то, о чем он молчал с остальными. Душа, безусловно, отлична от тела и оживляет его, как вечное божество оживляет мир; нет причины, чтобы она разрушилась вместе с телом. Душа имеет в себе нечто божественное[2], и, чем более она отрешается от плотских страстей и желаний, чем более умирает она для плоти, тем ближе она к совершенной, божественной жизни[3]. И если жизнь мудрого есть непрестанное умирание[4], то не есть ли его смерть окончательный переход к истинной жизни?[5] Религиозный позитивизм Сократа приводит к подобному же заключению: всеобщая вера в загробное существование, традиционный культ усопших, в котором он, несомненно, участвовал, могли являться ему провиденциальными божественными установлениями. С другой стороны, конечная гармония между добродетелью и счастьем предполагает загробное блаженство.

Во всяком случае смерть есть мнимое зло: для доброго нет зла ни в жизни, ни в смерти, и страх перед ней основан на ложных представлениях мнимого знания. Это главное положение Сократа: мы должны поступать сообразно сознанию блага и правды, предоставляя божественному Промыслу распорядиться последствиями наших действий, ибо Провидение лучше нас знает, что благо и что зло. Поэтому, молясь богам, Сократ просил у них просто *блага,* считая недостойным просить у них чего-либо другого, каких-либо внешних, условных благ[6]. Если же мы вспомним, как материальны были представления древних о будущей жизни, мы поймем, почему Сократ молчал о своих упованиях, признавая загробный мир неизвестным и непо-

---

[1] *Plat.* Apol. 41cd.

[2] ⟨*Xen.*⟩ Mem. IV 3, 14.

[3] Ib. I 6, 10.

[4] *Plat.* Phaedo 64—65.

[5] Ib.; ср.: *Xen.* Cyrop. VIII 7, где приведены многие доказательства бессмертия души, вполне сообразные учению Сократа: всего важнее указание на отличие души от тела, на ее совершенную нематериальность. Нет причины разрушаться ей вместе с телом, вся жизнь которого зависит от ее присутствия. Жизнь души тем полнее, блаженнее, разумнее, чем чище она от тела. Самое нравственное сознание свидетельствует о бессмертии.

[6] *Xen.* Mem. I 3, 2; ср.: *Plat.* Alcib. sec. 143, 148.

знаваемым человеку. Сократ веровал в живое всеобщее благо, в вездесущее божество, которое он не хотел отрешить от действительного мира, и он основывал свою нравственность не на гадательном чаянии грядущих благ или зол, но на знании действительной, вселенской правды, которая сама есть высшее благо.

Мы присутствовали при зарождении греческой мысли и проследили ее первые шаги. Возникнув из хаоса теогоний, она смутно постигала Истину как беспредельное стихийное начало. Затем она различила в нем абсолютную *субстанцию* сущего, *процесса* его вечной жизни, его *всеединство*. Мы видели впоследствии, как силилась греческая мысль примирить между собою эти различные определения абсолютного, разрешить связанные с ними задачи вещества и движения, единства и множества вещей. То пыталась она постигнуть мир из единой живой стихии; то разбивала его материю на бесконечное множество бескачественных атомов; то, наконец, сознавала, что из атомов и материи нельзя объяснить ни *движения,* ни конкретной *формы* вещей — их внешних и внутренних качеств: тогда она обратила вещество в простую потенцию чувственного множества и признала над ним особые нематериальные образующие начала. Все эти понятия связывались с чувственными образами, все противополагались и противоречили друг другу, доколе Сократ не отвергнул все их и не провозгласил новый метод и принцип философии — рациональное логическое знание.

Вооруженный этим принципом, Платон пересмотрел все предшествующие учения и подверг их начала диалектическому анализу. Он исследовал их основные понятия тождества и различия, единства и множества, бытия и небытия, предела и беспредельного — и нашел, что ни одно из предшествующих определений не исчерпывает собою Истины. Она не покрывается никаким понятием или представлением, не есть никакая существующая вещь, будучи совершенно невещественной. Платон высказал мировую идею, повитую Сократом: истина есть сверхприродный идеал, вселенский и абсолютный. Предмет кафолического познания, пребывающая полнота бытия, бесконечно возвышается над чувственным миром вечного изменения, генезиса, в котором бытие смешано с небытием, добро и свет — с злом и мраком, правда — с ложью. Истина есть *сущая* истина; но это не отвлеченное бытие элейцев, исключительное в своем единстве, цепенеющее в мертвенном, неподвижном тождестве. Это идеальное живое *все-*

единство — живая вселенская система идей,— в котором абсолютное единство осуществляется в своем другом и посредством реально диалектического *процесса* рождает бесконечное конкретное множество. Это идеальное царство, полнота божественной истины в ее трояком проявлении правды, добра и красоты.

Чувственный материальный мир отличен от Истины. И вместе он подобен ей, ибо иначе его бы не было вовсе. Он двойствен по существу — и добр, и зол, прекрасен и безобразен. Это мир Гераклитова *генезиса,* в котором все рождается и умирает, в котором есть *любовное влечение* к горней красоте и неистовая *вражда* против нее (Эмпедокл). Он отражает в своем мраке небесные лучи и преломляет их, он силится воспроизвести в себе истинные, идеальные формы, и в преходящем потоке дробных явлений пребывают универсальные родовые типы. И как в чувственном мире есть влечение, эрос к идеалу, так и из божественного мира исходит непостижимое творческое действие, созидающее видимую вселенную по вечным первообразам идеала. В единстве мира, в его движении и генезисе, в его бессознательном стихийном творчестве, в его рождающих силах Платон усмотрел деятельность Мировой Души, великой Матери мистерий, двойственной по существу, доброй и злой [70*]. Ибо в основе мира лежит беспредельная потенция, *неопределенная двоица* пифагорейцев, пассивная, отрицательная, ничтожная и хаотическая, в которой рождается мир. И поскольку этот мир осуществляет в себе царство Истины, поскольку он приобщается ей, определяется ею — он имеет в себе правду и разум; поскольку же он утверждается в своей основе, в своем темном базисе — он исполнен злого хаотического начала, беспорядочных, разрушительных влечений.

В человеке мир сознает себя, и, чтобы познать мир, нужно познать человека. Истина познается и осуществляется *действующим разумом,* разум же сознается нами в себе самих. Сократ положил началом философии такое самосознание и впервые раскрыл сверхличную, кафолическую природу разумного начала в человеке. В этом начале человек логически познает всеобщую правду, в нем находит критерий своих знаний, норму и закон своих действий. Его он должен осуществлять в личной и общественной жизни, им должно просветиться все, чтобы царство Разума наступило на земле.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О *мистериях Самофракии* см. Лобека (Lib. III), Прелера (I 660—673), Мори (II 308—311) и Отфр. Мюллера (Orchomenos u. die Minyer 450—463 и Prolegomena 146 и пр.). Самое название богов этих мистерий — «Кабиры» (κάβειροι) — загадочно по своему происхождению. Одни видят в них *кабирим*, «великих, могучих» богов Финикии, другие стремятся подыскать этому слову греческую этимологию, исходя из предположения о пеласгическом происхождении богов Самофракии. Имена и число кабиров также в точности неизвестны. Весьма вероятно, что сами греки не знали или *не понимали* имен и существа кабиров и потому произвольно отождествляли их то с теми, то с другими своими богами, как они это делали обыкновенно со всеми богами иноземного, восточного происхождения. Так, напр., Геродот отыскал в Египте культ Кабиров и Гефеста. Все, что мы можем знать о Кабирах, сводится поэтому к мнениям отдельных греческих писателей, причем мы заранее должны ожидать существенных разногласий.

Согласно некоторым показаниям, большую роль в этом мистическом цикле играют, как кажется, Деметра, Гефест и Гермес, итифаллический [1*] демон пеласгов, занимающий в древнейших мистериях место Диониса. — По Геродоту (III 37), Акусилаю и Ферекиду (Lobeck 1207—1210), Гефест есть отец всех кабиров и супруг Великой Матери Кабиры (Деметры-Гекаты) — богини, очевидно колеблющейся между теллургическим [2*] и лунным типом.

Гефест занимает здесь, по-видимому, место верховного бога: это как бы одна из древних форм небесного божества (*Müller.* Orch. 458), жгучего Зевса-Солнца. Родина Гефеста, его царский удел, есть Лемнос, где он был супругом местной Геры-Кабейры (как некогда эолийский Гелиос-Иксион). В Сицилии Гефест имеет супругою Этну — мать *паликов* [1], в других местностях с ним сочетается Афро-

[1] Палики — ἀπὸ τοῦ πάλιν ἱκέσθαι [3*] — боги, то поглощаемые землею, то снова восстающие из нее, чтимые человеческими жертвами близ Этны; см.: *Gerhard.* Gr. Myth., § 164, 1.

дита, которую иные хотят видеть в лице богини Кабиры [1]. В Аттике, другом важном центре своего культа, Гефест преследует своею страстью афинскую Деву, которая спасается из его объятий; плодом этой страсти является, однако, исчадье Земли, хтонический змеевидный демон *Эрихтоний* [2], чтимый особым мистическим культом в храме Афины.

Другой бог, имеющий большое значение в цикле кабиров, есть, по-видимому, пеласгический Гермес, хтонический демон производительных оплодотворяющих сил природы, демон, имеющий тысячи имен, но всюду верный себе: его естественные символы суть фаллос и змея. Таковы Триптолем, Язион, Трофоний, Эрихтоний, беотийский Эрос, Имброс и другие. Боги ветров издревле являются богами сева и оплодотворения; хтонические боги в силу естественной ассоциации сближаются с богами производительных сил земли (Аидоней = Плутону).

Таким образом, мы имеем одного верховного бога — Кабира, одну Великую Матерь — Кабиру (иногда раздвояющуюся на мать и дочь [3]) и сына их — бога-посредника — фаллического демона. Но существуют и другие комбинации, в которых мы не находим следов Гефеста.

Так, мистические имена Кабиров, дошедшие до нас чрез посредство ученых александрийцев, суть Аксиэрос, Аксиокерсос и Аксиокерса, причем Аксиэрос отождествляется с Деметрой, а два остальных — с Аидом и Персефоной. Четвертым богом является их сын, итифаллический Гермес-Кадмилл [4]. Мы склонны предполагать в этой четверице несколько иное значение. Аксиокерса-Персефона есть, несомненно, богиня мистического типа; Керсос, сближаемый с Аидом, очевидно,— хтонический бог (может быть, карийский Гермес-Имброс, ἵμερος; ср.: *Preller* I 126, 2. *Gerhard* 5270, 2). Что же касается до Эроса, то хотя этот демон и соединяется с Матерью-Землею и оплодотворяет ее, не имеет самостоятельное значение наряду с нею. В беотийских Феспиях Эрос чтился более всех богов, изображаемый неотесанным камнем (*Paus.* IX 27);

---

[1] *Plin.* XXXVI 4, 7: «Scopas ferit Venerem et Pothon et *Phaetontem* (солнечный бог) qui Samothrace vetustissimis caerimoniis coluntur»[4*]. Ср.: *Paus.* I 43, 6.

[2] *Apollod.* 3, 14, 6: когда богиня вырвалась из объятий Гефеста, ὁ δὲ ἀπεσπέρμηνεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεᾶς, ἐκείνη δὲ μυσαχθεῖσα ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γόνον εἰς γῆν ἔρριψεν [5*].

[3] Напр., *Paus.* IX 25, 5.

[4] Schol. Paris. ad Apollon. I c. (Lobeck 1221).

Гесиод, сам беотиец, видит в Эросе первого и древнейшего из богов наряду с Землею [1]. Таким образом, эти три бога — Эрос, Гермес-Аид (Керсос) и Гермес-Кадмилл — суть три типа одного и того же фаллического демона, скотья бога пеласгов, а богиня Аксиокерса — неопределенная форма древней нимфы. Эрос — теогоническая *сила*, Эрос-малютка, *сын* Гермеса и Афродиты *(гермафродит)*, и Имброс (Кернос), супруг Афродиты (ἔρως, πόθος, ἵμερος. *Paus.* I 43, 6),— в сущности, одно и то же божество [2]. По всей вероятности, кроме этих кабиров были, однако, еще и другие демоны и нимфы того же названия и того же древнего типа — магических производительных сил природы. Некоторые подробности культа и саги Кабиров в Лемносе указывают на общую всем мистериям идею периодического умирания и обновления жизненных сил в годовом процессе (*Preller* II 326). Отсюда же объясняется и то обстоятельство, что Кабиры постоянно именуются *Диоскурами*. Все указывает нам в этом культе Кабиров на глубокую пеласгическую древность; представления его так смутны и неопределенны, что они легко и весьма рано могли слиться с сродными им мистическими идеями. Первоначальный культ Кабиров нельзя уподоблять никакому определенному культу позднейшего времени; ибо он и до позднейшего времени отражал собою, по-видимому, ту первоначальную хаотическую неопределенность религиозного сознания, о которой свидетельствует Геродот.

---

[1] Мы находим в Беотии многочисленные следы культа Кабиров. Таков, например, древний храм Деметры *Кабиры* и ее дочери, который Павсаний видел близ Фив: храм этот был открыт лишь посвященным в таинства Кабиров. О древности этого культа свидетельствует вся местная сага. Фивы основаны Кадмом, героем, тождественным с Гермесом-Кадмиллом Самофракии (*O. Müller* 1c). Супруга этого героя, Гармония, сочеталась с ним в Самофракии; в мистериях этого острова Гармония есть богиня, исчезающая и искомая, подобно Персефоне. Наконец, самые Фивы подарены Персефоне Зевсом в день ее обручения.

[2] Эрос как бог ветров — Orph. fr. 22 (Schol. Apoll. Rhod. III 26): "Ερωτα Κρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσε [6*]. Как скотий бог — *Sophocl.* Antig. 783: ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις [7*], ср.: *Gerhard.* Über d. Gott Eros, пр. 17; как бог сева и оплодотворения вообще: σπέρμα φέρων κατὰ γῆς [8*] (Theognis) — окрыленный фаллос, см. там же.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

[1*] Т. е. индукцию.— *15*.

[2*] См.: *Милль Дж. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1900. С. 260.— *17*.

[3*] «Трактат об ощущениях» Кондильяка (см.: *Кондильяк Э. Б. де.* Сочинения. М., 1982. Т. 2. С. 189—399) построен на мысленном эксперименте: в нем рассматривается статуя, устроенная подобно человеку и последовательно наделяемая обонянием, вкусом, слухом, зрением, осязанием.— *23*.

[4*] убежище невежества (лат.).— *25*.

[5*] *Александр Бэн* (Bain, 1818—1903) — шотландский философ и психолог, позитивист, приверженец атомизма и ассоцианизма. Его *шотландские предшественники* — философы XVIII—XIX вв. Т. Рид, Д. Стюарт, Т. Браун, В. Гамильтон.— *25*.

[6*] самозарождения (лат.).— *25*.

[7*] что система наших ощущений... возникла совершенно самостоятельно и нет здесь ничего более основательного... природа приступила к делу вместо нас, потому что сами мы не могли бы начать (фр., цитата из указанного сочинения Кондильяка; точное место найти не удалось).— *25*.

[8*] См.: *Милль Дж. С.* Указ. соч. С. 284.— *31*.

[9*] Т. е. св. отцов, род. п. мн. ч. в церковно-славянском языке.— *35*.

[10*] становление без бытия (нем.).— *37*.

[11*] См.: *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1898. С. 331.— *37*.

[12*] Сократ ведь первым занялся вопросами этики... и отыскивал здесь кафолическое (греч.). Более полную цитату см. ниже, прим. 1 на с. 415.— *43*.

[13*] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М., 1959. Т. IV. С. 2. (Введение к «Феноменологии духа»).— *47*.

[14*] Уцелело, однако, немного: воины халифа Омара, взявшие в 642 г. Александрию, согласно преданию, в течение полугода топили 4000 александрийских бань древними рукописями (см.: *Lempriere J.* A Classical Dictionary containing a copious account etc. London. s. a. Статья «Alexandria»).— *47*.

ГЛАВА I

Афинский поэт (VI—V вв.), был близок к Писистрату и его окружению. Существует гипотеза, что *Ономакрит* и был автором *приписываемой Орфею* «Теогонии», дошедшей в отрывках (ср. ниже, с. 75). Впоследствии бежал в Персию, состоял при дворе Ксеркса.— *55*.

[2*] Земля первым делом родила равное себе звездное небо, чтобы оно со всех сторон ее закрывало (греч., *Гесиод.* Теогония 126—127).— *57*.

[3*] Вариант имени Аид (см. также с. 66). На с. 65 он называется также Гадесом.— *57*.

[4*] Сказал, что они, все силы напрягши, чтобы учинить беззаконие, совершат значительное дело, но впоследствии их за него постигнет расплата (греч.).— *57*.

[5*] время (греч.).— *58*.

[6*] совершать (греч.).— *58*.

[7*] Вообще модий — греческая мера объема сыпучих тел (ок. 8,76 л), но вследствие сходства формы так назывался и расширяющийся кверху головной убор, в котором изображались некоторые средиземноморские божества (ср. трактовку Тертуллиана в кн.: *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М., 1994. С. 70).— *58.*

[8*] Ср. цитату из Гесиода в прим. 2 на с. 57.— *59.*

[9*] Как мне представляется, первые обитавшие в Греции люди почитали исключительно тех же самых богов, которых ныне в большинстве своем почитают варвары, а именно солнце, луну, землю, звезды и небо (греч.).— *60.*

[10*] Дьяус питар — Небо-Отец, Притхиви мата — Земля-Мать; см.: Мифологический словарь. М., 1991. Статьи «Дьяус», «Притхиви».— *60.*

[11*] Освободил от тяжких оков дядьев-Уранидов, которых по неразумию сковал отец (греч.).— *61.*

[12*] У нас закон не допускает человеческие жертвоприношения, и это считается нечестьем, а карфагеняне приносят в жертву людей, ибо это слывет у них законным и благочестивым; некоторые из них приносят даже своих сыновей в жертву Кроносу,— быть может, ты и сам об этом слыхал. И мало того, что варвары живут по иным законам, чем мы, но ты, видно, слышал, какие жертвы приносят жители Ликеи, а также потомки Афаманта, хотя они эллины (греч., пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).— *62.*

[13*] И поразил молнией всех его детей, за исключением младшего... и стал поражать молнией всю Аркадию, пока земля не протянула руки и, ухватив Зевса за десницу, не уняла его гнев (греч.).— *62.*

[14*] земледержец конный (греч.).— *62.*

[15*] Его второе «я» (нем.).— *64.*

[16*] имеющая равный ему ум и разумное рассуждение (греч.).— *64.*

[17*] «Тритогения» — один из эпитетов Афины, традиционно толкуется как «родившаяся возле Тритона» — озера или реки в Африке; имелись и иные объяснения.— *64.*

[18*] богиня мудрости (греч.).— *64.*

[19*] богиня закрылась облаком, а Зевс, ударив по облаку, ее обнаружил (греч.).— *64.*

[20*] Вы, молодые [боги], недавно одержали верх и думаете беспечально обитать в своей твердыне. Но разве мне неизвестно, что отсюда уже были свергнуты два тирана? И вот уж третьего я здесь вижу, властвующего постыднейшим образом, но и скорее всего преходящего (греч.).— *65.*

[21*] видеть *и* альфа отрицат[ельная] (греч., лат.).— *66.*

[22*] обитель Аида (греч.).— *66.*

[23*] Аид Аидоней, царь внизу живущих (греч.).— *66.*

[24*] Зевс земной... Зевс подземный... другой Зевс (греч.).— *66.*

[25*] нисходящего (греч.).— *67.*

[26*] заходить, заход солнца (греч.).— *68.*

[27*] который является посвященным вестником в Аид (греч.).— *69.*

[28*] величайший гонец тех, кто живет наверху, и тех, кто внизу (греч.).— *69.*

[29*] из известных нам людей Аида почитают только элейцы (греч.).— *70.*

[30*] так называемую древнюю титаническую природу (греч.).— *70.*

[31*] слово δαίμων, т. е. «демон», значило по-гречески в классическую и эллинистическую эпоху то же, что и бог. Только в начале христианской эры стали появляться иерархические системы, в которых демоны стояли ниже богов (см., например: *Ямвлих.* О египетских мистериях). Употребляя в отношении богов слово «демон», автор лишний раз подчеркивает, что говорит именно о классическом периоде.— *71.*

[32*] такова обычная орфическая теология (греч.).— *76.*

[33*] Что мог означать символ Орфея до Ономакрита? Ведь то, что у Ономакрита имелся определенный арсенал догматов и ритуалов, освященных именем Орфея, соответствует самому характеру его работы: даже наиболее хитроумная система должна иметь прочное основание, в противном случае она никогда бы не смогла войти в практику и веру (нем.).— *77.*

[34*] Гесиод не назвал то, что возникло самым первым, но словами «Что ж, самым первейшим» указывает, что возникшее позднее произошло от чего-то другого. Орфей же поименно указал все, возникшее до Неба, вплоть до наипервейшей причины... Орфей называет первейшую из всех причину временем, видимо считая его соименным Кроносу (греч.). Слова в кавычках — из «Теогонии» (116).— *78.*

[35*] древнее сказание (греч.).— *78.*

[36*] Один Зевс, один Аид, один Гелиос, один Дионис (греч.).— *79.*

[37*] Орфей не только помещает всех богов в едином Юпитере, но часто в связи с каким угодно богом перечисляет все божественные силы (лат.).— *79.*

[38*] из сочетания ума и необходимости (греч.).— *79.*

[39*] эллинский элемент состоит в кровном родстве и едином языке, в общности храмов и жертвоприношений, в сходстве нравов (греч.).— *83.*

[40*] Т. е. камеи.— *89.*

[41*] Т. е. «помогающий в схватке» — один из распространенных эпитетов Аполлона, а также название летне-осеннего месяца (им начинался год) в Афинах и многих других греческих государствах.— *90.*

[42*] удерживать (греч.).— *90.*

[43*] отвратитель зла, защитник, целитель, врачеватель болезней (греч.).— *90.*

[44*] Как представляется, прежде Гермес подземный являлся богом, довольно-таки отличавшимся от Гермеса небесного, и на ряде памятников он совершенно от него отделен (фр.).— *90.*

[45*] ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях (греч.).— *92.*

[46*] он испытал душевное волнение, увидав этого Юпитера перед собой как живого (лат.).— *92.*

[47*] как представляется, [его] красота способна что-то добавить даже тому, кто уже тверд в вере (лат.).— *92.*

[48*] Ср. ниже, прим. 1 на с. 120.— *95.*

[49*] о дитя, не породил ли тебя отец Зевс злосчастнейшим и доблестнейшим (греч.).— *96.*

[50*] Чтобы слава рожденного в Фивах Геракла еще шире, чем прежде, разошлась по питающей многих и многих Земле. Так почитал он своего славнейшего сына (греч.).— *96.*

[51*] претерпев такие труды и их преодолев, достиг бессмертного состояния (греч.).— *96.*

[52*] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 128—135.— *96.*

[53*] Полубоги, вторые боги (греч.).— *98.*

[54*] боги местные, племенные, областные (греч.).— *99.*

[55*] демоны побуждающие и отвращающие (греч.).— *99.*

[56*] Да и всякий вообще демон находится посередине — между богом и смертным... Они истолковывают и передают все человеческое богам, а все божественное — людям, богам — просьбы и жертвы людей, а людям — наставления и вознаграждения за жертвы. Находясь посередине, они заполняют промежуток, так что вся Вселенная оказывается скреплена внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и колдовству. Ведь бог с человеком не сообщается,

но вот через демонов возможны общение и беседа богов с людьми — и когда они бодрствуют, и когда спят... Демоны эти многочисленны и разнообразны (греч.).— *100.*

[57*] немощные создания (см.: Одиссея XI 29, 49.— *И. М.*), тени, подобные тени или же сновидению (греч.).— *101.*

[58*] О том же и рассуждение, имеющееся в так называемых орфических сочинениях. Ведь согласно ему душа, носимая ветрами, входит во вдыхающего человека из космоса (греч.).— *101.*

[59*] душепитательные дуновения и жизнерождающие ветры (греч.).— *101.*

[60*] Т. е. призрак (лат. spectrum, фр. spectre).— *102.*

[61*] ум (греч.).— *103.*

[62*] Первая энтелехия природного, наделенного органами тела, в возможности обладающего жизнью (греч.). Энтелехию, характерное для Аристотеля понятие, можно описать как действительность, полную осуществленность в противоположность возможности.— *103.*

[63*] Ср.: *Геродот* I 199.— *104.*

[64*] Имеется в виду *литургия* в первоначальном смысле — обязанность граждан греческих городов нести расходы и исполнять общественные обязанности (например, организовать и обучить хор для театральной постановки, снарядить корабль, отремонтировать общественное здание и пр.).— *105.*

[65*] Идолопоклонство есть мать всех игр — ибо что же это за зрелище без идола, что же за игры без священнодействия (лат.).— *105.*

[66*] самих богов можно склонить (смягчить), и просящие их люди, если кто из них что-то нарушил или совершил проступок, переубеждают их при помощи жертв, кротких обетов, возлияний и курений (греч.).— *105.*

[67*] общий очаг (греч.).— *107.*

[68*] поминальная жертва: ...данное возлияние есть лишь способ смягчения, освежения этих душ, а не обряд поклонения, которым оно стало лишь в последующую эпоху (греч., фр.).— *108.*

[69*] совершать жертвы по образцу предков *и* в надлежащее время *или* как велит город — древнейший и наилучший закон (греч.).— *110.*

[70*] по обету (лат.).— *111.*

[71*] пророк Зевса (греч.).— *114.*

[72*] Отсюда в достаточной степени уясняется, что с мистериями связан культ *охраняющих божеств*... и это была самая главная причина, почему греки не допускали на них чужеземцев: они не полагали их присутствие здесь ни угодным богам, ни полезным себе (лат.).— *117.*

[73*] Т. е. Дионис Люсиос.— *117.*

[74*] и этот критский Зевс стоял ближе к Дионису мистерий, нежели к олимпийскому Зевсу традиционной народной веры (нем.).— *120.*

[75*] Здесь покоится умерший Дзан, которого имеют обыкновение называть Дием (греч.) (на самом деле Дзан и Дий — это одно и то же имя Зевс, имеющее малосхожие основы в разных падежах: им. п.— Ζάν, вин. п.— Δία, но в его разном написании выражается двойственность того, что этим именем обозначается. Ср. с. 234, прим. 26*).— *120.*

[76*] совершенная Гера (греч.).— *121.*

[77*] жизнеродительная богиня (греч.).— *121.*

[78*] Нередко Рея жаловалась, ибо, будучи столько раз беременна, она никогда не была матерью, так что собственная плодовитость заставляла ее страдать (лат.).— *121.*

[79*] Орфей говорит, что Деметра — то же, что и Рея: сначала, будучи с Кроносом, она является невыразимой Реей, когда же выступает вперед и рождает Зевса — становится Деметрой. Именно, Орфей говорит: «Раньше была она Реей, но когда мать наполнилась Зевсом, стала она Деметрой» (греч.).— *122.*

[80*] мистерии указывают на страсти богов (греч.).— *122.*

[81*] Так разыскивают и Осириса, которого всегда погребают заживо, а находят с радостью (лат.).— *122.*

[82*] У финикийцев же Адонис бывает попеременно по шесть месяцев под землей и на земле (греч.).— *122.*

[83*] Дионис женовидный, мужеженственный (греч.).— *124.*

[84*] Ваточник кислый; другое латинское название — Sarcostemma viminalis (см.: Упанишады. М., 1991. Кн. 2. С. 245).— *124.*

[85*] бог вегетативных порождений, поскольку они обладают сочными плодами и воспламеняющим воздействием (нем.).— *124.*

[86*] брак Диониса, брак жены царя и Диониса (греч.).— *126.*

[87*] Отрывки *из* трена *Пиндара:* «счастлив, кто, увидев это, находится под землей пустотелой: он познал жизни конец, познал и зевсоданное ее начало» (греч.).— *127.*

[88*] О, трижды счастливы те, кто, эти увидев таинства, приходит в Аид, ибо из смертных только они могут там жить, прочих же там ожидают всевозможные беды (греч.).— *127.*

[89*] причастные к которой имеют сладкие надежды относительно конца жизни и всей вообще вечности (греч.).— *127.*

[90*] что тот, кто приходит в Аид, не будучи посвященным и приобщившимся тайн, будет валяться в грязи, а кто приходит очистившимся и посвященным, будет обитать с богами (греч.).— *127.*

[91*] единящие род человеческий наиболее священные мистерии (греч.).— *127.*

[92*] Элевсин является в некоем смысле общим святилищем всей земли: изо всего, что является для людей божественным, это место более всего внушает трепета и наиболее блистательно (греч.).— *127.*

[93*] Деметра и Кора устроили мистическую драму, и факельная элевсинская процессия передает блуждание, похищение и тоску (греч.).— *128.*

[94*] См. выше, прим. 80*.— *128.*

[95*] *Гефиризм,* от γεφυρίζω — осыпание прохожих шутками (разумеется, не всегда благопристойными); *ктеис,* греч. «вульва».— *129.*

[96*] передача мистерий (греч., лат.).— *129.*

[97*] поел из тимпана, попил из кимвала — стал мистом (греч.).— *129.*

[98*] и в его мистериях обносят вином (греч.).— *129.*

[99*] Малоизвестная ранняя христианская секта, предположительно связываемая с личностью Николая из Антиохии (Деян. 6, 5). Их практика подвергнута осуждению в «Откровении» (2, 6, 14—15).— *130.*

[100*] Во всех городах таинства и мистерии богов согласуются с мифологическими рассказами предков, так что еще и теперь из таинств, как они изложены в гимнах и в посвященных богам песнях, можно узнать о браках богов и о рождении ими детей, об их печалях и попойках, о скитании одних и любви других, о гневе третьих (греч.).— *132.*

[101*] расти (греч.).— *132.*

[102*] По существу таинства элевсинской Цереры с ними схожи. Ибо как там происходят сопровождаемые воплями матери поиски мальчика Осириса, так и здесь для кровосмесительного брака с дядей похищается Прозерпина (лат.). Церера и Прозерпина латинской мифологии соответствуют Деметре и Персефоне мифологии греческой.— *132.*

[103*] источник Канаф... как утверждают аргивяне, здесь Гера, совершая ежегодное омовение, становится девой. Таково несказанное предание, передаваемое им в таинствах, которые они устраивают в честь Геры (греч.).— *134.*

[104*] несказанные таинства (греч.).— *134.*

[105*] как говорят, [статуя] Аида ставится рядом с Афиной в соответствии с неким мистическим преданием (греч.).— *134.*

[106*] Греч. ἀποδημία — отсутствие *и* ἐπιδημία — присутствие.— *134.*

[107*] Т. е. критских (Κρήτη, Крит — произносится «Крете»).— *135.*

[108*] Тефия (греч.).— *138.*

[109*] убежище всякого становления, как бы кормилица, воспринимающая всякую природу (греч.).— *138.*

[110*] Понятия платоновско-аристотелевской философии — «вид» (иногда переводится как «форма» или оставляется без перевода, «эйдос») и «суть бытия» (букв. «что есть бытие», «чем было бытие»).— *139.*

[111*] Т. е. подверженность человеческим страстям.— *140.*

[112*] бородатая Венера (лат.).— *140.*

[113*] Т. е. с напряженным фаллосом.— *140.*

[114*] Что свойственно достойному человеку? Отдаваться судьбе. Большое утешение в том, чтобы уноситься вместе со Вселенной. Есть нечто, что велит нам так жить и так умирать, и той же самой необходимостью повязаны и боги; необратимое течение несет и все человеческое, и все божественное (*Сенека.* О провид[ении] 5) (лат.).— *142.*

ГЛАВА II

[1*] *Фридрих Макс Мюллер* (1823—1900) — немецкий лингвист, ориенталист и мифолог, работал в Англии. Цитату найти не удалось.— *149.*

[2*] неизмеримое начало всего, предложенное Анаксимандром, в себе самом имеет происхождение всего, словно семена (лат.).— *150.*

[3*] становление оказывается у него не изменением элемента, но выделением противоположностей посредством вечного движения (греч.).— *150.*

[4*] В том, что говорят физики, можно выделить два направления. Одни из них считают, что в основе всего лежит единая сущность, либо одна из трех, либо какая-то другая, которая плотнее огня и легче воды, и все остальное образуется сгущением и разрежением ее, и так создается множество вещей... Другие же выделяют из одного содержащиеся в нем противоположности — как Анаксимандр и те, что утверждают, будто имеются единое и многое. Эмпедокл же с Анаксагором выделяют все прочее из смеси (греч.).— *150.*

[5*] Как говорят, Анаксимен называет началом всего воздух, причем воздух у него бесконечен по порождающей способности, но ограничен по присущим ему качествам (греч.).— *154.*

[6*] Анаксимен предполагал, что единое неограниченное подвижное начало всего сущего есть воздух. Говорит же он так: «Ведь воздух близок бестелесному». И раз возникаем мы на основе его истечения, ему неизбежно свойственны и неограниченность, и обилие, поскольку он никогда не иссякает (греч.).— *155.*

[7*] лежащее в основе всего тело (греч.).— *155.*

[8*] Фалес... говорит, что вода есть начало вещей, Бог же есть тот ум, который все из воды производит (лат.).— *156.*

ГЛАВА III

[1*] Ибо они оказались последними из пифагорейцев, и с ними был знаком Аристоксен... были ж они учениками тарентцев Филолая и Еврита (греч.).— *163.*

[2*] Ибо они хранили первоначальные обычаи и науки, хотя сама школа хирела, пока не исчезла окончательно. Так рассказывает Аристоксен (греч.).— *163.*

[3*] Пифагор, сын Мнесарха, больше кого бы то ни было занимался изысканиями и, отобрав сочинения такого рода, выдал свои многознание со злокозненностью за собственную мудрость (греч.).— *168.*

[4*] Ферекид и некоторые другие, а также маги считают самым лучшим породившее все первоначало; ...пифагорейцы предполагают... что лучшее и прекраснейшее было не в начале (греч.).— *168.*

[5*] среди наделенных разумом животных одно — бог, другое — человек, но особое дело — Пифагор (греч.).— *169.*

[6*] ибо никакая действительность не будет совершенной, встречаясь с препятствиями, блаженство же присуще совершенным. Поэтому блаженный нуждается в хороших телесных качествах, а также во внешних благах и удаче, которые бы не встречали препятствий... ибо невозможно или нелегко быть счастливым, не имея для этого средств. А многое ведь делается как бы при помощи орудий, через друзей и богатство (греч.).— *170.*

[7*] изобретателем всей общественной системы воспитания (греч.).— *170.*

[8*] Произносятся же они (отходные гимны) на предполагаемые или происходящие уходы богов, какими некоторые предполагают уход Аполлона от делийцев и милетян, Артемиды же — от аргивян, и, само собой разумеется, существуют молитвы и на возвращение и последующее пребывание богов здесь (греч.) (ср. с. 134, прим. 106* к ней).— *171.*

[9*] царствовал девятилетний, собеседник великого Зевса (греч.). Ср.: *Платон.* Минос 319b-e.— *172.*

[10*] Аполлон, после того как он был убит Юпитером ударом молнии, был могильщиками принесен к могиле (лат.).— *173.*

[11*] Платон говорит, что душа всегда в соответствии с заслугами прошлой жизни переходит в другие тела. Пифагор же на самом деле говорит не о переселении душ, но возрождении, т. е. возвращении их через определенное время (лат., греч.).— *175.*

[12*] Аристотель говорит, что кротонцы прозвали Пифагора Аполлоном Гиперборейским (греч.).— *176.*

[13*] ...и вообще Кротона была совершенно аполлоновским городом (нем.).— *176.*

[14*] общая Гестия (греч.). Ср. прим. 67* к гл. I. *Гестия* — и богиня очага, и сам очаг, который в свою очередь мог использоваться и как жертвенник.— *177.*

[15*] является Землей и занимает среднее место в космосе (греч.).— *177.*

[16*] Земля — Гестия богов (греч.).— *177.*

[17*] и называют тебя, Мать-Земля, Гестией мудрые смертные (греч.).— *177.*

[18*] Неизбежно быть двум началам сущего (греч.).— *179.*

[19*] так же обстоит дело и с женским и мужским... и они есть подражания этим началам (греч.).— *181.*

[20*] А чтобы мы ясно уверились в истине того, что на самом деле сущее составилось из борющихся и противоположных начал, он уместно указал на гармонию. И вообще гармония составляется из противоположностей, поскольку гармония есть единство многочастного и согласие двоемысленного (греч.).— *183.*

[21*] Вселенная образовалась в соответствии с гармонией... ему представлялось, что все возникло по необходимости и в согласии с гармонией (греч.).— *183.*

[22*] Ибо древние, бывшие нам не чета, да и к богам обитавшие поближе, передали такое речение, что все состоит из вечно сущих единого и многого, в самих себе содержащих прирожденные им предел и беспредельность (греч.).— *183.*

[23*] Филолай говорит, что число есть все превосходящая силой и самозародившаяся скрепа вечного космического постоянства (греч.).— *185.*

[24*] Ибо единица обозначает меру некоего количества, а число — количество измеренное и количество мер (греч.).— *185.*

[25*] числа являются причинами прочих сущностей (греч.).— *186.*

[26*] *Луи Клод де Сен-Мартен* (Saint-Martin, 1743—1803) — французский философ (прозванный «Неизвестный философ», «le Philosophe inconnu»), мистик, масон, пропагандист идей Сведенборга.— *186.*

[27*] «О числах»... Именно по этой причине между двумя порядками произведений, получающимися в результате того и другого... разница больше, чем между самым малым растением, произведенным на свет природой, и самым грандиозным строением, возведенным человеческой рукой (фр.).— *186.*

[28*] чет и нечет, из них одно беспредельное, другое — определенное (греч.).— *188.*

[29*] четное есть беспредельное (греч.).— *188.*

[30*] Ибо нечетное ограничивает и ставит предел, четное же есть причина бесконечного деления, всегда допуская разделение надвое (греч.).— *186.*

[31*] Ибо (нечетное число) является производящим и берет верх над четным, будучи к нему прибавленным, а будучи разделенным на единицы, четное, подобно самке, всегда обнаруживает пустое место посередине, в нечетном же всякий раз остается заполненный промежуток (греч.).— *188.*

[32*] Нечетное совершеннее четного. Ведь первое обладает и началом, и серединой, и концом, а второе лишено середины... и когда нечетное разделено на две равные части, в середине его остается единица, у четного же промежуток остается пустым, не имеющим главы и числа, как у недостаточного и несовершенного (греч.).— *188.*

[33*] Представляется, что и они считают число началом и как бы материей для сущего, как бы его качествами и свойствами, а элементы числа — это чет и нечет, из них одно беспредельное, другое — определенное, единица же образована из того и из другого и есть и четное и нечетное, а число — из единицы; число же, как было сказано, есть все небо в целом (греч.).— *189.*

[34*] Нет никаких оснований сомневаться в том, как представляют себе становление пифагорейцы, ибо они совершенно открыто говорят, что это происходит посредством сгущения единицы... и сразу же все наиболее приближенное из беспредельного увлекается и ограничивается пределом (греч.).— *190.*

[35*] Перевод автора см. ниже, с. 205.— *190.*

[36*] но не отделенное, и говорят, что из него составлены все чувственные сущности; ведь все небо они составляют из чисел, однако образованных не из единиц, поскольку считают, что единицы имеют величину... все, кроме пифагорейцев, считают числа составленными из единиц, пифагорейцы же говорят, что единица есть элемент и начало сущего, и единицы имеют величину, как было сказано раньше (греч.).— *191.*

[37*] Число оказалось первоначалом... имеющим в себе все способные дойти по количеству до бесконечности числа (греч.).— *191.*

[38*] они же говорят, что четное есть беспредельное. И оно, будучи охвачено и ограничено нечетным, сообщает сущим вещам беспредельность. А указанием на это служит то, что происходит с числами. Когда гномоны строятся около единицы, получается всегда одна и та же фигура, когда же помимо нее — все время разные (греч.).— *192.*

[39*] Как говорят пифагорейцы, Вселенная и все вообще определяется тремя, ибо число всего имеет конец, середину и начало, и то же самое относится и к числу троицы (греч.).— *192.*

[40*] Чисел, захваченных возникновением, всего четыре... из них возникло совершенное число — декада. Ибо из одного, двух, трех и четырех получается десять, если каждое из чисел будет сохранять сущностно ему свойственное имя. И ее Пифагор назвал священной тетрадой, в себе «имеющей источник корня, вечнотекущей природы», и в этом числе все числа имеют начало (греч.).— *193.*

[41*] и опять-таки, он говорит, что сила первых десяти чисел заключена в четырех числах тетрады, и сила эта пополняет части этих десяти (греч.).— *193.*

[42*] указывая на их взаимное друг с другом соприкосновение и общность каждого с каждым (греч.).— *194.*

[43*] Он пояснил, в чем состоит уподобление между числами и сущими и возникающими вещами, о котором говорил. Те, кто предполагает, что своеобразным для справедливости является взаимность в претерпевании и равенство, ищут то же самое среди чисел, и по этой причине они говорят, что справедливостью является первое число, составляющее столько раз по стольку же раз... а таким одни называют четыре, другие же — девять, потому что оно есть первый квадрат от нечетной тройки на саму себя (греч.).— *194.*

[44*] число четыре они называли просто телом, пять же — телом физическим (греч.).— *194.*

[45*] Пиф[агор]... число шесть — браком и Афродитой (греч.).— *195.*

[46*] пять же — телом физическим, а шесть — телом одушевленным (греч.).— *195.*

[47*] Филол[ай] же вслед за математической величиной видит в четверице три измерения, указывает на природные качество и цвет в пятерице, одушевленность — в шестерице, ум, здоровье и соответствующий уму свет — в семерице. А после этого говорит, что сущему соответствует присутствие в восьмерице любви, дружбы, разума и рассуждения (греч.).— *195.*

[48*] пятая сущность (греч., ср. лат. quinta essentia).— *195.*

[49*] Семерка, которую полюбил царь-дальновержец Аполлон (греч.).— *196.*

[50*] Первые священные дни месяца — четвертый и седьмой (греч.).— *196.*

[51*] Поскольку десятка представляется совершенной и охватывающей в себе природу всех чисел (греч.).— *196.*

[52*] И вот оно, прилаживая все к душе при помощи ощущения, делает все познаваемым и взаимно именуемым в соответствии с природой гномона, придавая телесность и разлагая по отдельности все отношения вещей — как беспредельных, так и определенных (греч.).— *196.*

[53*] Мы сказали, что бог воспринимает из сущего то беспредельное, а то предел... третье же есть некое единство, составленное из того и другого... *четвертое же начало...* — причина смешения их друг с другом (греч.).— *197.*

[54*] Поскольку у них числа являются первыми по природе, а в числах, как им казалось, они усматривали много подобий вещам и явлениям — в большей степени, чем в огне, земле и воде, и говорят, что свойство таких-то чисел — справедливость, таких-то — душа и ум, а еще удача, и то же самое можно сказать и в отношении всех прочих предметов. А еще они усматривали в числах свойства и соотношения гармоний (греч.).— *198.*

[55*] Однако никто не определяет, каким образом числа являются причинами сущностей и бытия. Не так ли, как границы, как бы конечные точки величин, как это полагал Эврит, устанавливавший числа для отдельных вещей: это — число человека, а то — лошади? Подобно тем, кто выводит из чисел очертания треугольников и четырехугольников, так и он камешками подражал формам растений. Или же как отношение есть созвучие чисел, так и человек и все остальное (греч.).— *199.*

[56*] Относительно вещей темных ясностью обладает бог, в то время как люди лишь гадают (греч.).— *200.*

[57*] околдовывает ритмами, мелодиями и пением психические и телесные возмущения (греч.).— *201.*

[58*] бряцание по лире, которым занимались перед сном пифагорейцы, таким способом убаюкивавшие и излечивавшие страстное и неразумное начало души (греч.).— *201.*

[59*] Мы находим, что у пифагорейцев различные углы посвящены разным богам, как это делал и Филолай: одним — угол треугольника, другим — четырехугольника, разным разные, но бывает, что и один и тот же угол — разным (греч.).— *202.*

[60*] Пифагор... относительно всех чисел от единицы и до десятки рассуждал одновременно с точки зрения богословия и природы (лат.).— *202.*

[61*] происхождение чисел из множества... число — из единицы... *единое* — из того и другого сразу (греч.).— *203.*

[62*] ибо создает величину (греч.).— *204.*

[63*] вне неба — беспредельное (греч.).— *204.*

[64*] Последователи Пифагора утверждают, что вне космоса — пустота, в которую космос выдыхает и из которой вдыхает (греч.).— *204.*

[65*] и они также утверждали, что пустота входит в космос, словно он вдыхает и выдыхает, наподобие пневмы, охватывающей все вокруг (греч.).— *204.*

[66*] использует слова «воздух» и «пневма» как однозначные (греч.).— *204.*

[67*] однако (космос) не вдыхает (греч.).— *205.*

[68*] Небо — одно, и оно вбирает из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая всегда ограничивает область каждого (греч.).— *205.*

[69*] пифагорейцы говорят, что также и единицы разделены меж собой пустотой (греч.).— *205.*

[70*] четное... будучи охвачено и ограничено нечетным, сообщает сущим вещам беспредельность (греч.).— *205.*

[71*] словно единица является сгущением то ли плоскостей, то ли цвета, то ли семени, то ли уж сами они не могут сказать чего (греч.).— *206.*

[72*] Начало цитаты переведено в тексте выше («Филолай поместил огонь...»), перевод окончания цитаты (со слов καὶ πάλιν...) таков: «И опять же другой огонь охватывает все сверху» (греч.).— *206.*

[73*] пиф[агорейцы] считают, что там, где середина космоса, находится огонь, и они называют его Гестией и единицей (греч.).— *206.*

[74*] Единое — начало всего (греч.).— *207.*

[75*] Фило[лай] поместил предводительствующее начало в центральном огне: бог-демиург построил на нем мировой шар, словно корабль на киле (греч.).— *207.*

[76*] Одни говорят, что (время) есть движение всего космоса, другие же,— что это сама сфера (греч.).— *207.*

[77*] оно *(время)* есть небесная сфера (греч.).— *207.*

[78*] некое число движения или вообще мера природы всего (греч.).— *207.*

[79*] Поскольку десятка представляется совершенной и охватывающей в себе природу всех чисел, они утверждают, что на небе имеется десять движущихся объектов, а поскольку видимых всего девять, они делают десятой противоземлие (греч.).— *208.*

[80*] ибо Гестия единственная пребывает в доме богов; все же прочие, выстроенные в число двенадцать, предводительствуют, как вожди, теми отрядами, куда каждый был поставлен (греч.).— *209.*

[81*] Идущие от солнца лучи проникают сквозь холодный и плотный эфир. Ибо они называют воздух холодным эфиром, а море и влагу — плотным эфиром. И лучи эти проникают в глубину и таким образом создают всякую жизнь. А все, что причастно теплу, есть жизнь, по причине чего также и растения — живые (греч.).— *209.*

[82*] «смешение богов» — от греч. θεός — бог и κράσις — смешение.— *209.*

[83*] Свидетель чему Орфей, сказавший: «Семерка, которую полюбил царь-дальновержец Аполлон» (греч.).— *209.*

[84*] Единица и семерка — неким образом умственные числа: единица есть сам ум, семерка же — соответствующий уму свет (греч.). Ср. выше, прим. 47*. — *209.*

[85*] Сам Платон, подобно Орфею, каким-то образом возводит Солнце к Аполлону (греч.). — *209.*

[86*] Пиф[агорейцы] называли середину... башней Зевса или сторожевой вышкой Зевса... и Филолай говорит, что бог охватывает все как бы стражей, владеет единицей и выявляет то, что свыше материи (греч.). — *210.*

[87*] Пожалуй, — сказал он, — как мы напрягаем свои глаза при занятиях астрономией, так и уши — когда слушаем движение созвучий, и науки эти являются сестрами. Так, во всяком случае, утверждают пифагорейцы, а мы с ними согласны (греч.). — *210.*

[88*] Солнце, Луна и прочие звезды суть боги. Ибо в них преобладает теплота (греч.). — *211.*

[89*] на заре устремить взгляд в небо (греч.). — *211.*

[90*] То, что наверху, вечно пребывает в движении, чисто, здорово, так что все, что в нем, бессмертно и потому божественно (греч.). — *212.*

[91*] Некоторые из них (пиф[агорейцев]) говорили, что душа — это пылинки в воздухе, и они все движут. А говорят они так потому, что пылинки кажутся непрестанно движущимися, даже когда совершенное безветрие (греч.). В более полном виде см. это рассуждение ниже, с. 336. — *212.*

[92*] осколки эфира, как теплого, так и холодного, по причине причастности к холодному эфиру (греч.). — *212.*

[93*] и в них (чувственных вещах) в большой мере присутствует природа неопределенного (греч.). — *212.*

[94*] И еще он сказал, что душа бессмертна и непрестанно движется, как Солнце (греч.). — *212.*

[95*] И сходными с ними относительно души были утверждения Алкмеона: именно, он говорил, что она бессмертна, поскольку походит на бессмертных, а это в ней имеет место, потому что она находится в постоянном движении. Ведь и все божественное непрестанно движется: Луна, Солнце, звезды и небо в целом (греч.). — *212.*

[96*] Если ты, тело оставив, выйдешь свободным в эфир, станешь богом бессмертным и вечным, а не смертным (греч.). — *213.*

[97*] Если верить пифагорейцам, через какое-то время я снова буду вещать вам то же самое с прутиком в руках, а вы будете точно так же сидеть, и все остальное будет таким же, так что основательно утверждение, что время одно и то же (греч.). — *213.*

[98*] И человек приобщен богу, поскольку человек причастен теплу. Потому бог и заботится о нас (греч.). — *214.*

[99*] Алкмеон утверждал, что люди умирают потому, что не могут соединить конец с началом (греч.). — *215.*

[100*] Последователи Пифагора, Эмпедокла и многие из италийцев утверждают, что у нас имеется некая общность не только друг с другом и с богами, но и с неразумными животными. Ибо имеется единая пневма, пронизывающая наподобие души весь космос, и она соединяет нас с ними (греч.). — *215.*

[101*] Молчание — великое воспитательное средство у людей. О справедливости моих слов свидетельствует сам мудрый Пифагор, который, будучи сведущ в речах, учил других молчать, найдя в том сильное лекарство для выработки невозмутимости (греч.). — *219.*

[102*] Э[кфант] сиракузянин утверждал, что едины суть неделимые тела всего и пустота. Ибо он первым показал телесность пифагоровских единиц (греч.). — *220.*

[103*] от божественной силы, которую он называет умом и душой (греч.). — *220.*

[104*] некоторым образом и они все сущее превращают в числа и состоящее из чисел, и если не показывают это ясно, все равно желают утверждать именно это (греч.).— *222.*

ГЛАВА IV

[1*] Гер[аклит] уничтожает неподвижность и покой во всем сущем: это, мол, свойственно мертвецам; ...и наделяет все движением (греч.).— *226.*

[2*] смерть есть то, что видим мы наяву, то же, что во сне,— сон (греч.).— *226.*

[3*] И некоторые утверждают, что сущие вещи движутся, причем не так, чтобы одни двигались, другие же — нет, но все и всегда, однако это сокрыто от наших чувств (греч.).— *226.*

[4*] Пс[евдо]-Гиппокр[ат]. Об образе жизни: Все — то же и не то же. Свет у Зевса, мрак у Аида, мрак у Зевса, свет у Аида. Движется и переменяется это здесь и то там, и повсюду воздействуют те на этих и эти — на тех (греч.).— *226.*

[5*] Не мне, но разуму внимая, мудро будет согласиться, что все становится единым (греч.).— *227.*

[6*] Здесь нам завиднелась земля: нет в Гераклите ни одной фразы, которую бы я не принял в свою логику (нем.).— *227.*

[7*] Огонь является для него принципом лишь потому, что он нуждался в принципе, который был бы не покоящейся субстанцией, но сам по себе являлся бы ничем: не знающим покоя движением, не знающим покоя становлением, не знающим покоя превращением всего того, с чем соприкасается, в новые образы и формы, не знающим покоя творчеством, уничтожением и созиданием заново (нем.).— *228.*

[8*] жизнетворчество и демиургия огня (греч.).— *228.*

[9*] к такому мнению приходили те, кто видели способность т е п л а переваривать и его всепронизывающую способность вызывать изменения (греч.).— *228.*

[10*] ибо взаимное натяжение есть гармония космоса — как в луке и лире (греч.).— *229.*

[11*] Он говорит, что единое, будучи само с собой в разладе, согласуется, подобно гармонии лука и лиры (греч.).— *229.*

[12*] происходящее в становлении гармоническое смешение противоположностей (греч.).— *229.*

[13*] все происходит согласно судьбе, и сущее слаживается через переход в противоположное... все возникает в силу противоположности (греч.).— *229.*

[14*] и Гер[аклит] говорит, что противоположное сходится и из разногласных происходит прекраснейшая гармония и что все происходит из вражды (греч.).— *230.*

[15*] и Гер[аклит] пеняет тому, кто сказал: «О если б исчезла вражда и богов, и людей». Ведь не было бы гармонии, если бы не было острого и тяжелого, как не было бы животных без самцов и самок (греч.).— *230.*

[16*] Другие же говорят, что все прочее становится и течет, и нет ничего устойчивого, пребывает же то, из чего все составлено,— как утверждают, кажется, многие, и среди них Гераклит Эфесский (греч.).— *232.*

[17*] Невозможно относительно чего угодно представить, что оно есть и что его нет, как, п о л а г а ю т н е к о т о р ы е, утверждал Гераклит. Но не обязательно и принимать за чистую монету все то, что кем-либо высказывается (греч.).— *232.*

[18*] он говорит, что начало есть душа (греч.).— *233.*

[19*] Физики склоняются к тому, чтобы считать то, что нас охватывает, разумным и мыслящим (греч.).— *233.*

[20*] мысля, чтобы всем управлять (греч.).— *233.*

[21*] он говорит, что огонь разумен и является причиной устроения всего (греч.).— *233.*

[22*] в нем (в огне) душа, ум, разумение, увеличение, уменьшение, изменение, сон, бодрствование — и всем этим он управляет во всех смыслах, никогда не оставаясь в покое (греч.).— *233.*

[23*] различающий разум, проходящий через сущности всего,— сущность судьбы (греч.).— *233.*

[24*] Гер[аклит] говорит, что перемежающийся вечный огонь есть судьба и разум, творящий из противодвижений сущего (греч.).— *233.*

[25*] Я знаю, что и Платон свидетельствует вместе с Гераклитом, написавшим и т. д. (греч.).— *234.*

[26*] ...одни называют его Зеном (Ζήνα), другие Дием, когда же эти [имена] соединяются воедино, то открывается природа бога... Ведь нет никого,— ни для нас, ни для кого другого,— кто бы в большей степени был причиной нашей жизни (ζῆν), нежели тот, кто является вождем и царем всего, так что правильно именуется этот бог, через которого всему живому уделяется жизнь (греч.).— *234.*

[27*] разумное постановление (лат.). Все высказывание целиком см. ниже, с. 250, прим. 4.— *235.*

[28*] Те, что жили по разуму, являются христианами, хотя и почитались безбожниками: таковы у греков Сократ, Гераклит и им подобные (греч.).— *236.*

[29*] это (огонь) управляет всем и во всем... мысль, которая правит всем и во всем (греч.).— *236.*

[30*] Он (божественный закон) одолевает кого угодно: его хватает на всех и еще остается (греч.). Всю цитату см. ниже, с. 245, прим. 4.— *236.*

[31*] справедливое... Ведь те, кто считают, что мир пребывает в движении, бо́льшую его часть принимают такой, что она только и делает, что движется, и по этой причине есть нечто всепронизывающее, через что возникает все происходящее. И это нечто — наиболее стремительно и легковесно... А поскольку оно распоряжается всем, его пронизывая (διαϊόν), его правильно назвали справедливым (δίκαιον) (греч.).— *236.*

[32*] теплота, присутствующая в огне (греч.).— *236.*

[33*] и он говорит, что через огонь совершается суд над космосом и над всем, что в нем находится, говоря так: «и всем-то управляет молния» (греч.).— *237.*

[34*] Гер[аклит] говорит, что все происходит в соответствии с судьбой, а она — то же, что необходимость (греч.).— *237.*

[35*] Гер[аклит] говорит, что сущность судьбы — разум, проникающий сквозь сущности всего. Сама же она есть эфирное тело, семя всеобщего становления (установленного так же, как мера обращения) (греч.).— *237.*

[36*] См. выше, с. 129, прим. 1.— *241.*

[37*] философ от огня (лат.).— *241.*

[38*] Да и Гер[аклит] то же самое, что провозглашает началом сущего, объявляет также и душой. Огнем является и то испарение, из которого составлено все остальное, и ничем иным, кроме как огнем, считать его невозможно, причем огонь этот невещественный и вечнотекущий (греч.).— *242.*

[39*] искорка звездной сущности (лат.).— *242.*

[40*] часть от мыслящего (греч.).— *242.*

[41*] Гер[аклит] считает, что душа всего является испарением влаги, души же в животных происходят от [этой] наружной [души,] являющейся однородной с имеющимися в них испарениями (греч.).— *242.*

[42*] пределов души ты не отыщешь, даже если пройдешь весь путь — настолько глубок ее смысл (греч.).— *243.*

[43*] См. выше, прим. 41*, со слов «души же...».— *244.*

[44*] Слово «идиот» (ἰδιώτης) не имело в древнегреческом языке резко отрицательного смысла, означая просто «частного человека», удаленного от общественных дел.— *245.*

[45*] не мне, но разуму внимая (полностью см. выше, прим. 5*).— *245.*

[46*] Общее всем (ξυνόν) — мыслить с умом (ξὺν νοῷ): говоря, следует изо всех сил придерживаться всеобщего всего — все равно как город держится за закон, и даже еще сильнее. Ибо все человеческие законы питаются от единого божественного, и он одолевает кого угодно: его хватает на всех и еще остается (греч.).— *245.*

[47*] в то время как разум является всеобщим (греч.).— *245.*

[48*] согласно Гераклитовым воззрениям, что ощущения вечно текут и относительно их знания нет (греч.).— *246.*

[49*] глаза и уши — плохие свидетели для людей с варварскими душами (греч.).— *246.*

[50*] с загрязненной душой (греч.). Вполне вероятное прочтение: во времена Гераклита слово «варвар» еще не приобрело презрительного оттенка, что случилось в основном после Греко-персидских войн и отчасти в связи с ними (ср. прим. 39*, 40* к гл. IX).— *246.*

[51*] Согласно Гер[аклиту], человек неразумен и единственное, что разумом обладает,— это объемлющее (греч.). Под «объемлющим» следует, видимо, понимать огонь-ум.— *247.*

[52*] Мудрейший из людей — о б е з ь я н а рядом с богом (греч.).— *248.*

[53*] прав Гер[аклит], который называет их лекарствами (греч.).— *248.*

[54*] См. выше, прим. 3 на с. 248.— *249.*

[55*] Перевод начала цитаты — в тексте. Окончание (со слов ὡς νῦν...): «Как будто теперь, когда мы живем, душа наша мертва, помещенная в тело, словно в гробницу» (греч.). Пифагорейская игра слов (см. также выше, с. 213, особ. прим. 1).— *249.*

[56*] Гер[аклит], установивший неизбежные «смены противоположностей», сказал о «дороге вверх и вниз», а также оставил нам уподобления в словах «изменяясь, отдыхает» и «тяжело это — мучиться одним и тем же и ему же покоряться» (греч.).— *250.*

[57*] См. с. 98.— *250.*

[58*] Гераклит, и стоики с ним в этом согласны, соединяет наш разум с разумом божественным, управляющим и определяющим все в мире, и утверждает, что, когда наша душа спит, наш разум, *вследствие непрестанного следования за тем разумом,* делается сознающим разумные постановления и способен с помощью чувств предсказывать будущее (лат.).— *250.*

[59*] Скольких мне довелось послушать — никто не дошел до того, чтобы понять, что мудрость состоит в отрешении от всего (греч.).— *250.*

ГЛАВА V

...уж стариком я сбился на путь неверный, сам нековарный и не причастный никаким исследованиям (греч.). Слова, вкладываемые в уста Ксенофана Тимоном из Флиунта (ученик Пиррона).— *257.*

[2*] Ксенофан, задорный Гомерообмана гонитель (греч.).— *257.*

[3*] И относительно богов он утверждает, что нет для них никакого водительства. Ведь нечестиво предполагать, чтобы кто-либо повелевал богами, а между тем никто из них ни в чем не нуждается (греч.).— *258.*

[4*] Когда элейцы спросили у Ксен[офана], следует ли им приносить жертвы Левкотее и оплакивать ее, он ответил: «Если Левкотея...» (окончание в тексте) (греч.).— *258.*

[5*] Если бог всего могущественнее, ему, говорит он, следует быть одному. Ведь если бы их было двое или несколько, они не были бы всех сильнее и лучше (греч.).— *258.*

[6*] Наше элейское племя, начиная с Ксенофана, а то и раньше... говорит в своих речах, что называемое «Всем» — лишь одно (греч.).— *259.*

[7*] Существуют некоторые, утверждавшие обо «Всем», что природа едина... они говорят, что оно неподвижно (греч.).— *259.*

[8*] Будучи одним, он повсюду одинаков, весь целиком зрение и слух, и прочие чувства в нем везде (греч.).— *259.*

[9*] К[сенофан] иного, нечеловекообразного бога создал, всюду равного целого, просто ум, или же вечную мысль (греч.).— *259.*

[10*] Николай Дамаскин упоминает, что в сочинении «О богах» он (т. е. Ксенофан.— *И. М.*) говорит, что начало неограниченно и неподвижно. Александр же говорит, что оно ограниченно и шарообразно (греч.).— *260.*

[11*] Перевод этой фразы см. ниже, прим. 42*. Остальное довольно точно пересказано в тексте.— *261.*

[12*] закругленная форма (лат.).— *261.*

[13*] Ксенофан, один из тех, кто признает существование богов, полностью отрицал пророчество (лат.).— *261.*

[14*] Тебе следует говорить и мыслить о сущем как о пребывающем, и что есть только бытие, а небытия нет вовсе: вот что прошу тебя обдумать; прежде всего удержи ум от пути этого исследования, а затем от того, по которому блуждают ничего не ведающие, непостоянные смертные. Ибо они неспособны направить свой колеблемый ум по прямому пути у себя в груди. И вот они носятся взад и вперед, слепые и глухие, погребенные — племя, неспособное вынести суждение, согласно которому одно и то же — и не одно и то же быть и не быть, и всякого путь обращается вспять (греч.). «Грудь» здесь следует понимать в гомеровском смысле: как орган мышления.— *263.*

[15*] Цельное, единородное и незыблемое, не нуждающееся в завершении, его не было и не будет, поскольку оно все есть сейчас, единое сплошное (греч.).— *264.*

[16*] Первые четыре строки переведены в тексте, пятая переводится так: «И оно недвижно пребывает в границах великих уз» (греч.).— *264.*

[17*] всюду равный (греч.).— *266.*

[18*] ...он разыскивал истину в отношении сущего и сводил все сущее исключительно к чувственному (греч.).— *266.*

[19*] ...совершенное неподвижное — таково имя всему, да и прочее, что с настойчивостью выдвигали в пику всему тому Мелиссы и Парменида — что все есть единое, и оно стоит само в себе, не имея места, куда подвинуться (греч.).— *267.*

[20*] «Все» неподвижно (греч.).— *267.*

[21*] Более полно цитата дана ниже, в прим. 3 на с. 310. Перевод (со слов «они рассматривают...») см. в прим. 30* к указанной странице.— *269.*

[22*] Парм[енид] двинулся сразу по двум путям. Исходя из вечности Всего, но пытаясь также сделать уступку становлению сущего, он высказывал разноречивые суждения о том и другом. Именно, он принимал, что в соответствии с истиной существует единое Все, нерожденное и шарообразное, однако в соответствии с мнением он уступал становлению многого в явлениях и устанавливал два начала — огонь и землю, первый как причинное и деятельное начало, вторую же в качестве материи (греч.).— *269.*

[23*] «полноту» *как* «превосходящее» (греч.).— *270.*

[24*] Он говорит о «превосходящий мысли», поскольку мышление находится в зависимости от телесного смешения и всегда происходит вследствие преобладания и одержания верха в телесной организации (греч.).— *270.*

[25*] они решили именовать формы двумя названиями (греч.).— *271.*

[26*] Перевод см. выше, с. 268.— *271.*

[27*] правдоподобные рассуждения (греч.).— *271.*

[28*] Т. е. Парменид. См. о нем как о первом, кто сказал о шарообразности Земли у Диогена Лаэртского, IX 21.— *271.*

[29*] X 614b—621b. Теперь принято считать, что Эр (здесь *Ēr*) — сын Армения, а не армянин. В качестве варианта имени отца называют еще Гармоний (*Plut.* Quaest. conv. IX 5, 2, 740B — D), что также свидетельствует в пользу того, что Армений — имя собственное. Родиной Эра Платон называет Памфилию (область на юго-западе Малой Азии), однако Плутарх (в указанном месте) замечает, что Памфилия (греч. πάν — весь, всякий и φυλή — племя) может пониматься и как «весь мир в целом». Представляется, Платон в своем повествовании исходит все же из греческого (хотя бы отчасти) происхождения Эра, в чем нет ничего невероятного, поскольку греческие колонии имелись и в Памфилии.— *271.*

[30*] Содержание цитат передано в тексте. Пропущен эпитет богини — «ключница».— *272.*

[31*] Я замечаю, Парменид,— сказал Сократ,— что наш Зенон хочет быть близок к тебе во всем, даже в сочинениях. В самом деле, он написал примерно то же, что и ты, но с помощью переделок старается ввести нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; он же отрицает существование многого и тоже приводит многочисленные и веские доказательства... В действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положение «существует многое» влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого (греч., пер. Н. Н. Томасова).— *275.*

[32*] Не следует полагать, что не был искушен в диалектике Парменид, если Аристотель назвал его ученика Зенона основоположником диалектики (греч.).— *276.*

[33*] и задающий вопросы и отвечающий Зенон (греч.).— *276.*

[34*] беспредельное из большого и малого (греч.). В сочинениях самого Платона такого определения нет (как нет и термина «материя», хотя соответствующее понятие имеется — см.: Тимей 49a, 50b — 51b; впрочем, здесь же, 52b, она зовется «пространством»): оно, как платоновское, приводится Аристотелем (Метафизика I 6, 987b 26).— *278.*

[35*] Потому и неверно рассуждение Зенона о том, что невозможно пройти бесконечность или же по раздельности коснуться бесконечного числа в ограниченное время (греч.).— *281.*

[36*] Четвертый аргумент — о равных телах, движущихся по дистанции с равной скоростью мимо друг друга, причем одни движутся от конца дистанции, другие же — от середины. Здесь, полагает он, оказывается, что удвоенное время равно одинарному. Паралогизм в том, чтобы считать, что как мимо движущегося тела, так и мимо покоящегося тела равной величины с равной скоростью движутся равное время (греч.).— *283.*

[37*] писал эпическим размером, элегическим и ямбом против Гесиода и Гомера, порицая то, что сказали они о богах. Полемизировал, говорят, и с Фалесом, и с Пифагором, задевал и Эпименида (греч.).— *286.*

[38*] «Истолкование Эмпедокла», «Споры», «Против философов» (греч.). Очевидно, С. Н. Трубецкой ошибся: указанное перечисление произведений Зенона имеется не у Диогена Лаэртского, а у Суды (статья «Зенон»).— *286.*

[39*] Не имеющее ни начала, ни конца оказывается беспредельным; итак, бытие беспредельно (греч.).— *288.*

[40*] Но поскольку существует вечно, то и по величине должно быть бесконечным (букв. «вечным».— *И. М.*) (греч.).— *288.*

[41*] Если бытие есть, ему надлежит быть единым; будучи же единым, ему следует не иметь тела: ведь если бы оно обладало толщиной, оно имело бы части и уже не было бы единым (греч.).— *288.*

[42*] Как можно полагать, Парм[енид] подошел к единому отталкиваясь от разума, Мелисс — от материи (греч.).— *289.*

[43*] Однако Мелисс утверждал, что и относительно богов утверждать ничего не следует, потому что познание их невозможно (греч.).— *289.*

ГЛАВА VI

[1*] Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур и все те, что создают космос через объединение легковесных тел, вводят соединение и разделение, становление и гибель не вполне законным образом, ибо это происходит у них не на основе качественного изменения, но количественного объединения (греч.).— *293.*

[2*] Еще я скажу, что во всем смертном нет никакой природы, и смерть роковая не является кончиной, но все это — лишь смешение и распад того, что соединялось, смертные же люди зовут это природой (греч.).— *293.*

[3*] Сразу же сделалось смертным, что прежде бессмертным было, смешанным, с пути сойдя,— то, что прежде несмешанным было (греч.).— *294.*

[4*] В оригинале (см. в прим. 1 на с. 297) αἰθέρι δ'αἰθέρα, т. е. «эфиром — эфир»; «эфир» у Эмпедокла, видимо, равнозначен воздуху (да и в ненаучной греческой литературе «эфир» — это верхние слои воздуха).— *296.*

[5*] таким образом она (душа.— *И. М.*) узнает элементы, из которых состоят вещи, всякий раз подобными элементами, из которых состоит сама. А соединением элементов в ней самой узнает такие же соединения в вещах (греч.).— *297.*

[6*] Существует четыре корня всего: сверкающий Зевс, жизнетворная Гера и Аидоней, а также Нестис, струящая слезы из глаз человеческих (греч.).— *298.*

[7*] элементы он также называет богами (греч.).— *298.*

[8*] И с ними — Любовь, равная в длину и в ширину: умом ее наблюдай, а не сиди вперившись в нее глазами (греч.). Остальное передано в тексте.— *299.*

[9*] И насколько она (Вражда.— *И. М.*) всякий раз вырывалась вперед, настолько же всегда подвигалось милосердное и бессмертное влечение неповинной Любви (греч.).— *299.*

[10*] начало движения произошло от приключившегося устремления огня к сплочению (греч.).— *300.*

[11*] Начало движения получилось от нарушения равновесия, вызванного воссоединением огня (фр.).— *300.*

[12*] из сверкающего тела (греч.).— *300.*

[13*] И когда все сошлось воедино, то, что происходило надлежащим образом, сохранялось, само собой образовавшись как следовало; то же, что возникло иначе, погибло и продолжает гибнуть, подобно человеколицым быкам, о которых говорит Эмп[едокл] (греч.).— *301.*

[14*] И наконец, став прорицателями, слагателями гимнов, врачевателями и предводителями обитающих на земле людей, они вырастают отсюда в славнейших богов и восседают с другими бессмертными за одним пиршественным столом, не ведающие человеческих страданий, неподвластные смерти, несокрушимые (греч.).— *303.*

[15*] ...приведешь из Аида жизнь угасшего человека (греч.).— *303.*

[16*] Помолившись, отец, зрелый муж, умом — младенец, закалывает, взяв на руки, любимого сына, изменившего форму. Сын закричал, моля

приносящего жертву, тот же не слышит молений и, заколов, в покоях готовит ужасную пищу. И точно так же сын, схватив отца, а дети — мать, исторгают дух и поедают любимую плоть (греч.).— *303.*

[17*] был самым большим сторонником переселения душ (греч.).— *303.*

[18*] Как представляется Эмп[едокл] утверждает, что Любовь и Вражда отчасти одерживают в вещах верх и движут ими по необходимости, в промежутках же — покоятся (греч.).— *305.*

[19*] В более полном виде цитата приводится ниже, в прим. 2 на с. 307. Перевод данной фразы (со слов «или еще...») см. ниже, в прим. 26*.— *305.*

[20*] Вот с каких давних пор прирожден людям Эрос, любовь друг к другу, которая соединяет прежнюю природу воедино и пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу (греч.).— *305.*

[21*] ...то, что называется Эросом, направляет желанием целостности (греч.).— *305.*

[22*] Сатир говорит, что он *(Горгий)* утверждает, будто лично присутствовал при колдовстве Эмпедокла (греч.).— *305.*

[23*] Истинное волшебство — это разлитые во всем Любовь и Вражда. Вот поистине первый колдун и целитель, и люди, подметив это, пользуются его лекарствами и колдовством друг в отношении друга (греч.).— *305.*

[24*] Потому и получилось, что счастливейший его бог менее разумен, чем прочие, поскольку не знает всех элементов: в нем ведь нет Вражды (греч.).— *305.*

[25*] речение необходимости (греч.).— *307.*

[26*] Но вместе с тем он не называет никакой причины изменения, говоря лишь, что такова уж природа или еще что «великая Вражда зародилась в членах и [исполняется возмездия по свершении времени,] которое им попеременно установлено неколебимой клятвой» — словно необходимо было изменяться, причины же этой необходимости никакой не обнаруживает (греч.).— *307.*

[27*] Все сразу ужасно затрепетали члены бога (греч.).— *308.*

[28*] монадическая природа, наподобие Гестии, водружена посредине и вследствие равновесия пребывает на месте (греч.).— *310.*

[29*] (Любовь) — часть смеси, как материя (греч.).— *310.*

[30*] Что до тех, кто принимает большее число (начал.— *И. М.*), то им скорее следует говорить о теплом и холодном или огне и земле: они рассматривают природу как обладающую в виде огня движущим началом, а в виде воды, земли и тому подобного — обладающую началом противоположным (греч.).— *310.*

[31*] Э[мпедокл говорит, что] телесных (элементов) всего четыре, а вместе с движущими их всего шесть (греч.).— *311.*

[32*] Любовь — элемент (греч.).— *311.*

[33*] Субстрат, которым у Эмп[едокла] является Любовь, у кого-то — огонь, или вода, или воздух (греч., Метафизика III 1 996a 8).— *311.*

[34*] единым является Любовь, т. е. когда Любовь действует (греч.).— *311.*

[35*] был неразумнейшим бог (греч.). Ср. также выше, прим. 24*.— *314.*

[36*] Здесь, видимо, то же, что «теология».— *314.*

[37*] которые пожиже (греч.). См. 242e.— *315.*

[38*] насчет чего он лепечет (греч.).— *316.*

ГЛАВА VII

[1*] Левкипп же полагал, что у него есть доводы, которые согласуются с чувственным восприятием и не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности существующего. В этом он согласился с явлениями, а с теми, кто создал учение о едином, он пришел в согласие,

говоря, что движения не может быть без пустоты, что пустота есть небытие и что ничто из существующего не есть небытие. Ведь подлинно сущее есть совершенно полное бытие. Но оно не едино, а является бесконечным множеством частиц, невидимых из-за малости своих размеров. Они носятся в пустоте (ибо пустота существует) и, когда соединяются, вызывают возникновение, а когда разделяются — уничтожение. Они действуют и испытывают воздействие в той мере, в какой им случается соприкасаться друг с другом, потому что тогда они уже не единое. Их соединение и переплетение ведут к возникновению вещей, а из подлинно единого не могло бы возникнуть множество, равно как из подлинно многих — единое (греч., пер. Т. А. Миллер).— *324.*

[2*] тела, зримые разумом, непричастные пустоте, нерожденные, негибнущие, неспособные ни распасться, ни составиться из частей, ни измениться — и зримы они разумом (греч.).— *326.*

[3*] Следует сказать, что каждое неделимое не подвержено воздействиям, поскольку оно могло бы что-либо претерпеть лишь со стороны пустоты (греч.).— *326.*

[4*] атомы... не подвержены воздействиям и неизменны вследствие твердости (греч.).— *326.*

[5*] Канада рассматривает материальные субстанции прежде всего как атомы, а затем — как совокупности. Он настаивает на том, что атомы вечны (англ.). *Канада* (VI—V вв. до н. э.) — древнеиндийский философ, создатель системы вайшешика; *джайны* — представители религии, основанной в Индии в VI в. до н. э.— *327.*

[6*] в «Необоримых» (греч., Диоген Лаэртский IX 47) — название сочинения, являвшегося, по всей видимости, ответом Демокрита критикам его учения.— *328.*

[7*] незаконным умозаключением (греч.). См. Тимей 52b.— *328.*

[8*] Левкипп Милетский — согласно некоторым, элеат, из с п о р щ и к о в. И он также говорит, что все находится в беспредельном и все возникает в представлении и мнении, но ничто — поистине (греч.). «Спорщик» здесь приблизительно то же, что «софист».— *329.*

[9*] мельчайшее тело (греч.).— *330.*

[10*] посредством их мы имеем идею вещи, какова она есть сама по себе... масса, фигура, число, положение и движение либо покой (англ.).— *331.*

[11*] в самих телах нет ничего похожего на наши идеи... то, что по идее является сладким, синим или теплым, есть не что иное, как определенная масса, фигура или движение неощутимых частей самих тел, которые мы так называем (англ.).— *331.*

[12*] ничто не совершается попусту, но все — по разумному основанию и по необходимости (греч.).— *331.*

[13*] случайное столкновение (лат.).— *331.*

[14*] хотя, как кажется, и пользовался для создания космоса случайностью, однако говорил, что в более частных вещах случайность вовсе причиной не является, возводя все к иным причинам (греч.).— *331.*

[15*] движение атомов, не начинающееся с какого-либо начала, но идущее от века (лат.).— *331.*

[16*] не считает нужным искать начало вечности (греч.).— *331.*

[17*] ...миров бесчисленное количество, и некоторые из них не только похожи друг на друга, но во всем и совершенно друг другу равны настолько, что между ними вообще нет никакой разницы; то же самое можно сказать и о людях (лат.).— *334.*

[18*] Д[емокрит] (н а з ы в а е т н е о б х о д и м о с т ь ю) противодействие, натиск и толчок материи (греч.).— *334.*

[19*] По этой причине вовсе не неудачно Демокрит говорит, что немногие из сведущих людей-греков, протягивая руки в то, что теперь мы называем

воздухом, называли его сплошь Зевсом, потому как он всеведущ, все уделяет и забирает, вообще царь всего (греч.).— *337*.

[20*] Он (Дем[окрит]) полагает (до него же — Левкипп, а потом — последователи Эпикура), что крошечные изображеньица того, от чего они истекают (а это и есть видимые предметы), попадают в глаза видящих, и так возникает зрение (греч.).— *338*.

[21*] воздействие возникает не непосредственно в зрачке, но воздух, находящийся между зрением и зримым, подвергается удару, он уплотняется зримым и зрящим, и всегда возникает некое истечение (греч.).— *338*.

[22*] Очевидно, что какие-то невоспринимаемые по отдельности тела должны приходить от них... к глазу и таким образом сообщать мозгу некоторое движение, которое и создает идеи, возникающие в нас от них (англ.).— *339*.

[23*] «О радости» (греч.).— *339*.

[24*] Дем[окрит] считал, что боги появляются вместе с прочим небесным огнем (лат.).— *340*.

[25*] Ибо, говорит Демокрит, древние люди, видевшие явления, происходящие в небе, такие, как, например, громы, вспышки молний и их удары в землю, сближения звезд и затмения Солнца и Луны, приходили в ужас и полагали, что виновниками всего этого являются боги (греч.).— *341*.

[26*] сверхчувствительности (от греч. ὑπές — сверх и αἴσθησις — чувство).— *342*.

[27*] пророчество (лат. divinatio).— *342*.

[28*] Демокрит говорит, что образы проникают через поры в глубь тела и, вздымаясь, производят в нем сонные видения. Они носятся со всех сторон, исходя и от вещей, и от одежды, и от растений, но более всего от животных вследствие их большой подвижности и теплоты. Запечатлевают они в себе не только внешние подобия тел, от которых исходят... но и сопутствующие этим подобиям отражения душевных движений, мыслей, настроений и переживаний каждого. Попадая к тем, которые их воспринимают, они, точно живые, сообщают и возвещают им мысли, рассуждения и устремления тех, от кого они исходят, если только донесут это в отчетливом и неискаженном состоянии. Условием же такой сохранности является прежде всего спокойное состояние воздуха, по которому они несутся, допускающее беспрепятственное и быстрое движение (греч., пер. Я. М. Боровского).— *342*.

[29*] Нелепо считать, что ощущение [зрения] присуще не только глазам, но и всему остальному телу (греч.).— *342*.

[30*] Нелепо и странно и то, что звук входит через все тело и, когда входит через слух, распространяется по всему телу, словно ощущение возникает не в слухе, но во всем теле (греч.).— *342*.

[31*] Разумеется, он мог исходить из того, что некоторые более удачно устроенные души способны воспринимать более богатый набор изображений и таким образом приводиться в более оживленное движение, чем другие (нем.).— *343*.

[32*] имеют предпочтения и порывы (греч.).— *344*.

[33*] также и женщины испускают семя (лат.).— *345*.

[34*] Одинаковые у всех члены происходят от того и другого... индивидуальные же — в зависимости от того, чья сторона возьмет верх (греч.).— *345*.

[35*] Половой акт — слабый апоплексический удар, ибо здесь из человека исторгается человек (греч.).— *345*.

[36*] См. выше, прим. 60* к гл. I.— *345*.

[37*] См. выше, прим. 32*.— *345*.

[38*] сочувственно (греч.). Это слово следует понимать и в буквальном смысле (обладает теми же ощущениями, что и человек), и в переносном (сочувствует ему).— *346*.

...ибо все мы так устроены от природы, что ни в каком из народов не имеется никакого иного вида богов, кроме человеческого. И этот-то вид случается видеть кому-то наяву, кому-то во сне (лат.).— *346.*

[40*] кажется, нет никакой разницы, как это называть — «монады» или же «маленькие тельца» (греч.).— *348.*

[41*] кажется, то, что утверждают пифагорейцы, имеет тот же смысл (греч.).— *348.*

[42*] Вопрос же о движении, а именно о том, откуда и как оно берется в вещах, они, подобно прочим, легкомысленно обошли (греч.).— *349.*

[43*] По мнению Платона, выраженному в «Законах» (X 908e), неверующие-лицемеры достойны «смертной казни, и не одной и не двух, а даже многих», те же, кто, несмотря на неверие, справедливы, «нуждаются в увещании и тюремном заключении».— *353.*

ГЛАВА VIII

[1*] старше по возрасту (греч.).— *356.*

[2*] однако желает сказать нечто близкое к тем, кто рассуждал после него (греч.). В более полном виде цитата дана в прим. 2 на с. 365; ее перевод см. ниже, прим. 19*.— *356.*

[3*] Тому, кто ему сказал: «Нисколько тебя не заботит Родина!» — он ответил: «Бог с тобой, я очень даже о ней беспокоюсь» — и указал на небо (греч.).— *357.*

[4*] Говорят, когда Анаксагора спросили, ради чего следовало бы родиться, он ответил: «Чтобы взирать на небо и порядок всего космоса». Ибо он полагал, что стремление к достижению какого-либо знания более почетно, чем жизнь (греч.).— *357.*

[5*] Греки неверно понимают возникновение и гибель. Ибо никакая вещь не возникает и не гибнет, но соединяется из существующих вещей и распадается на них. Так что правильно было бы называть возникновение соединением, а гибель — разделением (греч.).— *357.*

[6*] подобночастные и имеющие противоположные свойства (греч.). Первый термин принято транскрибировать по-русски как «гомеомерии».— *360.*

[7*] подобновидные (греч.).— *360.*

[8*] это все равно как он назвал бы причиной белое, примешанное к белому. Однако первым такую мысль высказал Анаксагор... и некоторые другие (греч.).— *360.*

[9*] наподобие огня или воды (греч.).— *360.*

[10*] гомеомерные... частицы которых соименны целому (греч.).— *360.*

[11*] Ан[аксагор] говорил об элементах нечто противоположное Эмпедоклу. Именно, Эмпедокл утверждал, что огонь, земля и тому подобное является элементами тел и все состоит из них, Анакс[агор] же, напротив, говорил, что элементами являются гомеомерии (например, мясо, кость и каждая вещь в этом роде), воздух же и огонь являются смесью изо всех остальных семян, так что каждый из них собран из всех невидимых взгляду гомеомерий (греч.).— *361.*

[12*] Один говорит, что огонь, вода, воздух и земля — это четыре элемента, являющиеся более простыми, чем мясо и кость и тому подобное из числа гомеомерий. Другой же — что они-то как раз просты и есть элементы, а составные — земля, огонь и воздух (греч.).— *361.*

[13*] Так что и у малого нет еще более малого, но всегда имеется меньшее. Ведь бытие не может быть разделением превращено в небытие, однако и для большого всегда есть еще большее, а по множеству оно равно малости. И все является и большим и малым исключительно в отношении самого себя. Если все во всем и все выделяется изо всего, то и от того, что

кажется самым малым, может быть отделено то, что еще меньше его, а кажущееся самым большим отделяется от чего-то еще большего (греч.).— *361.*

[14*] Все вещи были вместе, бесчисленные по количеству и малости, так что и малое было беспредельным, и, поскольку все они были вместе, по причине малости невозможно было ничего различить (греч.).— *362.*

[15*] Поскольку это так, необходимо полагать, что многие разнообразные вещи смешаны во всем подобном, и там имеются семена всех вещей, имеются разнообразные идеи, цвета и свойства (греч.).— *362.*

[16*] то, что во всяком преобладает, то и было и есть данной вещью (греч.).— *362.*

[17*] И если все возникающее должно возникнуть по необходимости из сущего либо из не-сущего, то возникнуть из не-сущего невозможно... По этой причине считали, что, значит, необходимо возникать из сущих и наличных вещей, по причине малости своих размеров нами, однако, не ощутимых. Поэтому говорят, что все смешано во всем, поскольку видели, что все из всего возникает. А вещи представляются разными и называются отличными друг от друга именами по преобладающим в смеси бесчисленным частицам. Вообще же такой вещи, как полностью белое, черное, мясо или кость, не существует, но чего в каждом больше, тем оно и кажется (греч.).— *362.*

[18*] Очевидно, что ничего невозможно было бы сказать в отношении этой сущности... ей необходимо было быть бесцветной... и также безвкусной, и все в том же роде. Ни качеством ей быть не с руки, ни количеством, ни чем-то определенным, ибо тогда здесь имелся бы какой-то из так называемых частных видов. А это невозможно, поскольку все перемешано: для этого они должны были бы выделиться (греч.).— *364.*

[19*] Он говорит, что все находится в смешении, за исключением ума, который беспримесен и чист. По этой причине он, как представляется, утверждает единое (которое просто и беспримесно) и как бы иное бытие, которое мы предполагаем беспредельным, прежде чем оно будет ограниченным и причастным какому-либо виду. Так что говорит он и неверно и неясно, однако желает сказать нечто близкое к тем, кто рассуждал после него, и к тому, что по большей части выявляется теперь (греч.).— *365.*

[20*] Состояния и привходящие свойства отделялись бы от сущностей (ведь одним и тем же вещам присуще как смешение, так и разделение), и тем не менее если бы кто пожелал последовать за ним до конца в том, что он хотел выразить, тому показалось бы, что он говорит в большей степени по-современному (греч.).— *366.*

[21*] и все это — смешивающееся, отделяющееся и разделяющееся — познано умом (греч.).— *366.*

[22*] неясная для человеческого разума причина (греч.).— *368.*

[23*] Он первым установил в качестве начала устроения Всего не случай и необходимость, но чистый и беспримесный ум, примешанный ко всему прочему и отделяющий гомеомерии (греч.).— *368.*

[24*] И потому Ан[аксагор] правильно утверждает, что ум не подвержен воздействиям и не смешан, поскольку делает его началом движения. Только так мог бы он двигать, будучи сам неподвижен, и возобладал бы в силе, будучи не смешан (греч.).— *369.*

[25*] Все прочее причастно части всего другого, ум же неограничен, самовластен и не смешан ни с какой вещью, но пребывает один, сам по себе. Ведь если бы он не был сам по себе, но был бы примешан к чему-то другому, он был бы причастен всем вещам, будучи примешан к чему-то, ибо во всем присутствует часть всего другого (греч.).— *369.*

[26*] Ибо является самодержцем и ни с чем не смешан, но устраивает все вещи, проходя через все (греч.).— *370.*

[27*] Перевод см. выше, в прим. 19*, второе предложение.— *370.*

[28*] Если же кто примет, что смешение всего является единой природой, неограниченной как по виду, так и по величине, как, можно полагать, он говорит, получается, что он утверждает два начала: природу неограниченного и ум, поскольку он, как представляется, полагает телесные элементы совершенно схожим с Анаксимандром образом (греч.).— *370.*

[29*] Этому началу отдают и то и другое — [способность] и познавать, и двигать,— говоря, что ум движет всем. Он мыслит все исключительным образом (греч.). Неясно, откуда взялась вторая фраза, у Аристотеля она отсутствует.— *371.*

[30*] Он говорит, что ум есть душа, поскольку дело души всегда — двигать. И раз он называл душу умом, то и говорил, что всем движет ум (греч.).— *371.*

[31*] Всякое ощущение — со страданием, как, можно полагать, и должно следовать из посылки. Ибо все неподобное, будучи затронутым, подвергается тягостному воздействию. Это очевидно из количества сна (времени.— *Сх.*) и из преувеличенных ощущений. Ведь яркие цвета и сверхсильные звуки причиняют страдание, и невозможно их выдерживать сколько-нибудь продолжительное время (греч.). В скобках — поправка, предложенная издателем либо схолиастом (ныне она считается основным чтением).— *373.*

[32*] Упоминают изречение, с которым Анаксагор обратился к каким-то своим друзьям, а именно, что сущее является для них таким, каким они его воспринимают (греч.).— *374.*

[33*] См. выше, прим. 11* к Введению.— *375.*

[34*] Поскольку у человека есть руки, он является наиболее разумным из животных (греч.).— *376.*

[35*] Анакс[агор] говорил, что целью жизни являются созерцание и происходящая отсюда свобода (греч.).— *379.*

[36*] См. выше, прим. 4*, слова в кавычках.— *379.*

[37*] Когда Ан[аксагора] спросили, кто счастливейший на свете, он ответил: «Никто из тех, кого считаешь такими ты, но тот, что показался бы тебе в такой роли весьма странным» (греч.).— *379.*

[38*] Т. е. науки о природе (греч. φύσις — природа и λόγος — рассуждение).— *381.*

[39*] Если бы все было не из одного, то не было бы никакого взаимного воздействия и претерпевания (греч.).— *381.*

ГЛАВА IX

[1*] ...теоретических положений у них было немного, но методы, выработанные на основе преподавательской деятельности, поднятой на уровень искусства, отличались чрезвычайным разнообразием. Разница состояла в зависевшем от большего или меньшего темперамента преобладании политического или же теоретического момента, поскольку философия их была сплошь заимствованной и служила лишь каркасом (нем.).— *384.*

[2*] Я утверждаю, что с истиной дело именно так и обстоит, как я написал: всякий из нас является мерой сущего и несуществующего. Всякий ведь бесконечно отличается от другого: для одного есть или кажется, что есть, одно, для другого же — другое. И вовсе я не говорю, будто не существует мудрости и мудреца, но мудрым назову того, кто так преобразует нечто, представляющееся злом, да и являющееся таковым для любого из нас, что заставляет его и на деле казаться благом (греч.).— *386.*

[3*] См. выше, прим. 32* к гл. VIII.— *389.*

[4*] И Ксениад из Коринфа, о котором упоминает Демокрит, говорит, что все есть ложь и воображение, что мнение ложно, а из несуществующего возникает все возникающее, и в несуществующее же уничтожается все гибнущее, что по сути приближается к позиции Ксенофана (греч.).— *390.*

[5*] Каковы те, кто вещами пользуются, такими неизбежно будут и эти вещи (греч.).— *390.*

[6*] Каким что кому кажется, таким оно и будет (греч.).— *390.*

[7*] Из этого же самого мнения исходит и учение Протагора... В самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно, все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным... Ведь многие имеют противоположные друг другу взгляды и считают при этом, что те, кто держится не одних с ними мнений, заблуждаются; так что одно и то же должно и быть и не быть. А если это так, то все мнения по необходимости совершенно истинны, ибо мнения тех, кто заблуждаются, и тех, кто говорят правильно, противолежат друг другу; а если с существующим дело обстоит именно так, то все говорят правду (греч., пер. А. В. Кубицкого).— *391.*

[8*] И человек насчет всякой вещи способен устроить состязание речей за и против — был бы он краснобаем (греч.).— *393.*

[9*] «Об истине» (греч.).— *393.*

[10*] всем свойственно мнить в отношении всего (греч.).— *394.*

[11*] Чтобы в речи была убедительность и она напечатлевалась в душе всякий раз, как это нам желательно, следует, во-первых, изучить сочинения метеорологов, которые предлагают вместо одного мнения другое, разоблачая первое и навязывая второе, и выносят на суд мнения какие угодно недостоверные и неясные предметы. Во-вторых,— те из полемических сочинений, которые услаждают толпу, написаны с мастерством и убеждают, не содержа истины. В-третьих,— философские сочинения, в которых сталкиваются противоположные точки зрения и демонстрируется быстрота ума... что делает мнение переменчивым в отношении истины.— *394.*

[12*] софистика... искусство творить подобия... искусство уподобления, воображаемых подобий (греч.).— *394.*

[13*] так что единое не может существовать, поскольку оно, единое, бестелесно, бестелесное же есть ничто, и в этом смысле его рассуждение близко Зенонову (греч.).— *397.*

[14*] Некоторые из истечений соответствуют отдельным по́рам, другие же больше или меньше их... (греч.).— *398.*

[15*] истечение от форм, соразмерное зрению и ощутимое (греч.).— *398.*

[16*] ...скептики — философы, софисты — шарлатаны... Другие же, действовавшие и рассуждавшие так, словно истины нет, не выказывали никакой склонности к тому, чтобы уяснить теоретические основания своего сомнения. Их скептицизм имел прежде всего практическую направленность: они стремились скорее воспользоваться им, нежели его объяснить... Они не задерживались на принципах, но перескакивали к их приложениям. Если диалектика и обладала в их глазах столь значительным весом, то исключительно из-за службы, которую она способна сослужить тому, кто стоит на трибуне или заседает в суде (фр.).— *399.*

[17*] Мы сказали о некоей риторике, обращенной ко всему народу, будь то дети или женщины, мужчины — рабы или свободные, от которой мы не в восторге, поскольку считаем ее заискиванием (греч.).— *401.*

[18*] И вот, как говорит Аристотель, когда тираническая власть была на Сицилии упразднена, дела же частных лиц после долгого перерыва нуждались в возобновлении судов, тогда-то впервые (поскольку народ этот проворен умом и по природе своей склонен к спорам) само это искусство и его принципы были письменно изложены сицилийцами Кораком и Тисием (лат.).— *401.*

[19*] И воспитание, дававшееся некоторыми подрабатывавшими в словесной области людьми, похоже на то, что делалось Го́ргием. Ведь они давали задание заучивать речи — риторические или полемические,— которыми, как они думали, можно было уловить речи друг друга (греч.).— *402.*

[20*] Имеется в виду городской совет и его члены (в Афинах назывался Буле).— *402.*

[21*] а это значит делать слабое рассуждение сильным. И потому справедливо негодовали люди на высказывание Протагора, ибо оно ложно и неистинно (греч.). Продолжение цитаты см. ниже, прим. 35*.— *402.*

[22*] делать ложное истинным (греч.).— *402.*

[23*] Протагор говорит, что всякую вещь возможно в равной степени обсуждать с двух сторон, и уже по одному этому всякая вещь может считаться сомнительной сразу в двух отношениях (лат.).— *403.*

[24*] Законом будет зваться все то, что запишет как подлежащее выполнению тот, кто имеет власть в городе (греч.).— *403.*

[25*] Да и как, Сократ,— сказал Гиппий,— можно считать законы чем-то серьезным или же им повиноваться, когда зачастую сами же их установившие впоследствии, передумав, отменяли (греч.).— *404.*

[26*] То, что почитается в каждом городе справедливым и благим, таким там и является, пока таким считается (греч.).— *404.*

[27*] Все законодательство совершается не по природе, но в соответствии с искусством, установления которого неистинны... одно является благом по природе, иное — по закону, а справедливого по природе вообще не существует (греч.).— *404.*

[28*] ...ибо закон и природа являются противоположностями, и справедливость является благом по закону, по природе же она им вовсе не является. Здесь широчайшее поле для деятельности мастеров парадокса, подобных Калликлу и Горгию (греч.).— *404.*

[29*] А я говорю, что справедливое — это не иное что, как выгодное сильнейшему (греч.).— *404.*

[30*] сильнейший насилием забирает у слабых (греч.).— *404.*

[31*] 482c—486d.— *405.*

[32*] Что касается рода софистов, я, разумеется, всегда считал его весьма искушенным в составлении разнообразных речей и в других прекрасных вещах, но из-за того, что эти софисты привыкли странствовать из города в город и нигде не заводят собственного дома, у меня есть подозрение, что им не под силу те дела и слова, которые свершили бы и сказали бы в обстоятельствах войны и сражений как философы, так и государственные люди (греч., пер. С. С. Аверинцева).— *405.*

[33*] И произвольно переменили привычные представления о понятиях; так, безрассудная отвага стала считаться жертвенным в отношении друзей мужеством (греч.).— *406.*

[34*] См.: *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе II I, 21—33.— *406.*

[35*] И потому справедливо негодовали люди на занятие Протагора, ибо оно ложно и неистинно, но является только кажущимся, и не присуще это никакому из искусств, но лишь риторике и эристике (греч.).— *406.*

[36*] Но оставим в покое Тисия и Горгия: ведь им привиделось, что кажущееся следует почитать больше, чем истину, и при помощи силы слов они превращают малое в большое и большое в малое (греч.).— *406.*

[37*] И вот Зевс, опасаясь, как бы не погиб род человеческий, послал им Гермеса, давшего людям стыд и правду, чтобы последние служили украшением государств и скрепляли узы дружбы (греч.).— *407.*

[38*] При охлократическом способе мышления немалое место в нем занимает сумбурное богопочитание (нем.).— *407.*

[39*] варварские боги (греч.).— *407.*

[40*] О демократия, и куда же ты нас завела! И за такого-то проголосовали боги? ...Да как я вижу, ты самый варварский из богов! (греч.).— *407.*

[41*] Что до богов, то я не могу сказать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ибо многое препятствует этому знанию — как неясность самого вопроса, так и краткость человеческой жизни (греч.).— *407.*

[42*] Продик же Кеосский говорит, что древние сочли богами Солнце, Луну, реки, источники и вообще все, приносящее пользу нашей жизни, за эту

самую пользу. Так, египтяне считают богом Нил, и по этой же причине хлеб считается Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом (греч.).— *407.*

[43*] А что же Продик Кеосский? Который сказал, что то, что способствует человеческой жизни, должно помещаться в число богов, что за религию оставляет он в конце концов? (греч.).— *407.*

[44*] Софистику... следует назвать охотой за богатыми и славными юношами (греч.).— *409.*

[45*] Каким же разнообразным представился нам софист. Как кажется, сначала мы обнаружили в нем наемного охотника на молодых и богатых (греч.).— *409.*

[46*] Софистика — это мнимая, а не истинная мудрость, а софист — барышник от мнимой, неистинной мудрости (греч.).— *409.*

[47*] И софистика, и диалектика вращаются в той же области, что и философия, однако вторая отличается от нее способом своего применения, первая же — выбором образа жизни. Ведь диалектика прибегает к методу проб и ошибок, а философия познает, софистика же кажется философией, но ею не является (греч.).— *410.*

[48*] не следует стремиться к тому, чтобы достигнуть философских глубин, скорее наоборот — вы призывали друг друга к осторожности: как бы ненароком себе не навредить чрезмерной мудростью (греч.).— *410.*

ГЛАВА X

[1*] Сократ ведь первым занялся вопросами этики, вопросам же относительно природы все не уделял никакого внимания; и в отношении этики отыскивал здесь всеобщее и первым устремил мысль на определения (греч.).— *415.*

[2*] он вовсе не рассуждал о природе всего, как то делали многие другие (греч.).— *415.*

[3*] Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы... Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа моя не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу (греч., пер. С. К. Апта).— *418.*

[4*] Ошибка. По всей вероятности, имеется в виду конец «Пира» Платона (223b — d).— *419.*

[5*] А учителем я никогда не был; если же кто желал послушать то, что я говорю, присутствовать при том, что делаю... я никогда не препятствовал (греч.).— *419.*

[6*] И такой я человек, Антифонт, что как другие радуются хорошей лошади, собаке или птице, так я, да и еще сильнее, рад добрым друзьям и, если есть у меня что хорошее, их этому учу (греч.).— *421.*

[7*] «О риторике» (греч.).— *421.*

[8*] Бог принуждает меня помогать при родах, самому же рожать препятствует (греч.).— *421.*

[9*] неправое слово (греч.).— *421.*

[10*] Т. е. науку о небесных явлениях.— *421.*

[11*] См. прим. 26 * к гл. VII.— *423.*

[12*] И живешь-то ты так, что даже ни один раб при таком содержании не остался бы у своего господина: еда у тебя и питье самые скверные; гиматий ты носишь не только скверный, но один и тот же и летом и зимой; ходишь ты всегда босой и без хитона (греч., пер. С. И. Соболевского).— *424.*

[13*] Факт спасения Сократом Ксенофонта в сражении при Делии в Беотии в 424 г. (*Диоген Лаэртский* II 5, 22; *Страбон* IX 403) уже давно взят под сомнение, поскольку Ксенофонту в это время было скорее всего лет пять от роду, рассказ же возник просто по аналогии с таким же эпизодом с Алкивиадом в сражении при Потидее в 432 г. (см.: *Платон.* Пир 220de).—*424.*

[14*] Если бы у человека было тело быка, а разум человека, он не мог бы делать что хочет; не лучше и тем животным, что имеют руки, но лишены разума (греч.).—*429.*

[15*] См. выше, прим. 35* к гл. VIII.—*429.*

[16*] И вот это-то пробуждение идеи знания и первые ее проявления и следует в первую голову считать содержанием философии Сократа (нем.).—*431.*

[17*] ...стремление к истинному знанию, бывшее у предшественников исключительно непосредственной, инстинктивной деятельностью, впервые у Сократа стало сознательным и методическим... в Сократе идея знания как такового впервые дошла до сознания и была сознательно поднята на уровень руководящей идеи (нем.).—*431.*

[18*] А на самом деле, о мужи, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стóит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость. Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддержать бога и показываю этому человеку, что он не мудр (греч., пер. М. С. Соловьева).—*433.*

[19*] ...субъект должен поставить между самим собой и своими мнениями и умозаключениями идею истинного знания: ему не следует судить и заключать до тех пор, пока его представление об этой идее не станет вполне адекватным, пока оно не станет сознающим ее истинность знанием (нем.).—*434.*

[20*] Начало фразы передано в тексте, конец: «То и другое относится к основоположениям знания» (греч.).—*434.*

[21*] все... насколько это возможно, определяет (греч.).—*434.*

[22*] См. выше, прим. 1* к Введению.—*435.*

[23*] При таком обращении спора к основному положению истина становилась ясной и самим его противникам. Когда же Сократ сам рассуждал по какому-нибудь вопросу, он всегда опирался на наиболее общепризнанные истины, видя в этом надежное обеспечение для рассуждения (греч.).—*436.*

[24*] К учению об идеях пришли те, кто, будучи убеждены в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, утверждали, что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать еще другие вещи, постоянно пребывающие, ведь знания о текучем не бывает (греч.).—*438.*

[25*] Т. е. киник, как ниже «цинический» — кинический.—*438.*

[26*] Он же вполне разумно искал суть вещи, так как стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения — это суть вещи: ведь диалектика тогда еще не вошла в силу, чтобы можно было, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности, а также познает ли одна и та же наука противоположности (греч., пер. А. В. Кубицкого).—*439.*

[27*] Т. е. Платон.—*440.*

[28*] Они (платоники) считали, что все единичное в мире чувственно воспринимаемого течет и ничто из этого не пребывает, общее же существует

отдельно от этого и есть нечто иное... Первым двинулся в этом направлении Сократ при помощи определений, однако он еще не отделял общего от единичного. И в этом, в том, что он их не разделил, он был прав. Ведь это уясняется из практических соображений, поскольку без общего невозможно приобрести знание, однако разделение приводит к затруднениям в отношении идей (греч.).— *440*.

[29*] Однако Сократ не производил ни отделения общего, ни определений (греч.).— *440*.

[30*] Сократ даже говорил, что определить через вид — то же, что определить через причину, поскольку он не проводил различия между разумом, сообщающим вещи возможность и разумность, и действующей причиной, сообщающей ей реальность и действительность (фр.).— *441*.

[31*] справедливость... есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди незнающие не могут их совершать и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку (греч., пер. С. И. Соболевского).— *444*.

[32*] Входит в платоновский корпус.— *444*.

[33*] Да и я сам с собой (не согласен), однако так с необходимостью вытекает из нашего рассуждения (греч.).— *444*.

[34*] Всякая добродетель есть мудрость (греч.).— *445*.

[35*] только воздержные могут задаваться высокими целями и, разделяя в теории и на практике предметы по родам, хорошим отдавать предпочтение, а дурных избегать. Таким образом, говорил Сократ, люди становятся высоконравственными, очень счастливыми и весьма способными к диалектике (греч., пер. С. И. Соболевского).— *446*.

[36*] так что это не часть добродетели, но вся добродетель в целом (греч.).— *446*.

[37*] ...чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаясь доказать, что все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться... теперь же, если обнаружится, что вся она знание... странным было бы, если бы ей нельзя было обучиться... Протагор же, прежде полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению (греч., пер. Вл. С. Соловьева).— *447*.

[38*] В понятии ἀρετή для греков издавна соединились воедино этическая и некоторого рода эстетическая оценки. Прежде всего в ἀρετή усматривали определенную силу, наделяющую способностью к исполнению великих и благородных деяний. Момент воления уступает здесь моменту наличия способности (нем.).— *448*.

[39*] Цари и правители, говорил Сократ, не те, которые носят скипетр, или избраны кем попало, или получили власть по жребию, или насилием, или обманом, но те, которые умеют управлять (греч., пер. С. И. Соболевского).— *451*.

[40*] царское искусство (греч.).— *451*.

[41*] В первом изд.: софистически.— *452*.

[42*] ...ибо все человеческие законы питаются от единого божественного (греч.).— *452*.

[43*] обладающий всеми желаниями и радующийся своей способности их исполнить живет счастливо (греч.).— *453*.

[44*] Однажды Аристипп вздумал сбить Сократа... и спросил его, знает ли он что-нибудь хорошее. Если бы Сократ назвал что-нибудь вроде пищи,

питья, денег, здоровья, силы, смелости, то Аристипп стал бы доказывать, что это иногда бывает злом (греч., пер. С. И. Соболевского).— *454*.

[45*] Наконец, и душа человека, которая более, чем что-либо другое из человеческого, причастна божеству... (греч.).— *455*.

[46*] полагал, что целью является познание добродетели (греч.).— *456*.

[47*] Он сказал, что единственным благом является знание, единственным же злом — невежество (греч.).— *456*.

[48*] Нет, на мой взгляд, случай и деятельность — понятия совершенно противоположные: если человек не ищет, а случайно находит что-нибудь нужное, это я считаю счастьем; а если он путем изучения и упражнения исполняет что-нибудь хорошо, это я признаю хорошей деятельностью, и кто ведет такой образ жизни, тот, мне кажется, хорошо живет (греч., пер. С. И. Соболевского).— *456*.

[49*] те, что считают одно и то же хорошим и приятным, борются за обладание им; если они расходятся в мнениях, то противодействуют друг другу; к вражде ведут также спор и гнев; равным образом подает повод к неприязни своекорыстие, к ненависти — зависть (греч., пер. С. И. Соболевского).— *456*.

[50*] неписаных и нерушимых установлениях богов (греч., ст. 454—455).— *457*.

[51*] которые неписаные, но не выполнять которые стыдно, согласно представлениям всех (греч., *Фукидид* II 37, 3).— *457*.

[52*] ведь когда те, кто берется за установление законов, погрешают против блага, они погрешают и против законности и закона (греч.).— *458*.

[53*] отыскание сущего (греч.).— *458*.

[54*] Похоже, Антифонт... что ты видишь счастье в роскошной, дорого стоящей жизни; я же полагаю... (греч.). Перевод прочего — в тексте.— *460*.

[55*] Сейчас их больше называют киренаиками.— *460*.

[56*] Другие... рассказывали о таких его беседах с разными лицами, при которых они присутствовали (греч.).— *463*.

[57*] ...и твой ум, пока находится в твоем теле, распоряжается им как хочет. На этом основании следует думать, что и разум во Вселенной устраивает Вселенную так, как ему угодно (греч., пер. С. И. Соболевского).— *464*.

[58*] См. выше, прим. 45*.— *464*.

[59*] ...видимо, невозможно отыскать настолько глупого и заносчивого человека, чтобы он полагал, что ему ум и разум присущи, а небу и миру в целом — нет (лат.).— *464*.

[60*] А то, что он насадил стремление к деторождению, насадил в матерях стремление к выкармливанию, а во вскормленных детях величайшую любовь к жизни и величайший страх к смерти? (греч., пер. С. И. Соболевского).— *468*.

[61*] Далее, утехи любви для животных они ограничили известным временем года, а нам они даруют их непрерывно до старости (греч., пер. С. И. Соболевского).— *468*.

[62*] Вероятно, опечатка, см.: Государство VI 504с—509с.— *469*.

[63*] См.: *Ксенофонт*. Пир 8, 30. Что касается «Кратила», он весь является развернутым этимологизирующим толкованием мифов.— *472*.

[64*] бога с демоном (греч.). Ср. выше, прим. 31* к гл. I.— *472*.

[65*] Как ты думаешь, неужели боги насадили бы в людях веру в то, что они могут делать добро и зло, если бы они не имели силы для этого? Неужели люди никогда не заметили бы, что они вечно обманываются? (греч., пер. С. И. Соболевского).— *473*.

[66*] Я хоть и прорицатель, но не слишком задачливый, все равно как неважнецкие грамотеи, только для самого себя... ведь и душа есть нечто вещее (греч.).— *474*.

[67*] Если я признаю знамения от демонов, то мне совершенно необходимо признавать также и самих демонов... А демонов мы считаем или богами, или детьми богов...— *474*.

[68*] демон каждого (греч.).— *474*.

[69*] Что до главнейшего вида нашей души, то его должно мыслить как демона, данного каждому из нас богом (греч.).— *474*.

[70*] См.: Законы X 896e — 898c.— *474*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

[1*] См. прим. 113* к гл. I.— *478*.

[2*] Т. е. земным, от лат. tellus — «земля».— *478*.

[3*] от возвращения вспять (греч.).— *478*.

[4*] Скопас отчеканил Венеру, Потоса и Фаэтона... почитаемых в Самофракии древнейшими церемониями (лат.).— *479*.

[5*] и он излил семя на ногу богини, она же с отвращением стерла семя шерстью и бросила его на землю (греч.).— *479*.

[6*] Кронос породил Эроса и все ветра (греч.).— *480*.

[7*] Не очень ясный стих, толкуемый по-разному. Одни понимают его так: «Эрос, поражающий стада», другие: «Эрос, нападающий на богатых» (т. е. как и на бедных).— *480*.

[8*] приносящий семя на землю (греч.).— *480*.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН [1]

Акусилай 55, 74, 478
Алкивиад 402, 403, 418, 424, 428, 458
Алкидам (Алкидамант) 384, 393
Алкмеон 161, 180, 212, 302
Амазис (египетский фараон) 168
Анаксагор Кладзоменский (А. Клазоменский) 42, 97, 150, 158, 286, 317, 348, 350, 352, *356—382*, 389, 391, 392, 400, 412, 414, 421, 427—430, 442, 466, 470
Анаксимандр 39, 41, 74, 81, *148—154*, 155, 156, 178, 187, 204, 210, 229, 236, 238, 241, 258, 260, 269, 271, 284, 365, 412
Анаксимен 74, 81, 101, *154—156*, 157, 158, 204, 337, 365, 412
Антимер 384
Антисфен 418, 438
Антифонт 384, 393
Аполлодор 317
Аполлоний Тианский 161
Апулей 161
Аристарх Самосский 161
Аристипп 418, 419, 454
Аристодем 462
Аристоксен 163
Аристотель 14, 30, 39, 40, 42—45, 74, 81, 97, 103, 137, 145—147, 150, 157, 160—163, 165, 170, 181—183, 189, 191, 197, 199, 203—205, 219, 228, 232, 240, 253, 255, 260, 261, 269, 288, 295, 305, 310, 312—315, 317—319, 322, 332, 333, 336—339, 350, 356, 358, 360, 363, 365, 366, 369, 370, 374, 375, 378, 381, 382, 395, 398, 434, 441, 443, 445, 455, 461, 465, 466
Аристофан 115, 421, 424
Архелай 42, 158, 365, 381, 382, 427, 428
Архит 42, 160, 161, 163, 178, 197, 202, 207, 221
Аспазия (Аспасия) 428
Атеней 204
Аэций 378

Бёме Я. 241, 247, 251
Бернайс Я. 246, 250, 306
Бик (Byk) 156
Бойль Р. 320
Брандис Х. А. 155, 160, 203, 228
Брошар 384, 399
Бругш Г. 102
Бруно Дж. 162
Бэн А. 25
Бюхнер Л. 320

Вергилий 175
Воеводский Л. Ф. 109

Галилей Г. 161
Гассенди П. 319
Гегель Г. В. Ф. 36, 37, 47, 96, 147, 227, 228, 232, 279, 383, 387
Гера-армянин 271
Гераклит 40, 41, 43, 46, 93, 101, 154, 161, 176, 178, 221, *224—254*, 256, 257, 263, 269, 284, 286, 288, 292, 325, 337, 340, 386, 388, 392, 398, 413, 414, 421, 429, 452
Гергард Е. 49, 56, 63, 77, 78, 130, 133
Германн (Герман) Г. 203, 383
Гермезианакс Колофонский 204
Геродот 54, 75, 102, 116, 165, 214, 383, 478, 480
Гесиод 54—56, 58, 59, 64, 66, 67, 72—78, 81, 85, 96, 98, 110, 114, 142, 257, 309, 479
Гикет Сиракузский 161
Гиппас 161, 210, 220, 413
Гиппий 384, 393, 404, 428
Гиппон 157
Гладиш 160, 166, 215, 254
Гомер 54, 62, 63, 66, 81, 85, 91, 92, 101, 112, 114, 147, 230, 257, 400, 412, 472

[1] Именные и предметный указатели составлены А. В. Матешук.

Горгий 43, 285, 312, 384, 385, 388, 390, 393—395, 397—399, 401, 402, 408, 428
Грот Н. Я. 383, 401, 406, 415, 419

Дальтон Дж. 321
Дамаский 76, 79, 80
Дамон 428
Дарместерер А. 62, 74
Демокрит 42, 46, 101, 317, 320, 322, 324, 325, 327—353, 395
Дильс Г. 74, 158, 160, 254, 263, 271, 286, 302, 312, 317, 318, 382, 394, 419
Диоген Аполлонийский 42, 58, 348, 349, 365, 381, 382, 391, 393, 421
Диоген Лаэрций (Д. Лаэртский) 316, 317, 393
Диодор 163
Диоклес 163
Дион Сиракузский 68
Дионисиодор 384, 398
Дримак 97

Евдор 197
Евклид из Мегары 418, 428, 438, 461
Еврипид 80, 85, 356, 357, 392, 393, 402, 428, 429
Еврит 161, 199
Евсевий 266
Евтидем 384, 396, 398, 429, 454
Евфим 97

Зенон 255, *274—284*, 285, 290, 317, 325, 394, 429
Зибек Г. 383, 448
Зороастр 166

Идей 158
Ипполит 266, 303
Исократ 402
Иустин-философ 236

Калликл 404, 405, 410, 452, 453
Канада 327
Кант И. 13, 14, 29, 451, 461
Катков М. Н. 160, 387, 406
Квинтилиан 92
Кебес (Кебет) 428
Керн О. 73, 74, 311
Клеомед 97
Климент Александрийский 234, 337
Клисфен 97
Колебрук 274, 327
Кондильяк Э. Б. де 23, 25
Коперник Н. 161
Коракс 401
Кратил 253, 385, 429
Критий 384, 393, 402, 407, 419
Крон Х. 234
Ксениад 384, 390
Ксенофан Колофонский 153, 205, 214, 215, 226, 234, 255, 256, *257—261*, 262, 266, 275, 276, 286, 289, 291, 413
Ксенофил 163
Ксенофонт 89, 91, 403, 418, 419, 422, 424, 429, 434, 435, 444, 445, 448, 451, 458, 459, 462—464, 468, 472
Кун А. 65, 87

Ланге Ф. А. 319, 348, 350, 453
Лассаль Ф. 227, 228, 232, 240
Левкипп 284, 312, 313, 317—319, 322—326, 329, 332, 348, 349, 356, 359, 382, 395
Лейбниц Г. В. 321, 327
Ленорман Ф. 102
Лепаж Р. 102
Лизандр (Лисандр) 97
Лизис (Лисид Тарентский) 161
Ликомиды (аттический род) 117
Ликофрон 384
Ликург 97, 169, 176
Лобек Х. А. 49, 77, 101, 116, 117, 478
Локк Дж. 14, 26, 376, 465
Лопатин Л. М. 329, 348, 351
Льюис Дж. Г. 383

Макробий 242
Марк Аврелий 211
Марсилий Фицинский (Марсилио Фичино) 79
Масперо Г. К. Ш. 102, 119
Мелисс 255, 261, 280, 281, *284—289*, 323, 329, 349
Метродор 400
Милль Дж. С. 17, 31, 295
Мильтиад 97
Мнесарх 177
Модерат 161
Мори 49, 85, 92, 113, 121, 478
Муллах 160, 225, 242, 290, 317
Мюллер М. 149
Мюллер О. 49, 67, 77, 86, 174, 177, 478

Наторп П. 328
Неант 187

Никий 115
Николай Кузанский 162
Никомах 202
Нумений 161
Ньютон И. 320, 321
Нэгельсбах 49, 63—65

Овидий Назон Публий 121
Олимпиодор 155
Ономакрит 55, 75, 77, 78, 102
Орфей 55

Павсаний 65, 77, 88, 112, 480
Парменид 81, 161, 210, 220, 234, 255, 256, 260, 261, *262—274*, 275, 276, 280, 282, 284, 286, 287, 289—291, 298, 300, 302, 305, 307, 310—312, 317, 323—325, 327, 363, 367, 385, 388, 390, 397, 413, 429
Перикл 356, 402, 403, 428, 457
Пиндар 64, 67, 312
Писистратиды (аристократический род) 78
Пифагор 74, 85, 97, 102, 160—168, 176, 177, 179, 180, 183—187, 189, 194, 204, 213, 218, 219, 223, 224, 226, 257, 262, 383
Платон 14, 39—42, 44—46, 75, 78, 97, 102, 118, 137, 142, 160—163, 165, 181, 183, 185, 186, 197, 198, 213, 214, 219, 252, 253, 255, 259, 269, 271, 291, 315, 319, 353, 356, 360, 366, 370, 374, 381, 385—387, 393, 395, 397, 401, 402, 414, 418—422, 428, 429, 432, 435, 437—440, 444—446, 448, 458, 460, 463—465, 472, 474, 476, 477
Плутарх Херонейский 64, 162
Пол 384, 393, 404
Поликрат 168
Полимнаст 163
Порфирий 164, 169, 177
Преллер 49, 57, 66, 67, 125, 478
Продик 384, 386, 390, 396, 402, 406, 407, 409, 428
Прокл 194
Протагор 43, 253, 384—386, 388, 390, 393—395, 398, 399, 401, 402, 404, 407, 428
Протарх 384
Пфлейдер 254

Рейнгольд 203
Рейхлин Иоганн 162
Риттер Г. (Ritter) 155, 160, 203, 309
Рошер В. Г. 49, 63, 66, 70, 93

Селевк Эритрейский 161
Секст см. Секст Эмпирик
Секст Эмпирик 327, 328, 397, 408
Сервий (грамматик) 175
Симмиас (Симмий) 428
Симплиций 148, 149, 197, 255, 260
Сократ 14, 39, 42—44, 89, 97, 114, 158, 219, 235, 236, 277, 285, 317, 356, 357, 374, 375, 381, 387, 391, 393, *412—477*
Соловьев В. С. 107, 329, 330, 348
Солон 383
Софокл 457
Спевсипп 275
Спенсер Г. 37, 375
Спиноза Б. 327, 378
Стесихор 70
Стильпон 438
Страбон 249
Страхов Н. Н. 319, 329

Таннери П. (Tannery P.) 202, 238, 254, 271, 283, 300, 330
Теофраст (Феофраст) 97, 260, 266, 270
Тертуллиан 105
Тиле 102, 119
Тимей 161
Тисий 401

Фалес 81, 85, 145—148, 149—151, 153—157, 238, 412
Фантон 163
Феодор 401
Феон (Теон) Смирнский 202
Ферекид 55, 73, 74, 80, 168, 478
Фидий 92, 111
Филипп Фессалоникийский 92
Филолай 42, 160, 161, 165, 166, 178, 182, 183, 189, 194, 196, 197, 200, 202, 206, 208, 210, 211, 221, 271, 311, 414, 428
Филопон 325
Фихте И. Г. 32
Фразимах (Фрасимах) Халкедонский 384, 401, 404
Фукидид 356, 402, 405, 457
Фулье (Фуйе) А. (Fouillée A.) 412, 441
Фюстель де Куланж Н. Д. 85

Харикл 419
Херефон (Херефонт) 114, 424

Целлер Э. 75, 155, 156, 160, 187, 203, 207, 210, 217, 227, 228, 240, 242, 246, 250, 255, 263, 309, 310, 317, 327, 343, 360, 372—374, 379, 392, 401, 412, 419, 428, 449, 450
Цельс Авл Корнелий 161
Циглер Г. 383, 441, 442

Швеглер А. 160, 189, 228, 263
Шеллинг Ф. В. Й. 36, 60, 64, 234
Шлейермахер Ф. 240
Шопенгауэр А. 379
Шредер Л. 62, 102
Шустер П. Р. 263

Эвен 384
Эвклид (прорицатель) 89
Эвриксимах 305
Экфант 42, 161, 186, 220
Эмилий Павел 92
Эмпедокл 42, 80—82, 97, 150, 161, 210, 214, 275, 284, 286, *290—316*, 348, 352, 356—360, 362, 365, 384, 389, 391, 393, 394, 396, 398, 413, 429
Эпаминонд 161
Эпикур 97, 319, 346, 395
Эпименид 55, 73, 74, 80, 81
Эпихарм 161
Эсхилл 80, 84, 114, 135, 174
Эсхин 444
Эхекрат 163

Юм Д. 17, 26

Ямвлих 164, 169, 170, 177, 202, 207

Bäthgen 57, 89
Baudissin 58
Baur F. Chr. 169, 420
Bergaine A. 62, 124
Bergk T. 67
Bernays J. 226, 227
Bernhardy G. 75, 77, 384
Böckh A. 160, 208
Bonitz H. 360
Brochard см. Брошар

Chaignet 160, 203
Chantepie de la Saussaye 49, 102
Chiappelli 204, 210
Colebrooke см. Колебрук
Curtius 58, 169

Darmesterer A. см. Дарместерер А.
Deneken 93
Diels H. см. Дильс Г.

Freudenthall 261, 311

Gerhard E. см. Гергард Е.
Gladisch см. Гладиш
Görres G. 65, 109
Grote G. 49, 383
Gruppe O. F. 58

Hegel G. W. F. см. Гегель Г. В. Ф.
Heinze 231, 232
Hermann H. см. Германн Г.
Heyder 437
Hillebrant A. 62

Kern O. см. Керн О.

Lassale F. см. Лассаль Ф.
Lobeck H. A. см. Лобек Х. А.

Maspero см. Масперо Г. К. Ш.
Maury см. Мори
Mullach см. Муллах
Müller H. D. 62, 66, 86
Müller O. см. Мюллер О.
Müller W. 62

Nägelsbach см. Нэгельсбах

Patin 246
Preiss 49
Preller см. Преллер

Regnaud 274
Röth 160, 166
Rothenbücher 205
Roscher W. H. см. Рошер В. Г.

Sauppe 393
Schanz 383
Schelling F. W. J. см. Шеллинг Ф. В. Й.
Scherman 274
Schmidt L. 457
Schoeder L. 62, 102, 166
Siebeck H. см. Зибек Г.
Strauss V. von 102
St. Martin 186

Teichmüller 254

Tiele см. Тиле
Toepffer I. 117
Torney 102

Unger 172
Usener 110

Weber 69
Wecklein 383
Welcker 49
Weygoldt 158
Wilamovitz (Wilamowitz-Moellendorf U. von) 84

Zeller E. см. Целлер Э.
Ziegler H. см. Циглер Г.

УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН

Абарис 166
Агамемнон 94, 95
(см. также Зевс-Агамемнон)
Агни 106
Адмет 135, 171, 173
Адонис 94, 115, 117, 122—124, 131, 258, 310
Адонис-Таммуз 119
Адрастея 76, 77, 79, 181, 265
Аид см. Аидоней.
Аидоней (Аид, Гадес) 57, 63, 65, 66, 70, 87, 95, 100, 123, 135, 173, 226, 227, 239, 247, 251, 298, 479
Аксиокерса (А.-Персефона) 479
Аксиокерсос 479
Аксиэрос 479
Актеон 173
Алкмена 96
Алкмеон 200
Алоиды (Алоады) 69
Амалтея 120
Амфиарай 94, 95
Анхиз (Анхис) 95
Аполлон 61, 67—69, 84, 87—89, 91, 94—97, 109, 114, 124, 125, 127, 133, 135, 166, 169, 171—176, 209, 214, 215, 249, 251, 424
— Актеос 90
— Алийский 176
— Амиклейский 90, 134, 173, 177
— Гиперборейский 119, 135, 169, 173, 174, 176, 177
— Дафнефор 173
— Делийский 134
— Дельфийский 119, 131, 134, 177
— Дельфинос 90
— Карнейос 174
— Номиос 90, 174, 177
— Пифийский 176
— Трагиос 90
— Якинфийский 173
(см. также Феб)
Арей (Арес) 69, 70, 133, 249
(см. также Зевс-Арийес)
Ариадна 119, 125, 133
Аристей 95
(см. также Зевс-Аристей)
Армати (Армаити) 64
Артемида (А. Эфесская, Феба) 58, 67—69, 87, 88, 91, 94, 109, 119, 133, 177, 249
— Аглаурос 94
— Гиперборейская 177
— Пандерос 94
Астарта 57, 60, 115, 117, 310
Астериос 120
Аттис 94, 117, 122
Ауксезия 132
Афина (А. Паллада) 64, 65, 69, 70, 85, 87, 94, 133, 134, 195, 204, 479
Афродита (А. Урания, Киприда) 56, 57, 69, 73, 81, 95, 132, 133, 194, 249, 294, 298, 299, 305, 310, 478—480
Афродиты восточные 121
Ахилл 114

Беллерофон (Беллерофонт) 94
Бендис (Бендида) 87
Богини-Матери см. Великие Матери
Борей 86
Брама 142
Бритоматриса (Бритоматрида) 87

Вакх (Вакх-Дионис) см. Дионис
Варуна 57, 59, 61—63, 65, 146
Великие Матери (Великая Матерь, Великие Богини, богини-Матери) 58, 68, 87, 117, 119, 122, 127, 137, 177, 479
(см. Геката, Гея, Деметра, Земля, Кабира, Кибела, Рея)
Веста см. Гестия
Владычица см. Великие Матери
Владычица-Богородица
— Владимирская 91
— Казанская 91
Воздух 74

Гадес см. Аидоней
Ганимед 472
Гармония 480
Гарпии 69, 101

Геката 68, 69, 87, 132
Геката-Деметра см. Деметра-Геката
Гектор 114
Гелиады 362
Гелиос (Солнце) 67, 68, 94, 96, 209 (см. также Зевс-Солнце, Фанес-Гелиос)
Гелиос-Иксион 62, 478
Гелиос-Фаэтон 94
Гера 57, 58, 61, 62, 65, 66, 68—70, 79, 80, 85, 87, 95, 119, 121, 133, 134, 194, 298
Гера-Кабейра 478
Геракл 70, 76, 78, 87, 88, 96, 133, 169, 174, 175, 215
— Спаситель (Алексикакос) 171
Геркулес см. Геракл
Гермес 69, 70, 88, 90, 126, 133, 478, 480
— Аркадский 90
— Онейропомп 101
— Психопомп 90, 101
Гермес-Аид 480 (см. также Керсос)
Гермес-Имброс 101, 119, 131, 479
Гермес-Кадмилл 119, 131, 479, 480
Гестия (Веста) 57, 107, 177, 194, 198, 206—211, 214—216, 310
Гефест 62, 70, 87, 112, 133, 251, 310, 478, 479
Гея 56—59, 63, 64, 70, 76, 138
Гиперион 67
Главк 94
Гор 119

Дамия 132
Даная 94
Дева афинская см. Афина
Деметра 57, 58, 60, 62, 65, 69, 70, 87, 88, 95, 115, 117, 121—123, 126—129, 131—133, 138, 177, 194, 249, 478, 479
Деметра-Геката (Геката-Деметра) 58, 478
Деметра-Европа 87
Деметра-Кабира 480
Деметра-Персефона 119, 126, 128
Деметра-Эриния 87
День 56, 174
Диана см. Артемида
Дике 265, 272
Диктина (Диктинна) 94
Дионея (Диона) 69, 70, 89 (см. также Юнона)
Дионис (Вакх) 65, 70, 79, 80, 87, 88, 92, 95, 104, 116, 117, 120, 122—133, 136, 140, 166, 169, 170, 173—175, 215, 226, 227, 239, 247, 251, 478
— Ликнит 125
— Оиней 124
Дионис-Загревс 77, 79, 115, 119, 120, 124, 128, 176
Дионис-Якх 119, 126, 128, 131
Диоскуры 95, 119, 120, 133, 171, 174, 200, 480

Евбулей 95
Европа 94 (см. также Деметра-Европа)
Елена 69, 94, 95

Желание 56

Загревс (Загрей) см. Дионис-Загревс
Законность 64
Зарвана Акарана 78
Зевс (З.-громовержец, Олимпийский, Кронид, Юпитер) 55, 57—66, 68—71, 73, 74, 77—79, 84, 87—92, 94—96, 99, 109, 112, 114, 116, 120—124, 127, 133, 134, 138, 173, 206, 209, 214, 234, 249, 298, 308, 310, 337, 341, 480
— Астериос 61, 89, 120
— Додонский 89
— Кларийский 89
— Кретийский (Критский) 176
— Лабрандеос (Лабрандей) 89
— Ликейский 89
— Мейлихийский (Мейлихий) 89, 107
— Стратиос 89
Зевс-Агамемнон 95
Зевс-Амфиарай 95
Зевс-Арийес (З.-Арей) 89
Зевс-Аристей 86, 87
Зевс-Змий 79
Зевс-Кронос 115, 119, 120, 121
Зевс-Отец 61
Зевс-Солнце 478
Зевс-Спаситель 89
Зевс-Трофоний 95
Зевс-Царь 89
Земля (Матерь-Земля, Мать-Земля) 60, 68, 69, 72, 74, 75, 115, 122, 479 (см. Геката, Гея, Деметра, Кабира, Кибела, Рея)
Зима см. Ликург

Изида (Исида) 103, 115, 117, 310

Иксион 62, 87, 94
(см. также Гелиос-Иксион)
Имброс 479, 480
(см. также Гермес-Имброс)
Индра 61
Ино-Левкотея см. Левкотея
Ио 94
Ифигения 94, 109, 134

Кабира см. Великие Матери
Кабиры см. Предметный указатель
Кадм 134, 480
Каллисто 87, 94
Кама 56
Кеос 174
Кербер 96, 175
Кернос 480
Керсос 479, 480
Кибела 58, 115, 117, 122, 124
Климен 95
Климена (Периклимена) 173
Крониды 74
Кронос (Хронос) 55—59, 61—63, 66, 72, 74, 78, 89, 120, 121, 181, 207
(см. также Зевс-Кронос)

Латона (Лето) 62, 68—70, 114, 174
Левкотея (Ино-Левкотея) 119, 134, 258
Леда 69, 74, 112
Леймон 173
Ликаон 62, 109
Ликеос 61
Ликург 120
Линос 173

Майя 69, 142
Мать-Земля см. Земля
Медуза 94, 112
Мейликерт (Меликерт)-Палемон 119
Менелай 95
Метис (Метида, Разум) 64, 70—72, 74, 76—78
Мидас 95, 121
Минос 172, 176
Моисей 107
Мойра 265
Молох 60, 67, 89
Музы 67, 109

Небо см. Уран
Необходимость 81
Нестис 298
Ночь 56, 63, 74—76, 114, 174
(см. также Латона)

Одиссей 175
Озирис (Осирис) 102, 103, 115, 117, 119, 122, 124, 129, 131, 171, 258, 310
Океан (О.-река) 56, 62—65, 146, 147, 151, 412
Океаниды 74
Олимп 208
Омфала 175
Орфей 77, 112, 126, 176
Офионей 74, 75
Офиониды 74

Палики 478
Паллада см. Афина
Память 64
Пан 76, 77, 86, 87
Пасифая 94
Пенфей 126
Пепе 60
Персей 77, 94
Персефона (Прозерпина) 66, 77, 79, 87, 95, 101, 123, 124, 127, 128, 132, 133, 173
(см. также Деметра-Персефона)
Пифия 169
Пифон 68, 94, 127, 171—173
Плутон 479
Посейдон 57, 63, 65, 70, 87, 94, 133, 308, 407
(см. также Эгей-Посейдон)
Пракрити 142
Приап 86
Прозерпина см. Персефона
Прометей 65, 96, 114
Протогон 76

Разум см. Метис
Ранги 60
Рея 57—59, 61, 70, 89, 115, 121—123, 138, 194
Рея-Кибела 88

Савитри 61
Самара 69
Сарасвати 64
Селена 67—69
Семела 116, 124, 127, 134, 171
Серапис 115
Силен 177
Скефорос 173
Солнце см. Гелиос
Сома 124
София (Премудрость) 64, 78, 195
Стикс 63

Сторукие 56, 57, 73

Тантал 129
Тартар 74
Твастри 61
Тезей (Тесей) 120
Тефида 56, 146, 147
Тецкатлипоки 126
Тиресий 101
Титаны 57, 59, 61—63, 66, 77, 79, 94, 96
Тифон 70, 94
Тиэн 60
Триптолем 479
Тритопаторы 101
Трофоний 94, 95, 113, 133, 479

Уицилопохтли 126
Уран (Небо) 55, 57, 59, 62, 64, 65, 72, 75, 76, 138, 146

Фанес 76, 77, 79
Фанес-Гелиос 77
Фаэтон 68, 94, 134
Феб (Ф.-Аполлон) 67, 114, 174
Феба см. Артемида
Фемида 263
Фрикс 109

Хаос 55, 56, 74, 138, 151
Хеу-ту 60
Химера 94
Христос 140, 141, 161, 236
Хронос 76, 79
(см. также Кронос)

Хтония 95

Циклопы 56, 57, 73

Эвридика 176
Эвринома 76, 77, 79
Эврисфей 175
Эгей 94
Эгей-Посейдон 120
Эндимион 68
Эон 78, 79
Эреб 56, 74, 174
Эрехтей (Эрихтоний) 94, 479
Эрикапея 130
Эрис 81
Эрихтоний см. Эрехтей
Эрос (Эрот) 56, 74, 76, 77, 81, 87, 101, 130, 140, 198, 272, 305, 479, 480
Эскулап 95, 133, 173
Этна 478
Эфир 56, 74
Эхидна (Ехидна) 76

Юнона 69
(см. Дионея)
Юпитер см. Зевс

Язион 62, 87, 134, 479
Якинф 134, 173
Якх 121
(см. также Дионис-Якх)

Djaus pitar 60, 61
Prithivi mata 60
Venus barbata 140

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолютное (абсолют, метафизическое, сущее, истинно сущее, единое, безусловное) 11, 39, 41, 43, 50—52, 149, 186, 197, 225, 229, 233, 241, 251, 256, 259, 264, 265, 291, 293, 297, 352, 353, 459
— имеет цель в самом себе 455
— есть безусловное 256
— есть только природа (Демокрит) 340
— есть все 227
— есть (все)единство 40, 41, 178, 224, 388, 476
— есть вселенская сфера, шар (Ксенофан) 259
— есть всеобъемлющий Логос (Гераклит) 233
— есть истина 12
— есть огонь (Гераклит) 231, 232
— есть само причина своего бытия 148
— есть число (пифагорейцы) 186
— как безразличие (Анаксимандр) 148, 153
— как беспредельное (Анаксимандр) 148, 153, 178
— как божественное сферическое тело (Эмпедокл) 291
— как вечный процесс изменения, генезиса (как жизнь, как живое) (Гераклит) 40, 154, 224, 230, 232, 251, 252
— как воздух (Анаксимен) 154, 155
— как единство противоположностей 153, 224
— как принцип (начало) гармонии 154, 186
— определение (понятие) 40, 152, 197, 263, 264, 267, 284, 288, 388, 476
— априорное доказательство непознаваемости 13, 14
— источник или происхождение 264
— материальность 154
— проявление (самораскрытие) 52
— Фалеса 146
— и относительное 252
(см. также Единое, Истинно сущее, Субстанция, Сущее; см. Отрицание, Понятие, Разум)
Абстракция (отделение) 99
— и живое сознание 257
Авидья 273 (см. Заблуждение)
Агенты 375
— духовные 354
— метафизические 354
Агрегаты 329, 335
— сложные материальные 334
(см. Смесь, Стихии)
Адваити см. Монизм чистый
Академики 161
Акт (акты)
— единичные 461
— метафизический 52
понятие 29
— психический 467
(см. также Действие, Движение; см. Беспредельное, Вдыхание, Жизнь, Зрение)
Активное и пассивное см. Начало активное
Акустика 161
Алхимики средневековые 241
Алхимия 161
Амброзия 124
Амфиктионии
— суть общегреческие религиозные учреждения 84
Анализ 36, 42, 44, 446
— как сознательный метод объективного познания 43
— аналитический (Платон, Аристотель) 45
— диалектический 476
— индуктивный психологический 21
— критический
опыта и наблюдения 435
— логический
системы Эпикура 312
— объективный и универсальный 43—46, 158
— разрушительный 407
— систематический (Аристотель) 42

— сократический (а. Сократа) см. объективный, чистый
— философский (индуктивный и рациональный) 42
— чистый 219
— и синтез 37, 38, 40, 44, 45, 47
и безразличие 37
(см. Понятие, Разум, Сознание)
Аналогии (аналогия) 208
— природы 199
— между строением мира и человека 242
Анимизм (спиритуалистические суеверия) 98
Антиномии (апории, затруднения) 44, 47
Антропоморфизм 82, 83, 99, 103, 111, 112,136, 139, 261
— определение 138
— развитие 346
— абсолютный см. Богочеловечество истинное
— крайний 94, 101
— натуралистический 113
— объективный (прежний непосредственный) и субъективный 295, 390
— относительный 141
— прежний см. объективный
— религиозный 99, 341
— совершенный 93
— греков (греческий) 138
противоречия 141
религиозный и философский 139
и христианский 140
(см. Природа, Религия греческая, Сознание, Эмпиризм, метафизика)
Антропофагия
— религиозная 126
Апофеоза 98, 104
Аргументы
— Горгия
о сущем 397—399
— Зенона 317
против материального множества 278, 279
против понятия места и движения и материи 280—284
— Мелисса
в пользу единства и вечности сущего 286
в пользу неизменности и неподвижности сущего 286
против физиков 286
Арийцы древние 107
Аристократия
— эстетически-нравственное оправдание 170
— греческая
есть цель сама по себе как эстетический идеал 169
как политический и нравственный идеал 169
как форма государственного управления 169
— дорийская (спартанская) 163, 403
— спартанская см. дорийская
— пифагорейцев
есть пифагорейский союз 169
есть союз художников жизни 170
— и олигархия 169, 403
Арифметика см. Геометрия
Археология 409
— греческого культа 133
Архитектура 92
Аскез нравственный 200
Ассирийцы 166
Ассоциации психологические 434
Астрология 81, 161
Астрономия 161, 393
— и метеорология 407
Атеизм см. Натурализм
Атмосфера 211, 345, 346
— верхний слой 340
— земная 300
— окружающая (внешняя)
исполнена разумности и Логоса 243
давление 337
Атомизм (атомистика, атомистическая теория, атомистическое мирососерцание) 35, 221, 255, 313, *317—355*
— есть конечный продукт разложения античной физики 348
— есть учение, выросшее на почве общегреческого дуализма 349
— является умозрительной, метафизической по происхождению и по существу 322
— как естественнонаучная гипотеза и основание науки о веществе 320
— как необходимый момент развития греческой и общечеловеческой мысли 347
— как рациональная основа естествознания, научного механического мирообъяснения 329
— как чистейшее выражение материалистической идеи 329

— историческое значение *317—322*
— космология *328—339*
— критика *347—355*
— метафизика *322—328*
— метафизическая природа 327
— противоречия 348
— связь
с пифагорейством 348
с элейской философией 347, 348
— скептические положения 395
— динамический и корпускулярный 321
— материалистический 321, 322, 327
— механический 364
— научный и философский 319
— позднейший 150
— умозрительный 317
— древних
и современный 322
— и абстрактный монизм религиозной философии 327
— Аристотель об а. 336
Атомисты 42, 274, 275, 286, 290, 291, 293, 294, *317—355*, 367, 377, 389
— понятие
о движении 333
— душевные 343
— индийские 336
— и современные им философы 348
(см. Материя, Пифагорейцы, Учение)
Атомы (атом, монады) 42, 186, 222, 328, 334, 344, 346, 351, 439
— абсолютны 329
— бескачествен 350
— бесконечны в числе и разнообразии своих величин, форм и пространственных отношений 330
— вечно падают вниз 332
— действуют друг на друга по чисто механическим законам 334
— движутся см. движение
— не имеет причины 351
— не подвержены никакому изменению (пребывает неизменным) 326, 332
— просты и однородны 326
— суть абсолютно материальные 368
— суть неделимые частицы (кусочки, конечные элементы) вещества 328, 330, 349, 351, 352
— суть самые первоначальные тела 326
— суть семена всего сущего 336
— как невозможная (немыслимая) причина чувственного явления 350
— как схемы или формы 330
— как стихии 336
— определение 324
— безусловность 321, 354
— величина 330, 351
и вес
как условие их падения 333
— вес 330, 331
— внутренняя природа 351
— вращение
вокруг их осей 333
— давление и толчки
друг на друга 334
— движение (движения) 334, 349, 351
является нам бесконечно сложным и разнообразным 335
боковые 333
механическое 332
и внутренние побуждения 349
и душевные движения человека 344
и столкновения 320, 321
или покой 320
— звуковые волны 338
— место
и его перемена 349
— множество бесконечных 476
— непроницаемость 320, 325
— образование 340
— объем 320
— перерасположение 376
— плотность (твердость) 320, 325, 330, 331
— полнота и неделимость 325
— понятие (метафизическое, отвлеченное п.) 319, 349
усложнение 321
и п. силы 321
— порядок и положение 330, 335
— пространственные отношения 330
— протяженность 320
— различие
чисто внешнее 330
— свойства (качества) 376 (см. величина, вес, движение, истечение и пр.)
— сегрегация (механическая сортировка) 333, 334
— сложение и разложение 324
— совпадение и сплетение 335
— соединение и разделение 324, 330

— способность
к действию 321
— стремления
нематериальные внутренние
или волевые энергии 350
— твердость см. плотность
— тяжесть 349
— фигурация см. форма
— форма (формы, фигуры, фигурация) 320, 330, 331, 351
т. е. величина и схема (внешние очертания) 330, 335
разнообразие 321, 332
— бескачественные
и качества вещей 359
— душевные (невидимые душевные, круглые) 337, 338, 340, 341, 343, 345
— круглые см. душевные
— огненные
есть наиболее тонкие и подвижные 340
(см. душевные, см. также Огонь)
— одноформенные 338
— тяжелые и легкие 334
— и движение
движение случайно по отношению к а. 331
— и материя 376
— и молекулы 222
— и монады 348
— и пустота (пустое пространство, по́ры) 11, 312, 313, 320, 330, 331, 332, 334, 337, 377
количественное соотношение 324
отрицание 361
истинны только а. и п. 327
— и явления 350
см. также Стихии, Элементы; см. Боги, Вещи, Гомойомерии, Истечения, Понятие)
Атопия (бесстрастие) 426, 471
Аффекты (а. чувственные, а. чувственности) 246, 250, 266
Ацтеки 126

Безбожие 107
Бездна
— воздушная (Анаксимен) 365, 412
(см. Хаос)
Беззаконие 247
Безразличие (безразличное)
— беспредельное 184
— первоначальное 151
— духовного и физического 156
— и различие 39, 155
(см. Различие)
Безумие 455
Безусловное 467
Бесконечное (бесконечность) 150, 208, 279, 334, 349
— есть метафизическое 156
— ограничение 279
— дурная отрицательная 281 (см. Материя, Принцип)
— и конечное 207, 279, 397
— б. в ограниченном 279
— в б. нет ни верха, ни низа (Аристотель) 332
Беспредельное (беспредельность)
— соответствует движению (неустойчивости) 207
— как безумное и завистливое начало 213
— как воздух, или дыхание мира 204
— как отрицательное начало 182
— как пассивное и косное начало делимости, неполноты, распадения, а в нравственном мире — как начало недостатка зла 182
— дыхание 209
— пустая 280
— счисляемая 204
— Анаксимандра 39, 148, 152, 412
как пример потенциального бытия 150
хаотическая 365
и хаос Гесиода 151
— пифагорейцев 187
сродни началам Анаксимандра и Анаксимена 204
— и предельное (предел, определенное) 41, 156, 179, 182, 185, 187, 200, 204, 205, 207, 221, 476
суть основные противоположности 180
б. есть как бы место предела 205
— и пустота
из б. мир втягивает в себя пустоту 204, 207
(см. Абсолютное, Вселенная, Единое, Материя)
Бессмертие 131, 447
— состояние
и блаженной гармонии 305
— богов и людей 132
(см. Душа, Искупление)
Благо (блага, добро, доброе, хорошее) 443, 451, 458, 466
— метафизично 460

— есть внешняя, как бы механическая причина 315
— есть конечная (высшая всеобщая) цель добродетели 461, 469
— есть понятие цели 449, 460, 467
— есть полезное (Сократ) 450
— есть принцип цели и действия 443
— есть существенное знание 460
— как знание 453
— как начало всех вещей 315
— как особая сущность и мир 460
— как причина и внутренняя цель 315
— определение (определения) 455
объективные 458
— идеальность (идеальный и кафолический характер) 315, 460
— сознание (знание, разумное сознание) 416, 443, 447, 450, 452, 453, 458
и правды 375, 376, 474
— безотносительное составляет цель само по себе 455
— безусловное см. высшее
— внешние (условные) 449, 475
относительная цена 460
и душевные 339
(см. Борьба)
— всеобщее и разумное см. истинное, высшее
— высшее (безусловное) 449, 453, 456, 467, 476
есть всеобщее в силу своей разумности 443
есть созерцание небес 379
и относительное 454, 459
(см. Воздержание, Риторика)
— грядущие
и зло 476
— живое всеобщее 476
— истинное (истинное разумное) 455
кафолично (всеобще) 456
неотъемлемо от человека 456
есть цель всем и каждому 456
свободное внутреннее и внешние ограниченные 456
преследование 457
— ложное см. относительное
— относительное и двусмысленное (ложное) 454, 455 (см. Счастье)
— частные (б. отдельных лиц)
условность 455
и б. целого 457
— и добро 455
— и законы 458
— и зло (злое, дурное, мрак) 180, 181, 230, 304, 315, 444, 450, 455, 475 (см. Великое)
и свет 476
— и красота 454
— и правда 451, 471
(см. Знание, Воля разумная, Добродетель, Идеал нравственный, Познание, Понятие, Смешение, Учение Сократа, Человек)
Благополучие см. Счастье
Благочестивый 452
Благочестие (религиозное благочестие)
— есть знание того, что законно относительно богов 446
— как закономерное богопочитание 441
— определение 441
— формальное 441
— древнее 110
— истинное 452
(см. Справедливость)
Блаженство загробное 475
Бог (Божество, Вседержитель, Создатель мира) 34, 64, 71, 72, 85, 100, 236, 274, 436
— определение 468, 469
— воля и знамения 422
— доказательство или проявление 468
— всеблагой 465, 468
(см. также Демиург)
Богатство 402, 455
(см. Добродетель)
Боги (бог, божество, божества, богини, греческие боги) 50, 53, 62—64, 71, 91, 100, 147, 202, 258, 274, 291, 308, 404, 451, 460, 472, 474, 476
— возникают из вихря атомов (Демокрит) 340
— не вечны, а только долговечны (Демокрит) 340
— не суть первое, безначальное 140
— подвержено смерти и рождению 139, 220
— природны (стихийны, натуралистичны) по происхождению 104, 139
и высокоидеальны по своей эстетической форме 138
— чувственны по существу 104
— суть виновники благ и зол нашей жизни 473

— суть орудия всеведущего Промысла 469
— являются человекообразными разумными силами (духами) 99, 113
(см. антропоморфность)
— как боги вообще 134
— как вымысел 407
— как демоны 259, 346
— как мировые стихийные силы (силы природы) 99, 129
— антропоморфность (антропоморфизм) 133, 139, 249, 260, 261, 341, 346, 347
доказательство (у Цицерона) 346
— антропопатизм 140
— астральная основа 133
— атрибуты (свойства) 63, 84, 86—88, 91, 119
половые 129
— бессмертие см. тайна
— видимые дела 479
— воскресение (возрождение) см. Палингенесия
— генеалогии 81, 309
— генезис 136
— гилозоизм 347
— двойственность (раздвоение, дуализм) 119, 133, 174
— демонический характер 93, 136
— знаки и знамения 113
и воля 473
— изображения 104, 110, 111, 133, 135
— имена (прозвища) 54, 86, 88, 90
— индивидуальность конкретная (нравственная)
и антропоморфный облик (характер) 71, 174
и общность идеальная 136
— материализация непосредственная 79
— материальность 346
— могилы 133
— национализм 261
— обособление атрибутов, имен, прозвищ и эпитетов 86, 88, 91
— очищение и искупление 80, 172
— почитание
и законы государства 407, 408, 450
— прозвища см. имена
— происхождение см. Теогония
— раздвоение см. двойственность
— родословие см. генеалогии
— свойства см. атрибуты
— советы 473
— стихийное значение и характер 346, 347
— страсти см. Идея, Культ
— тайна 95, 123, 126, 134
есть перемежающееся бессмертие 95
— чувственность
есть высшее напряжение человеческой чувственности, ее апофеоза 104, 140
— эпитеты 86, 90, 119
— восточные см. пеласгические
— греческие (национальные, б. греков, б. греческой религии) 54, 60, 65, 71, 81, 83, 97, 104, 109, 114, 121, 137, 337, 407
не суть первые, безначальные 140
определение 54
ограниченность 141
осязательность одухотворенная 93
рабство 133, 135, 171, 173, 175
три царства 57, 62, 73
исторические (олимпийские) 54, 57, 63
грек не знает свободного б. 142
— дельфийские (дельфийско-дорийские) 175, 177, 251, 423, 424, 427
— доисторическое 57, 62
— местные (местный, поместные) 84, 97, 177
расширение сферы 86, 87
верховный 87
— народные 260, 261, 340, 346, 471
— натуралистические 97, 115, 119
— новые 117
и древнейшие 115
— ограниченное 72
— пеласгические (б. пеласгов, восточные) 67, 126, 131, 177, 251
и фракийские 76
— племенной (б. племен) 84—86, 174
— политические 84
— посредствующие (служебные) 99
— рожденные 72
— стихийное 305
— страдающее 96
— хтонические (подземные, б. загробного мира) 95, 118, 131
как добрые и злые духи 99
— человекообразные 97 (см. антропоморфность)

— варваров 60
— Гераклита 251
— греков см. греческие
— Демокрита
уже перестали быть стихийными силами 346
суть только идолы, живые образы, призраки 341
демонический характер 346
и человек 346
— дорян 87
— Ксенофана 259
— Сократа
есть вселенский разум, управляющий природою, ее демиург 460
(см. Богословие Сократа)
— элейских философов 413
— и герои 73, 95, 96, 114, 120, 134, 247, 249
как олицетворения сил природы 93, 94
— и (или) демоны 100, 110, 115, 308, 347, 470, 472
как конкретные образования огня (Гераклит) 249
и души 146, 308
— и мифы 54
— и полубоги и души *82—103*
— и природа (природные силы, явления) 99, 117, 136, 137, 341
— и смерть 73
— и человеческая душа
субстанциальное единство 250
— и явления
б. не аллегория явлений, но явления — аллегории б. 137
— беседы с б. см. Мантика
— возлияния богам 108
— понятия философов о б. 107
— Протагор о б. 407
— б.-герой 116
— б.-людоеды 109
— б.-спаситель и воскреситель (б.-освободитель, б.-избавитель) 117, 128, 131, 172—174
— всякий народ создает себе богов по своему подобию 257
(см. также Божественное, Генотеизм, Небо, Светила небесные; см. Борьба, Вера, Добродетель, Доказательство, Дух, Единое, Жизнь, Идея, Имманация, Культ, Логос, Люди, Материя, Мир, Орфики, Понятие)
Богоедство см. Теофагия
Богопочитание
— есть безусловная обязанность, общепризнанный вселенский закон 472
— определение 452
(см. также Набожность)
Богословие
— Сократа *462—477*
главный догмат 452
и философия 462, 463
Богослужение *104—114*
— годичный круг (круг годичного) 134, 172
— греческое
эстетический характер 112
Богочеловечество
— грядущее 96
— истинное (вселенское, реальное) 140, 141
идея 252
Божественное (божеское) 49, 340
— познается посредством поэтизации явления 137
— свято и в своем образе 111
— есть полное отсутствие потребностей 459
— есть совершенное 460
— материализация 350
— человеческий образ 111
— и боги
богов много, божественное едино во всем 469
— и природное (физическое) 139, 156
— и человеческое 200
(см. Воздух, Единство, Идея)
Божество см. Бог, Боги
Борьба (война, раздор)
— определение 230
— политический 405
и противоречия 154
— слепая
за обладание внешними благами 456
— противоположностей 229
— и гармония (согласие) 224, 225, 231, 234, 235
— б. за существование 306
(см. Гармония, Мир этот, Народ, Партии)
Брак
— мистический 126
Буддизм (буддисты) 166, 176, 327
Будущее 21
(см. Настоящее, Прошлое)
Бытие (мир, истинно сущее) 43

— не имеет времени 264
— единство 275
— нечеловечная разумная сфера 274
— потенция, мощь 269
— противоречие
есть великая загадка вселенной 233
— полнота 256, 266, 268, 290, 476 (см. Пустота)
— абстрактное (отвлеченное) неподвижное (б. элейцев) 226, 476
— временное 208
— истинное (единое и истинное) 288, 437
признаки (предикаты) 263, 268
и ложное (ложная видимость) 263
закон и предел 307
— истинно сущее см. Абсолютное, Истинно сущее
— кафолическое (всеобщее и метафизическое) 183
— ложное (являющееся, феноменальное) 256, 262, 263 (см. также чувственное, Небытие)
— природное см. чувственное
— сверхразумное и сверхсущественное
как источник Логоса 252
— телесное см. чувственное
— феноменальное см. ложное
— чистое
умопостигаемое единство 268
— чувственное (природное, телесное, б. чувственных вещей) 352
ложность 280
и духовная нечистота 132
противоречия 284
(см. также ложное)
— и небытие 264, 268, 269, 288, 323, 325, 349, 358, 388, 397, 438, 476 (см. Тождество)
— и (по)знание 398, 460
— и сознание см. Единство
— и явления 275
(см. Вещи, Начало, Понятие)

Варвары 407
(см. Боги, Греки)
Ваятель 420
(см. также Скульптура)
Вдохновение 448
Вдыхание (акт вдыхания)
— божественного Логоса 243—245
— и выдыхание 206
есть жизнь и смерть 337
производит движение и время 207
(см. также Дыхание)
Ведение см. Разумность
Век золотой (Эмпедокл) 309
Великие элевсинии 128
Великое
— и малое 278, 283, 370
— во зле и добре 420
Величина 278
— протяженная 190
как бесконечно малая и бесконечно великая 279
части 279
(см. Понятие)
Вера (убеждение) 112, 132, 137, 143
— наивная 407, 460, 475
— национальная 114
— философа
в богоподобие своих возможностей (в возможность вочеловечения истины) 140, 141
— в абсолютность вещества 321
— в антропоморфизм божественного см. в вообразимость
— в безусловность атома 321
— в богов (в божества) 114, 471
— в вообразимость божеского в человеческом (в возможную божественность человека) 138
составляет силу греческого искусства и греческой философии 112
— в дух (в вечную жизнь духа) 103
— в палингенесию 166, 170
и в душепереселение 103, 165
— в зависимость счастья от рациональной деятельности 460
— в загробный мир (загробное существование) 475
и возмездие 103
— в индивидуальную душу 103
— в мантику и гадание 114
— в непосредственную вообразимость идеального 71
— в образ (форму) человека 139
— в оракулы 250
— в Провидение (Промысл) 471
— в реальность мира (вселенной, природы) 9, 27, 29, 31
и множество вещей 284
— в сообразность истины человеку (истины и человека) 139, 140
— в тень, или двойника 103
— в царство теней и в бессмертие духа 101

— в чудотворную красоту или силу идолов 111
— и суеверие 111
(см. также Убеждение; см. Природа)
Верования 257
— греческие 337
— египетские 102
— нравственные 414
— общепризнанные 332
— политические 414
— положительные (традиционные) 459
и требования ума и нравственного сознания 392
— традиционные см. положительные
— философские 414
— и предания 414
(см. также Представления)
Вероучение
— языческое 142
Верх и низ 332, 333, 349
Вечность 282
Вещественное
— и невещественное 381
Вещество (материя) 227, 318, 367, 369
— как простая потенция чувственного множества 476
— Анаксагорова теория 362
— вечный круговорот 252
— виды 326
— конечные элементы см. Атомы
— массы 372, 375
— механическое движение 343
— новый род 376
— поток 368
— постоянные соединения см. Образования
— природа 322
— частицы (частица) 150, 306, 371, 372
делится до бесконечности 279
единообразие в соединении 313
неопределенное множество 375
протяженность 279
неопределенно малые
и промежутки между ними 313
— божественно огненное см. душевное
— действительное 349
— душевное (духовное) 337, 340
— однородное 321
— и движение 332, 367, 368, 377, 476
(см. Сила)
— и пустота 349
(см. Действие, Качества, Понятие, Силы)
Вещи (вещь) 149, 225, 298, 326, 369, 371, 413, 417
— именуются по преобладающему в них элементу 362
— не рождаются (не возникают) и не гибнут (не уничтожаются), но составляются (слагаются) из элементов (стихий) и разлагаются на них 293, 295, 357
— образуются из сочетания атомов 330, 340
— различаются лишь по количеству своих атомов, по их форме, порядку и положению 330
— состоят из неизменных и вечных стихий 291
— есть определение беспредельного 180
— суть лишь видоизменения огня 238
— суть то, за что мы их принимаем 374
— как причина наших ощущений 23
— бытие (существование) 29, 438
действительное 388
см. также реальность
— вселенский цикл см. круговорот роковой
— генезис 429, 438
(см. также происхождение; см. круговорот роковой, множество)
— движение 313, 396, 476
(см. множество)
— единичность 147
— единство см. множество
— изменения 286
качественные 293
— исследование см. познание
— качества (свойства) 360
определение 396
внешние и внутренние 476
мнимые 396
специфические 359
и (взаимо)отношения 200, 438
и количество 358
— круговорот роковой (вселенский цикл, генезис) 174, 207, 219
— мнимое разумение 416
— множество
реальное (действительное) 291, 313

и движение 275
и генезис 269, 323, 388, 476
и единство 476
— начало см. Ум Анаксагора
— номер (абсолютное число) 200
— обособление 229
— отношения 10, 11
— познание (исследование, обсуждение) 328, 410
посредством понятий 434
(см. Познание внешнее)
— понятие 437, 439, 440
истинное
есть сущность и причина 440, 441
и цель 441
см. также разумное основание
— порядок
относительно друг друга 437
и порма и цель 458
и порядок понятий 437
— признаки
отличительные 436
родовые и видовые 437
— принцип абсолютный 441
— природа 38, 437
всеобщая (субстанциальная) см. субстанция, сущность
истинная 441
метафизическая 141
— причина (причины) 441
первые 429
и конец 49
— происхождение
и изменение и видимое уничтожение 363
из сущности 148, 150
по Гераклиту 232
(см. также генезис)
— пропорция (внутреннее число)
есть их истинная сущность 359
— разумное основание (смысл или идея) 375
(см. также понятие)
— реальность (действительность) 277
физическая (эмпирическая) 220, 256 (см. также бытие, Мир феноменальный, Бытие ложное)
и метафизическая 220
— роды 437
и виды 438
— свойства см. качества
— семена 146 (см. также Гомеомерии)
— скрытый разум 233
— совокупность 346
— субстанция 39, 266, 267
— суть см. сущность
— сущность 178, 179, 430, 434, 439, 440
определяется понятиями (идеями) 434, 436, 438
вечная 183
(см. происхождение, пропорция, понятие, Гармония)
— тайна см. Число
— устройство 443, 451
— формы (форма)
конкретная 476
родовые и индивидуальные 253
— цель (цели) 442, 458
внутренняя разумная 441
относительная 443
и поступков 443
— безусловно хорошая 454
— действительные 364, 438
— отдельная ограниченная 268
— преходящие см. чувственные
— счисляемые 191
— чувственные (единичные и преходящие) 256, 266, 267, 429, 437, 438
суть небытие 256
бесконечное разнообразие 330
— эмпирические 52
— и действие 437
— и понятия (идеи) 437, 440
— и явления 10, 11, 14
— в. в себе 29
(см. Восприятие внешнее, сложное, Единое, Идолы, Логос, Небо, Огонь, Число)
Вид (εἶδος) 181
Ви́дение 342
Видимость 280
— обманчивая 246
(см. Явления видимые)
Виды (вид) 181
— животные 301
— и подвиды 437
— и род 437
Видья 273, 274
(см. Знание божественное)
Вкус 467
Влажное см. Вода
Власть 448
— истинная 451
и государство 427
(см. Свобода)
Влечение (влечения)

— беспорядочные, разрушительные 477
— любовное (половое, чувственное, Эрос) 81
просветленное 420, 421
к идеалу 477
— слепое 447
(см. Страсть)
Влияния и образы
— бесконечно малые, духоподобные, неощутимые см. Идолы
Внушение (внушения)
— бессознательные 434
— или совет внутренний 473
Вода (влажное) 146, 148, 157, 260, 372, 412, 463
— есть простая всеобщая сущность (Фалес) 147
— как основная стихия мироздания 158
— как субстанция природы, сущность всех вещей (Фалес) 146
— и сухое 212
(см. Огонь)
Воздержание
— есть истинное знание высшего блага 446
— есть основание всякой добродетели 446
— от крови и мяса (пифагорейцы) 175
(см. Мужество)
Воздух 260, 337, 341, 372, 373, 382
— есть дух жизни 155
— есть начало всего 382
— есть начало всякой разумности 382
— есть стихия невидимая и наименее чувственная 155, 156
— не есть беспредельность, но образуется из пустоты 204
— как вместилище божественного 340
— как единая божественная стихия 158
— как начало движения 382
— как субстанция духовных существ 155
— движение 382
— плотность и непроницаемость 372
— разумность 159
— сгущение и разрежение 155, 158, 382
— чистый и сухой 382
— и дыхание и дух
как синонимы 159
— из в. мы вдыхаем жизнь 159
— истинное начало всех вещей есть не в., а то, что́ им дышит 211
(см. Абсолютное)
Воззрения (представления)
— греческие см. Греки
— религиозные в. Сократа
основное 470
и народные 452, 470
Возможность (потенция) 41, 152, 314, 349
— материальная 138
— отрицательная 193
и неопределенная см. Материя
— теогоническая 265
— чистая
и реальное происхождение вещей 152
— рождения 192
— и действительность 150
— и действующая причина 152
(см. Бытие, Двоица, Желание, Понятие, Сущее)
Возникновение и уничтожение 290
(см. Борьба)
Война и раздор 229
(см. также Борьба)
Воля
— определение Милля 21
— свобода 447
— божественная 426
— разумная
универсальное стремление к благу
и частные определения 445
— тиранна или черни 403
— и способность (мощь) 448
(см. Страсть)
Воображение
— признак 226
(см. Синтез)
Воскресение 128, 131
— в христианском смысле 130
— и загробная жизнь
есть непрестанное душепереселение (Гераклит) 261
— и обновление
не может быть в. без обновления 131
(см. Евангелие, Мистерии)
Воспитание 215, 420
— особое искусство 170
(см. Музыка, Традиции)
Воспринимающее
— и воспринимаемое 373

Восприятие (восприятия, ощущения) 8, 157, 341
— суть движения 225
— как необходимое условие всякого сознания 9
— внешнее (в. внешних вещей) и интуиция (прозрение) 22, 24
— истинное 27
— непосредственное философское (интуитивное) см. Интуиция
— сложное и воспринимаемая вещь 297
— чувственное (в. чувств) 51, 52, 246, 334, 342, 373, 390
ложность (обманчивые в.) 287, 291
относительность 283
— движения, времени и пространства 25
— сопротивления или действия (силы) 25
(см. также Ощущение)
Впечатления
— внешние (в. внешних вещей) 27, 266, 338, 434
— грубые 343
— непосредственные 342
— сильные и слабые 341
Вражда 282, 308, 313
— как теогоническое начало 309
— как подчиненная потенция, как отрицательная мощь Любви 314
(см. Любовь)
Времена
— исторические 88, 134, 135
— пеласгические 107
— язычества 160
Время 18, 206, 264
— неделимо 282
— отождествляется с небесным движением 207
— рождается из дыхания Гестии 207
— как сумма мгновений 283
— как число движения (Аристотель) 207
— определение 207
— абсолютность течения 21
— восприятие см. Сознание времени
— единицы 282
— круг 240
— метафизика 21
— независимость об субъективного сознания 21
— понятие 21
— порядок 149
— происхождение мнимое (в. и движение и изменение) 23
— и абсолютное 288
— и все сущее 225
(см. Выхождение из себя, Движение, Промежутки, Пространство)
Всеединство
— как принцип пифагорейцев 44, 178, 284
— идеальное живое 476, 477
— положительное 221
(см. Число)
Вселенная (природа, мир) 29, 31, 156, 211, 216, 261, 302, 330, 359, 430, 477
— одушевлена божественным пламенем 211
— движение 371
— законы 457
— круговорот 240, 414
— подвижное равновесие 184
— устройство 367
— центр 271
— части (сферы) 240, 300
соединение и отталкивание 300
— чувственная 357, 412
(см. также Мир; см. Любовь, Сфера)
Всеобщее (универсальное, всеобщность, кафоличность)
— признак 183
— созерцание 254
— чувственная и сверхчувственная (умозрительная) 147
— и частное (конкретное) 52, 179, 463
— Парменида 271
(см. также Кафолическое, Метафизическое)
Выгода (польза, расчет) 395, 453, 458
— относительность понятия 454
Высокомерие 245
Выхождение из себя 23, 27, 29, 233
— есть метафизическая способность 31
— во времени 20
— в пространстве 22

Гадание 107, 113, 347
(см. Мантика)
Гармония (согласие) 161, 179, 183, 187, 197, 213, 467, 468
— едина в целом и в частях 214
— неотделима от космоса, как число от вещей 211

— одушевляет мир и образует его в космос 179
— осуществляется в противоположностях (рождается из противоречий) 180, 183, 211, 212, 238, 240
— поддерживается постоянной борьбою 200
— есть истинная сущность вещей 180
— определение 184
Пифагора 179
— законы 184, 210
— сила 307
теургическая 201
— божественная см. мировая, космическая, священная
— звуковая см. музыкальная
— космическая 214
— мировая 183
— музыкальная 184, 201
— священная 92
— добродетели и счастья 460, 475
— духа 339
— сфер 184, 210
— человека с природой 457
— и красота 215
— и противоречия 292
— и число 184, 185, 200, 201, 211, 212, 214 (см. Небо, Огонь)
одушевляют все 211
(см. Абсолютное, Бессмертие, Борьба, Добродетель, Душа, Единство, Музыка, Откровение, Природа)
Гегельянцы 227
Генеалогии местные 88
Генезис (процесс генезиса, становления, происхождения) 224, 239, 240, 269, 272, 292, 307, 324, 326, 349, 350, 363, 389, 429, 438
— никогда не прекращается и не останавливается 225, 227
— есть жизнь 227, 228
— есть процесс горения вечного божественного огня 228
— источник 259
— отрицание 290, 291, 313, 357, 358
— роковой цикл («колесо г.») 133, 176, 252 (см. также Жизнь, круговорот роковой)
— абсолютный 251
— вечный 40
— и разрушение (уничтожение, обратный поток разрушения) 227, 264
(см. Абсолютное, Процесс мировой, Вещи, происхождение, Изменение качественное, Понятие)
Гений см. Демон Сократа
Генотеизм (однобожие)
— внешнее 86
— кажущееся 84
— психологическая основа 149
— философия 149
— и монотеизм (единобожие) 66, 149
Геометрия (геометр) 321, 393
— и арифметика 354
Герои (герой, полубоги) 118, 173
— определение 93, 96
— как страдающие аспекты богов 96, 133
— двоякая природа 95
— мощи 112
— понятие 97
— происхождение 95—97
— религиозная идея 96
— теологическое значение 96
— исторические 97
— мифические 126
— элевсинского цикла 134
(см. Боги, Культ)
Гестия см. Огонь центральный
Гилозоизм 156, 284
— грубый 381
— древний 382
— пантеистический 318
— реакционный 159
Гимнастика 215, 393
— есть гармоническое устройство тела 201
Гимны 116
— в честь богов 104
Гиперэстезия 423
— сомнамбулическая 342
Гипотезы 35
— пангенезиса 344, 345
(см. Разум вселенский)
Гномон 196, 198
Гностики 78
Год
— греческий 172
— космический 240
— мировой 213 (см. Идея, Миф)
Гомойомерии 360, 361, 381
— беспредельно делимы 362
— качественно неизменны, определенны и различны 363, 365
— совершенно просты 364
— суть истинные семена вещей 361

— суть материализации (родовых) качеств 379, 380
— некоторая неопределенность в понятии 361
— и атомы 362, 376
— и Платоновы идеи 362
— и стихии 361
Города (полис) 159, 405
— политическая жизнь 405
— демократические 401
(см. также Государство)
Государство (полис) 83, 425, 451, 452
— держится отеческим преданием 110
— как средство для развития аристократии 169
— устройство (конституция) 403
— типы
демократический и олигархический 403
— устои
главный 457
духовные 84
— божественный 63
— наилучшее 457
и городская республика 403
(см. также Города)
Грамматика
— и стилистика 402, 409
Греки (эллины, греческий народ) 49, 101, 102, 110, 356, 383
— определение 83, 101
— государственное устройство 403
— духовный мир 137
— жизнь государственная 44
и частная 144
— идеал жизненный 170
— метафизика высшая является наиболее отвлеченным научным выражением их основных верований 138
— общий язык и боги 83
— потребности
теогонические 118
в образовании 391
— представления (учение) о загробной жизни 103
— приверженность к внешней стороне культа 110
— развитие
историческое 88
теогоническое (религиозное) 136
— религиозные идеи (религиозная мысль) 146, 340
— философская интуиция 45
— образованные 391, 392
— и варвары 116
(см. Боги, Культ, Личность, Миросозерцание, Мифология, Психология, Религия)
Грех
— возрастание сознания 80
— первородный см. Понятие

Данное
— метафизическое 52
религиозная форма 53
Дафнефории 171, 172
Двоица 274
(см. Дуализм)
Движение (движения, движущееся, подвижность, изменение) 26, 27, 153, 225, 269, 338, 341, 349, 368, 461
— необъяснимо из вещества, из атомов и пустоты 367
— предполагает пустоту 288
— совершается от века роковою силою 332
— есть изменение 256
— как проявление души 157
— внешний импульс (толчок, внешняя необходимость) 378
— волны см. Истечения
— восприятие 25
— направление 378
— начало 377, 378
— объяснение 367, 371
— относительность 256, 282, 283
— причины 331, 377
активная и пассивная 367
невещественная 367, 461
реальные см. Любовь и Вражда, Ум
— совокупность 331
— сохранение и возрастание 377
— атомное (д. атомов) см. Атомы
— беспорядочные (вихревое) 215, 300, 333, 334
— вечное 367, 412
и бесконечное множество отдельных 396
— вихревое см. беспорядочные
— вращательное (циклическое, правильное, определенное) 207, 300, 371, 372, 375
— деятельные и страдательные 396
(см. также Действие и страдание)
— душевные 345

суть наиболее быстрые, сложные 338
злые 344
— живое логическое 285
— космическое см. небесных тел
— механическое 331, 363 (см. Вещество)
— мировое см. Процесс, мировой
— мозговое 350
— правильное см. вращательное
— произвольные целесообразные 378
— противоположные 396
— частное 331
и д. в целом 331, 367, 377
и отклонение 331
— циклическое см. вращательное
— Земли вокруг Солнца 161
— небесных тел (небесные д., д. планет) 184, 212, 214
вокруг центрального огня 210 (см. вращательное)
— и время 281 (см. Сознание, Число)
— и (или) изменение 275, 276
душевного тела 339
— и неподвижное 180, 181
— и покой см. Дуализм
— и пространственность 25
— и пустота 264, 265, 287
— и сознание (разумность) 371, 382 (см. Вещество, Вещи, Воздух, Восприятие, Время, Материя, Мир, Огонь, Падение, Понятие, Силы)
Движущееся 256, 377
Двоица
— как беспредельная потенция мира 477
Дедукция 467
— логическая 439
Действие (акт, действия, поступки) 25, 40, 272, 337, 445
— начало
как его цель 315
— польза 454, 458
и законность
как признаки его разумности 459
— последствия 475
— безнравственное 454
— безусловно благое 454 (см. Закон)
— внешнее 52
— динамическое (д. на расстоянии) 334, 341
— единичное (отдельные) 454, 458, 459
доброе (благое) 458, 459
есть целесообразное 449
и истинное 417
— неразумное 447
— прямая политическая 452
— разумное
подчинено понятиям 450
— творческое 477
— целесообразное
или явление 466
— волевой энергии 25
— «глаза» 344, 467
— причинности 25
— и вещество 368
— и действующая субстанция 228
— и деятельное 368
— и отношения
гипостазирование 10
— и сила 321
(см. Вещи, Жизненность, Толчок, Человек)
— и страдание 25, 324, 326
— и субъект действия 238, 326
— и формула
богослужебные 116
— или намерения 342
— д. на расстоянии см. динамическое
Действительность 287
— материальная основа 349
— чувственная (реальная, эмпирическая) 262, 431, 461
предполагает идеальное метафизическое начало 253
есть ложь (ложная) и противоречие 253, 283, 311
феноменальная 29, 261
(см. Возможность)
Делимость 278
— предполагает пустоту 326
— бесконечная 189
— и неделимость (атомность) 325 (см. Начало)
Демагогия см. тиранния
Демиург 468, 469
(см. также Бог; см. Случай)
Демократия 163
— как господство толпы 246
— афинская 403
Демоны (демон) 102, 147
— суть души людей золотого века (Гесиод) 98
— суть подчиненные служебные духи 100

— суть полубоги 98
— Сократа 473, 474
— и герои 102
— д.-хранитель 99, 250
(см. Боги, Идолы)
Детерминизм
— строгий 343
Деятельность (деятели) 458
— благая 456
— высшая см. разумная
— истинная (нормальная) 457
— нравственная 450
всеобщая цель 453
норма 450
основания 450
последствия 450
— познавательная 433
— практическая 410, 427, 443
— разумная творческая (высшая умственная) 248, 383, 426
— частная и общественная 448
(см. Душа)
Джайны 327
Диалектика (диалектическое искусство, диалектик) 329, 394, 399, 401, 413, 419, 434, 437, 442, 443
— определение 276, 277
— как научное, логическое размышление 42
— внутренний принцип и метафизическое основание, или Логос 285
— общие методы 435
— противоречия и антиномии 285
— содержание и цели 285
— живая естественная 38
— ложная см. Софистика
— отрицательная (софисты) 43
положительное значение 433
— совершенная и несовершенная 285
— сократическая (Сократова, д. Сократа) 161
как логический метод 439
нравственный характер 435
принцип 439
теоретическая и практическая 462
— философская (д. философской мысли) 53, 257
— аналитического самосознания 43
— бытия и небытия 325
— Зенона (Зенонова) 276—278, 283, 394
есть новый метод рассуждения о вещах 285
— Платона 42
— понятий
и д. целей и действий 443
— Сократа 419, 421
принцип 439
цель 418
и результат 417
— элейцев (элейская)
как чисто формальное искусство противоречия, эристика 285
— и риторика 409
— д.-софисты 435
(см. Понятия родовые)
Диалог
— правильный 277
— философский 276
— и монолог 276
Дивинация 113, 342
Дикарь 18
Динамика метафизическая 224
Дифференциация и интеграция 37
Добро см. Благо
Добродетель (добродетели) 446, 448, 449, 461
— основывается на истинном знании целей и средств 444
— есть гармония 215
— есть знание блага 446, 449
— как дар богов 448
— определение 445, 446, 448, 449, 461
истинное 446
— аллегории 406
— единство 445, 446
— норма объективная 449
— польза 458
— преподавание 448
— учители см. Софисты
— истинная 459
и случайная 449
— отвлеченная 460
— разумная (рационалистический характер) 442, 443, 445
— свободная
и традиционная (безотчетная) 447
— знания и мнения 447, 448
— и благо 458, 459, 461
— и богатство 425
— и внешний успех как норма 449
— и выгода 458
— и знание 447, 457, 461
— и кафолический разум 457
— и красота 416
— и мудрость 456
— и наслаждение (удовольствие) 449, 457

— и порок 215, 445
— и счастье 457, 458 (см. Гармония) (см. Благо, Воздержание, Понятие)
Догма 53, 54, 91, 136
— православная 34, 35
Догмат
— пресуществления 129, 130
Доказательство
— дихотомическая форма 276, 437
— имманентное 276
— обыкновенное
есть рассуждение о понятиях 276
— бытия Божия 464, 466
— пространственной бесконечности сущего (Мелисс) 288
— и определение понятий 436
— или опровержения 435
Долг гражданина 458
Драма
— есть высшее проявление чувственности эстетической 104
— есть одухотворенная оргия 104
— религиозное значение 92
— афинская 401
— мировая
смерти и возрождения 95
— Еврипида 392
(см. также Мистерии, Мифы)
Другое 52, 153, 189, 192, 224, 229
Дружба 450
Друиды 166
Дуализм (раздвоение) 82, 198, 349
— основной, роковой см. д. духа и материи
— пифагорейский 210, 262, 348
— активного и пассивного начал 269
— духа (божественного начала) и материи (материальной потенции, природного) 81, 139, 142, 147, 158, 356, 366
— жизни и смерти 174
— покоя и движения 174
— «полного» и «пустого» 348
— противоположностей 181
— света и тьмы (тени) 174, 210
— тепла и холода 210
— формы и материи 139, 140, 181, 183, 211
— и монизм 238
(см. Принцип)
Дух (духи) 423
— есть наиболее совершенное тело 338
— как совокупность впечатлений 465
— блаженное (божественное) состояние 309, 470
— исследование 35
— лествица 250
— трансцендентальная область 423
— абсолютный (Гегель) 36
— греческий 126
— отпадший от божества 304
— отдельные см. Боги, Демоны, Души
— разумный (божественный) 102, 211
— святой 291
— сотворенные, подчиненные 472
— человеческий 322, 464, 470
не есть душа, но дыхание жизни (Гомер) 101
общая деятельность 32
освобождение ч. д. от ига богов 93
основные идеи 322
— Анаксагора см. Ум Анаксагора
— и боги 308
и демоны 136, 302
— и душа 49, 101—103, 378 (см. Идея)
— и природа 378
(см. Вера, Воздух, Гармония, Дуализм, Жизнь, Материя, Понятие, Представление)
Духовенство см. Жрецы
Духовное (божественное)
— и физическое (вещественное, телесность) 136, 237, 368, 467
Душа (души, дух, жизненность, духовное естество) *100—103,* 118, 147, 175, 215, 241, 272, 382, 474, 475
— не бессмертна (Демокрит) 340
— уносятся и приносятся ветром 159
— состоит из всех стихий (Эмпедокл) 296, 297
— есть вечная, божественная часть в нас 243, 455
— есть воздушное тело (Анаксимандр, Анаксагор) 135, 378
— есть истинная сущность человека 339
— есть огонь (Гераклит) 236
— есть число (пифагорейцы) 200
— суть частицы небесного (божественного) огня 212, 216, 246, 414

— как гномон 196
— как дыхание жизни 101, 337
— как микрокосм 414
— как орган индивидуального проявления духа 378
— определение 212, 214, 216, 242, 335, 336, 348, 371, 375, 413, 425, 470, 474, 475
— античное понятие 211
— астральный источник (характер) 213
— бессмертие 375
— воплощения 213
— гармония и беспорядок 215
— движение 214
— жизнь и смерть 414
— закон 414
— качества истинные 442
— красота и совершенство 455
— начала см. части
— очищение
от страстей 201
— природа огненная или воздушная 243, 413
— познавательные процессы 15
— происхождение 242
— проявление
как способность чувствовать и познавать 157
— свобода 460
— сила божественная 353
— состав 343
— сродство
с астральными телами 250
— степень чистоты 213
— телесность 378
— устроение 170
— циклический путь 213
— части (области, начала) 214
высшая (разумная, рациональная, рассудочная) 243, 445
есть дух 474
страстная (неразумная, нерациональная) 445, 455
— избранная
как орган божества 250
— мировая (д. или дух мира) 116, 214, 249 (см. также Огонь центральный)
как мертвая бесплотная абстракция 354
— отдельные 212
— праведные 102
— сухая
есть самая мудрая и наилучшая 242
— мира см. мировая
— усопших 213
продолжают вдыхать сухие испарения внешнего огня 243
— человека (человеческая) 249
есть как бы материализованное число 213
есть небесное тело 213
(см. Боги)
— и ее деятельность 442
— и окружающий ее огонь, Логос 243, 245
— и разум 340
— и тело (плоть) 103, 156, 200 ,201, 213, 343, 371, 455, 469, 475
— и чувственность 401
— и чувство 201
— д. по Платону 213
— понятие о д. 201
— в каждой д. есть нечто пророческое 474
(см. Вера, Дух, Материя, Разум абсолютный)
Душепереселение см. Метемпсихоза
Душескитание см. Метемпсихоза
Дыхание 159, 204, 205, 211, 244
— является мерою жизни 336
— беспредельное внемирное 211
— жизни 340
(см. также Вдыхание; см. Время, Воздух, Душа, Жизнь, Представление)

Евангелие
— естественное 128
Евреи 236, 237
Еврейство 106
Египтяне 165, 166, 258, 474
— представления (идеи)
о человеке и загробной жизни 102, 103
Единицы (единица, монада) 197, 220
— бесконечная делимость 186
— бесчисленное множество 186
— арифметическая
есть лишь условный предел счисления 186
— метафизическая абсолютная
— 193
— чувственные протяженные 191, 203, 205, 207
— первоначальные 208
— простая
или чистое единство 206

— счисляемые 191, 211
— и атомы 220
(см. Время)
Единобожие см. Монотеизм
Единое (единое сущее, единство) 197, 206, 216, 269, 270, 282, 323
— живет и дышит в беспредельности 216
— заключает в себе семена всех вещей 197
— имеет в себе чет и нечет (четную и нечетную силы) 189, 192
— соответствует покою 207
— есть абсолютное число 191
— есть бог 259, 262, 413
— как абсолютный предел сущего 220
— как единство противоположностей 197
— как начало (источник, принцип) числа 189, 191, 197, 206
— определение 189, 190
— метафизическое и материальное 261
— первое 198
есть первое гармонически устроенное 206
— Парменида 221
— элеатов 367
— и беспредельное 190
— и многое (множество) 153, 197, 198, 397, 398
— и предел 205
(см. также Единство; см. Общее)
Единообразия (единообразные, однородные соединения) 359, 360
— виды 359
Единство (единое) 292, 308, 381
— как истинно сущее, субстанциальное и положительное начало вещей 221
— начала и множества и числа 223
— умное созерцание 323
— абсолютное и реально диалектический процесс 477
— абстрактное 186, 311, 323
и абстрактное множество 327
— актуальное
как примирение всех противоположностей (пифагорейцы) 41
— безразличное 178
— божественное (метафизическое) 149, 257, 294, 329 (см. Божественное и природное)
— идеальное 136
— конечное 307
— метафизическое см. божественное
— неделимое и простое 186
— первоначальное (безразличное, по Анаксимандру) 37, 39, 41
— роковое (Парменид) 292
— субстанциальное (Гегель) 36
— умопостигаемое 269, 323
— божественного Разума 472
— бытия и сознания 298
— верховного Бога и множества богов-демонов 472
— и гармония 231
— и единица 197
— и множество 38, 41, 154, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 189, 292, 299, 303, 304, 306, 307, 323, 329, 476 (см. Субстанция)
синтез 388
— и покой 149
— и различие 36, 37
(см. также Единое; см. Добродетель, Закон, Материя, Начало, Понятие)
Естествознание (опытное е.) 295, 317
— предел 295
— предмет 354
— современное 353
— и материализм 352, 353, 355
Естествоиспытатели 354
— Европы 353

Желание
— как общая теогоническая и космогоническая потенция 273
— половое 274
— и Вражда 282
(см. Страсть)
Жертвоприношение (жертвоприношения, жертва, жертвы) *104—110*, 111, 113, 118, 125, 126, 347, 471, 473
— в значении трапезы 108
— заключает в себе реальное мистическое отношение между богами и людьми 106
— определение 105, 106
— виды 107
— мистическое понятие 109
— бескровные 170

— греческая 109
— совершенная богочеловеческая (ж. христианства) 106
— человеческие 108, 109, 125, 126
— всесожжения 107
— крови (кровавая) 108, 303
— и очищение 128
Живое
— и материальное 156
— и не живое 287
Животные 158, 373, 442
— инстинкт и целесообразная организация 466
— низшие 303
(см. Человек)
Жизненность
— двоякое проявление: чувство и действие 157
(см. Душа)
Жизнь (рождение) 41, 355, 367, 471
— происходит из дыхания 244
— есть условное благо 455
— как вечно текущий процесс 224
— есть движение 371
— идеал см. единый акт
— возрождение (возвращение к ж.) см. Палингенесия
— всеобщая жажда 468
— единый акт
в чувственной последовательности настоящего, прошедшего и будущего, как идеал ж. 21
— источник 209
— круговорот роковой (вечный ход, круг, «колесо рождения и смерти», «колесо ж.») 133, 175, 213, 224, 226, 227, 240, 249, 309
(см. также Генезис, Ж. и смерть, Закон рокового «колеса ж.»)
— соразмерность 339
— цель 379, 470
и божественное начало 126
— явления 318
— абсолютная (Гераклит) 251
— бессмертная см. божественная
— божественная (истинная, бессмертная) 103, 213, 249, 475
циклическая ограниченность 136
и естественная (ж. человека) 118
— загробная (будущая) см. Существование
— земная (эта) 130, 212
— истинная см. божественная
— органическая 27
— плотская 339
— предшествовавшая 213
— совершенная см. истинная
— частная (личная) и государственная (общественная) 425, 477
— духа (д. и разума) 468
и чувственная 340
— мудрого
есть непрестанное умирание 475
— и благосостояние 457
— и движение 224, 284
— и деятельность 367
смысл и цель 415
— и обновление 131
— и смерть 119, 127, 226, 241, 251, 412—414, 475
определение 175
наша ж. есть смерть богам, наша смерть — ж. им 249, 250
различие 337
(см. Боги, Дуализм, Люди и боги)
— и сознание 101, 296
определение 28
(см. Воздух, Генезис, Греки, Огонь)
Жрецы (жрицы, жреческое сословие, жреческая каста, духовенство) 107, 109, 110, 114, 126, 177, 407, 448
— как особые блюстители культа 110
— алчные 112
— восточные (египетские, халдейские, персидские) 318, 347
и мистики 167
— мистические 121
— и волхвы
странствующие 118
(см. также Куреты, Метрагирты)

Заблуждение 223, 263, 273, 398, 445
— есть мировой грех 292
— роковое 292
(см. Знание, Истина, Ложь)
Задача
— чисто умозрительная (сверхчеловеческая) 273, 430, 431
Закон (законы, постановления, законное, законодатели, законодательство) 10, 118, 184, 199, 236, 237, 252, 450, 451, 471
— держатся богами 110
— есть необходимость 237
— есть положительные нормы общественной нравственности 459

— как норма благого действия 451
— как произвольное (условное) постановление (мнение) 403, 405, 407
— как проявление всеобщего разума 451
— как завет богов 403, 404
— определение 246
Перикла 304
— авторитет 450
слепое признание (покорность закону) 451, 453, 457
— единство 242
предполагает единство власти 246
— назначение 458
— нарушение
и наказание 458
— общеобязательность 246, 405
— сила и правда 246
— уважение
есть необходимое условие государственной жизни 458
— божественный (неписаный, вселенский, небесный, единый) 216, 452, 453, 457
есть справедливость 236
и человеческие (см. государственные)
— вселенский см. божественный, кафолический
— всеобщий (всеобщие, мировой) 233, 458
(см. также кафолический)
— государственные (з. государства, человеческие) 405, 407, 471
и естественный (природный) вселенский (божественный) 236, 245, 450, 458, 459
и нравственный 400
— жертвенный з. Моисея 107
— истинные (истинное положительное) 450, 451, 459
— кафолический разумный 43, 72, 247
— логический з. противоречия 232, 398
— механические 313, 331
— неписаные см. божественный, нравственные
— нравственные (неписаные нравственные) 452, 457
кафоличность 446, 447, 457
и дела человеческие 447
— общественные и религиозные 460
— общефизические 347
— общие 441
— справедливый 458
— теократический 215
— человеческие см. государственные
— фатальный 230
— благочестия 441
— веса, толчка и движения 343
— добра 458
— культа 110
и государства 412
— народного богопочитания 452
— рокового «колеса жизни»
есть всеобщий закон борьбы или противоположения 229, 236, 238
есть вечный генезис 232
(см. Жизнь, круговорот роковой)
— световых и звуковых колебаний 350
— справедливости 405
— развития 146 (см. Мысль, развитие)
— тождества 253, 398
— тяготения 321
— и государство (жизнь государства) 451, 452
— и насилие 458
политическое 403
— и предание 452
— и процессы естественные 252
— и религия 407, 408
— и справедливость (справедливое) 427, 452, 458
— покорность закону см. авторитет
(см. Богопочитание, Вселенная, Гармония, Душа, Идея, Изменение, Логос, Мир, Нравственность, Обновление, Падение, Палингенесия, Повиновение, Причинность, Разум)
Здравый смысл 308, 473
Земля
— как жертвенник 177
— как небесное тело 335, 372, 373
и светила 382, 412, 413
— как стихия 260, 463
— и небо
происхождение 158
— з. в мифологии 133
Земное и божественное (небесное) 111, 212
Зло 417, 455, 477
— определение 339

— кажущееся (мнимое) 445 (см. Смерть)
— и мучение 127
— з. на разумном основании 445 (см. Добро)
Знамение 472, 473
— внутреннее 474 (см. Бог, Боги)
Знание (знания, познание) 43, 339
— как абсолютный конец, или благо 461
— как высшее благо 442
— как знание (как таковое) 13, 432, 463
— как независимое начало добродетели 461
— как средство 461
— идеал 430, 431, 433, 440
— интуиция 433
— кафоличность 432
— критерий (критерий истины) 415, 418, 434, 477
— метафизические условия 52
— начало логическое 434
— новая идея 432
— понятие 427, 435
— предмет
есть только истина 263, 433, 437
— природа 432
истинная 434
и цель 441
— совокупность 34
— философская теория 14
— форма (универсальная форма)
и содержание (ограниченное эмпирическое содержание) 28, 431, 463
— цель 418, 441
и значение 273
— цельность
высшая 322
нравственная 217
— абсолютное (совершенное, безусловное, божественное метафизическое) 12, 440
свободно от противоречий 430
есть божественное, а не человеческое 430
бесконечность и безусловность 463
идеал 418, 432, 463
идеальное содержание 438
постулат 433
и человеческое (антропоморфное) 139, 183
или мудрость (идеальная премудрость) 431, 438
— божественное см. абсолютное
— всеобщее см. истинное
— возможное 415
— достоверное см. истинное
— единственное 414
— жизненное 26
— истинное (подлинное, достоверное, кафолическое) 12, 16, 427, 433, 434, 439, 442, 444, 446—448, 463
не может быть эмпирическим, субъективным 243
предполагает всеобщий разум, Логос 243, 434
есть всеобщее 243, 246
как божественное созерцание 262
действенность 444
идеал (положительный идеал, положительное з.) 415, 418, 431, 433, 440, 465
польза 459
положительное см. идеал
и добродетель 443
и ложное 440, 443
(см. Идеал, Идея)
— кафолическое (всеобщее, вселенски-истинное) см. истинное
— ложное см. мнимое
— метафизическое см. абсолютное
— математическое 17
— мнимое 375, 417, 427, 462
есть корень человеческого безумия 417
и заблуждение и порок 443
— несовершенное 466
см. человеческое, эмпирическое
— относительное 432
— подлинное см. истинное
— положительное 433, 437
— рассудочное (рациональное, логическое) 476
идеальное понятие 463
и внутреннее убеждение и воображение 217
— суетное 248
— совершенное
идея 434
— существенное (полное) 416
как конкретное ведение 460
как цель 420
путь достижения 420
— теоретическое
кафоличность 446

и теургическая мудрость 170
— универсальное см. всеобщее, форма
— условное 463
— физическое 12
— человеческое (человеческие) 434, 463
ограниченность (о. временем) 471
и относительность 431, 433
и неполнота 261, 465
содержание 463
(см. также эмпирическое; см. абсолютное, Сознание ограниченности)
— эмпирическое (действительное, эмпирически ограниченное) 31, 34, 433, 435, 463
относительность (ограниченность) 433
и идеал вселенской истины 13
и метафизическое 17
(см. также человеческое)
— истины 461
— и заблуждение 416
— и мнение 402, 430
з. нет, есть только мнения (софисты) 385
и предрассудки 443
(см. также Познание; см. Добродетель, Истина, Область, Принцип)
Знающий и незнающий 398, 416
Зрение 155
— как внутренний психический акт 467
— и слух
суть благороднейшие из чувств 246
(см. Ощущения зрительные)

Игры
— религиозное происхождение 105
— религиозные
как эстетическое проявление народного самосознания 105
Идеал (идеалы) 40, 45, 48, 408
— вечные прообразы 477
— вообразимость 139
— вечный
красоты и правды 136
— возвышенные 401
— высший (абсолютный, всеобъемлющий, вселенский) 143, 387
составляет предмет откровения 53
определение 46
признание безусловной необходимости 46
новый 46
(см. Абсолютное)
— дорийский см. Аристократия
— западнические и славянофильские 387
— нравственный 169
общегреческий 339
кафолического блага 465
— политический 169
— положительный (объективный) 410, 415
— сверхнародный 426
— сократический (и. Сократа) 453, 462
отвлеченное понимание 460
— традиционные
и действительность 415
— языческий (ограниченный национальный) 143
— аристократии см. дорийский
— единого Разума 432
— истинно сущего (и. всеединства) 41, 221
— истинного знания см. Знание истинное
— истины 13, 50
— и общественная действительность (общественный порядок) 386, 387
(см. Греки, Жизнь, Знание, Искусство, Мудрость человеческая, Пифагорейство)
Идеализм
— есть несовершенная метафизика 353
— метафизический 375
— нравственный (и. Сократа) 453
— отвлеченный 352, 354
— субъективный 51
— трансцендентальный 13
— философский 256
(см. Материализм)
Идеальное 348
— и чувственное 309
Идея (идеи, понятия) 49, 116, 164, 167, 315, 322
— жизненная 47
— исконно греческая см. Палингенесия
— милетская 157
— национальная (эллинская) 157, 170
— Платоновы см. и. по Платону

— религиозные (религиозная) 53, 82, 104, 172, 175, 307
новая 96
общегреческие 167
(см. Греки)
— элейская 274
— абсолютного процесса (Гераклит) 227, 284
— Аполлона 114
— божественного (божества) и представление отдельных богов 53, 72, 257
— божественного сферического тела 260
— вещи 200
— душепереселения (душескитания) см. и. метемпсихозы
— жертвы 106
— закона (всеобщей справедливости) 103
— метемпсихозы 130, 311
— мироздания 106
— мирового года (периодического обновления мира) 176
— палингенесии см. Палингенесия
— священства 109
— страстей и возрождения (палингенесии) божества 121, 174
— и понятия 440
— и. о загробном существовании 84
— и. по Платону (Платоновы и., учение Платона об и.) 44, 183, 362, 366, 437, 438, 464, 476, 477
и по Сократу 440
(см. также Понятия; см. Богочеловечество, Герои, Пифагорейство, Порядок, Сущее, Учение Платона)
Идол (идолы, кумиры, предметы почитания, поклонения) 108, 112, 118
— определение 111
— благоприятные 347
— греческие
были языческими иконами 110
(см. Красота)
— чудотворные 112
— и священные предметы 116
(см. Вера)
Идолопоклонство (идолопочитание) 55, 104, 110, 111, 347
— и идолопочитание 111
Идолы (идол, спектр, образ, призрак, εἴδολα Демокрита) 338
— все полно идолов (Демокрит) 345, 347
— каждая вещь имеет свой образ (истечение), спектр, или идол 341, 345
— как демоны
определение 345, 346
действие (влияния) 341, 342
благодетельное или зловредное (злые) 343—346
чувственность
есть высшая потенция человеческой чувственности 346
— материализм 347
— духоподобные 343
— человека (истекающие из человека) 340, 344
Иерогамия (священный брак богов) 121, 123
Измена
— и тяжкое оскорбление 84
Изменение (изменения, процесс изменения) 282, 326, 328, 368
— как высший (абсолютный) закон сущего (Гераклит) 225, 226
— определение 229, 288, 330
— субстрат 366
— видимое см. качественное
— качественное (видимое качественное, видимость качественного) 363, 364
есть призрачное и ложное (элейцы) 224
определение 294, 358
или генезис 293, 313
— космические 345
— телесные 338
— физические 339
— и изменяющееся 232
(см. также Генезис, Страдание; см. Огонь, Понятие)
Иконоборчество
— спиритуалистическое 144
Иконопочитание 110
— и таинство боговоплощения 111
Иконы первые см. Идолы греческие
Имманация 79
— или самосгущение божества 80
Индукция см. Наведение
Индусы (индийцы) 49, 74, 166, 261, 262, 273
Инобытие 370
Инстинкт (инстинкты)
— естественный 131
— размножения (половое влечение, половые и.)

как и. самоутверждения и самосохранения 27
и родительские 468
— самосохранения 468
(см. Животные, Любовь)
Интервалы
— определены числами 190
— гармонические 187
(см. также Промежутки)
Интерес (интересы)
— высший нравственный 415
— общегреческие 83
Интуиция (прозрение, непосредственное усмотрение) 24, 25, 37, 38, 45—47
— философская 44
— времени, пространства, причинности 22
— Сократа 460
— и анализ и синтез 137
(см. Знание, Понятия рациональные, Причинность)
Ионийцы 84, 100, 168, 292, 366
— древнейшие (первые) 150, 220, 372
Ирония Сократа 417, 433, 472
Искупление 273
— и очищение
новое нравственное значение 133
и бессмертие 118
— и познание 200, 201
— и. от ада и вечных уз смерти 127
Искусство (искусства) 83, 131, 159
— служит чувственному воплощению идеала 111
— высшее
есть и. слова (см.)
есть и. противоречия 403
(см. Литература, Поэты, Риторика)
— диалектическое см. Диалектика
— истинное
и ложное 401
— ораторское см. И. слова
— поэтическое 44
— совершенное 71, 93
— греков 91, 136
служило воплощению богов 111
священный характер 92
— противоречия 403
— слова (мысли и слова, ораторское и., и. убеждать) 386, 395, 402, 408
есть мудрейшая из наук 386
есть наивысшее благо 402
сила 402
формальное 285, 409
— и. убеждать см. И. слова
(см. Воспитание, Классицизм, Красноречие, Риторика)
Исповедание вселенское 33
Исследование (и. научное) 399
— свободное 35
— и. в области природы 440
Истечения (волны движения) 302, 334, 338, 341, 344
— исходят из всех предметов 298
— атомные 341, 344
— душевные 344
— материальные невоспринимаемые см. Идолы
— тонкие см. Идолы
— образов см. Идолы
Истина (истины, правда) 41, 43, 45, 51, 137, 167, 171, 179, 218, 219, 233—235, 266, 282, 373, 386, 399, 403, 407, 421, 471, 476, 477
— абсолютна, познаваема, антропоморфна 139
— есть вместе и жизнь (путь и жизнь) 41, 224, 227
— есть предмет чистой мысли 266
— есть сверхприродный идеал 476
— есть сущая и. 476
— как беспредельное стихийное начало 476
— определение 12, 51, 52, 292, 323
— вселенность 446
— интуитивное восприятие 42
— отрицание 46
— познание (процесс познания, путь к познанию, познаваемость) 37, 140, 183, 374
есть путь свободы 48
действенность 416
единство 167
исторический момент 48
отрицание 390
существенное 417
— природа 234
— абсолютная (всеединая, единая, метафизическая) 6, 8, 34, 42, 51, 142, 178, 289, 429
как живой и вселенский идеал 44, 420
как число (пифагореизм) 221
идеал (образ) 44
(см. Борьба)
— безусловная 421
— божественная
полнота 477

троякое проявление: правда, добро и красота 477
— Вечная 264
— Вселенская 35
всеобщность и безусловность 417
см. всеобщая
— всеобщая (объективная, универсальная, кафолическая) 277, 400, 417, 418, 421, 437, 445, 447
полнота 438
и общеобязательный закон 408
(см. Научность)
— кафолическая см. всеобщая
— математическая (математические) 13
и опытные 432
— метафизическая см. абсолютная
— мнимая (и. мнения)
метафизичность 418
обманчивая прелесть 471
— необходимая
и заблуждение 292
— нравственная 451
— объективная см. всеобщая
— относительная 352, 353, 417, 418
— эмпирические 51
— материализма 352
— и знание 398, 418, 431
— и кажущееся явление (видимость) 389
и. нет, есть только мнимая видимость (софисты) 385
— и личная выгода 395
— и ложь (кривда) 12, 262, 307, 311, 389, 391, 402, 403, 406, 417, 476
— и мнение 390, 394, 395
— и чувства 263
(см. Абсолютное, Вера в сообразность, Знание, Идеал, Логос)
Истинно сущее (безусловно сущее) 274, 283, 287, 288, 311, 365, 389
— не беспредельно 265
— равно себе самому 264, 265
— *есть* абсолютно, оно было и будет 290
— есть число 41, 190
— как стихии вещей 290
— определение 256, 284
по Парменид 264—266, 268
— акосмизм (мироотрицание) 284
— идея (понятие) 389
элейское 284, 389 (см. также Сущее, определение)
— и небытие 262
— и чувственная действительность мира 323, 389
(см. также Абсолютное Бытие, Начало абсолютное, Сущее; см. Единство, Идеал, Материя, Небытие, Понятие)
Историк (историки) 47, 143, 210, 211, 431
— немецкие 216
— и философы 185
История 319, 340, 409
— отец (Геродот) 116
— аттической прозы и красноречия 312
— человеческой мысли
новая эра (Сократ) 414
(см. Культура греческая, Метафизика)
Иудеи 166

Каббалисты 78
Кабиры 131, 217, 251, 478—480
Казнь (казни)
— очистительный характер 109
— религиозные 109
— смертная 116
Каннибализм религиозный 109
Кафолическое (кафоличность) 457, 463
— есть всеобщность и безусловность 43, 440
— значение 183
— разумного как такового 446
— и всеобщее 43
— к. в вещах 440
(см. также Всеобщее; см. др. рубрики)
Качества (свойства) 326, 389
— аналогичны стихиям 360
— всякое к. есть конкретное определение 350
— не существуют независимо от вещей, от вещества 360
— есть материальные, вещественные элементы природы 360
— возникновение и исчезновение 358
— объективность (независимость к. от сознания) 351
— определенность 359
— характер
родовой (метафизический, родовые с.) 29, 376, 381
субъективный (феноменальный) 351
— духовные или психические 318
— естественные добрые 442
и внешние блага 449

— неразложимые 358
и основные физические силы, или начала 360
и осязательные 350
— новые 376
— первичные (Локк) 376
и вторичные 351
— полезные и вредные 450
— родовые 376
— субъективные 331
— чувственные 376
— переход от к. к к. 360
— и вещества или простые тела 364
— и их материальный субстрат 365, 366
— и материальные сущности 366
(см. также Свойства; см. Вещи, Гомойомерии, Материя)
Киренейцы 460
Классицизм
— античного искусства 92
Книги священные 49
Колесо рождения см. Жизнь, роковой круговорот
Количество (количественное)
— как беспредельное 185
— и качественное 222
— и число 185
(см. Понятие конечного)
Конечное см. Бесконечное
Конкретное 284, 299
Корибанты 121
Космогония (космогонии) 86, 159, 307
— языческие 145
— Анаксагора 371—375
механический характер 374
— и теогония (теогонии) 308, 309
древнейшие 106
Космография Гераклита 251
Космология
— древняя 357
— Анаксагора 372, 373
— Парменида 271
Космос (мировое целое, мир, лад, строй, порядок) 137, 178, 179, 184, 201, 202, 229, 271, 289
— предполагает материю 307
— как гармоническое (закономерное) целое 178, 179 (см. Гармония)
— как конкретное всеединство 178
— организация 225
Красноречие 402
— учители 401
— политическое
и судебное 400
и печать 401
(см. также Искусство ораторское; см. История, Софисты)
Красота
— есть неотъемлемое свойство богов 139
— как чувственное воплощение идеала в человеческом образе 139
— духовная 339, 427
— сверхнебесная (горняя) 213, 474
— греческих кумиров 140
(см. Благо, Гармония, Добродетель, Душа, Мироздание, порядок, Тело)
Критика
— немецкая 316
— философская 321
Критицизм 399
— отец (Сократ) 431
Круговорот (круг)
— всеобщий
есть творческая игра Вечного Младенца: нестареющая Вечность играет с миром 227, 248
— годовой 175
— времени см. Время
— жизни см. Жизнь, круговорот роковой
— явлений
обусловлен всеобщей борьбой и враждою всего сущего 229
(см. также Цикл; см. Вселенная)
Культ (культы) 54, 87, 101, 108, 114, 115, 122, 126, 131, 132, 177, 215, 407, 453
— есть чувственное общение с богами 104
— запрещение 118
— мистическая сторона (мистическое содержание) 120, 134
— общегреческие центры 177
— предмет 93
— формы 472
— характер
художественный эстетический 104
эксотерический (общедоступный) 134
— аттический 129
— вакхический 177
— внешний 135
и мистерии 115
и мифология 116
— волчий 109
— восточные 115, 118

— греческий (общегреческие) 82, 85, 104
элементы 105 (см. Жертвоприношение, Идолы, Оракулы)
и азиатский 122
(см. также Археология)
— дельфийский (пифийский) 172, 173, 213
особенности 125
(см. Пифагорейство)
— дорийский 171
тенденции (тенденция)
этические 84
супранатуралистическая 174
— древний (древние, первоначальные) 55, 115, 134
как консервативное начало в государстве 110
и новые 82
— закономерный 471
— критский 121
— малоазиатские 58
— местные (поместные, отечественные, племенные) 54, 81, 83—85, 88, 94, 95, 99, 100, 104, 115, 116, 132, 136, 177
замкнутый характер 110, 116—118
изучение 86, 133
разнообразие и разнобожие 82
и героические легенды 133
— мистический (тайные) 88, 110, 118, 134, 261
— народный см. Идолопоклонство, Жертвоприношения
— оргиастический 121
натурализм 115
— пеласгический 58
как к. неба и земли 59
— пифагорейский см. Пифагорейство
— пифийский см. дельфийский
— племенные см. местные
— публичные 135
— радостный 122
— родовой (к. предков) 98, 177
— тайные см. мистический
— финикийские 58
— частные (семейные и родовые, отдельные) 85, 99, 115, 118
— элевсинские (элевсинский) 117, 170
первоначальное племенное значение 117
— Аполлона
значительные центры 424
— богов государства 452, 472
— героев 92, 93, 96, 135, 170
и богов 95, 118
и демонов 98
и душ 175
и праотцев (предков) 98, 171
и усопших 98
— главных богов ацтеков 126
— демонов 93
местных 347
— душ 93
— общеязыческих начал и самих теогонических сил 115
— производящих сил природы 119, 123
— семени и крови (богов семени и крови) 123, 130
— страстей 122, 123
— усопших 98, 102, 173, 475
— человеческого образа 138
— и государственные учреждения 407
— и магия 111
(см. Закон, Идея)
Культура 35
— греческая 177, 405
история 75
цветущий период 110
— софистическая 417
Куреты (жрецы Деметры) 121

Легкое и тяжелое 300
Лидийцы 89
Лирика
— религиозное значение 92
Литература 116, 401
— направление и высшее содержание 34
— апокрифическая лжепифагорейская 164
— орфическая 55, 77
— средневековая 161
— и искусство 35
Личность (личности)
— исторические 426
— человеческая (у Гомера) 101
— греки не выработали понятия л. 235
Логика (искусство мысли) 44, 386
— гегелевская 228
— научная 354
— и метафизика 440
— и риторика 386
Логическое
— и реальное 366—374
Логос (Слово) 72, *231—237*, 241, 246
— по евангельскому сравнению 244

— вносит не мир, но разделение 237
— не отличается от своего тела 238
— разлит в воздухе 249
— управляет Вселенною как ее Судьба 237
— есть и разум, и причина 235
— есть посредник между божеством и миром 252
— есть различающая сила абсолютного 233
— есть эфирно-огненное тело 237
— является пророческим предчувствием истины 252
— как вечное правосудие 237
— как вторая ипостась божества 235
— как закон 237, 241, 252
— как разумное основание вещей 234
— как сверхприродное нематериальное начало 251, 252
— как свободный личный разум 252
— всеобщность и безусловность — кафоличность 461, 462
— значение
объективное (как закон) и субъективное (как разумность) 235
— материальность языческого представления о Л. 251
— Гераклита *231—238*
(см. Абсолютное, Атмосфера окружающая, Диалектика, Душа)
Ложь (неправда) 398
— понятий
и л. действительности 278
— и беззаконие 470
— и заблуждение
как результат своемудрия («идиотизма») 245
— и зависть 197
(см. Истина)
Лэны 125
Любовь 125
— одушевляет вселенную 299
— как существо, обладающее телесностью 310
— как творческий инстинкт 307
— определение 28
— сила 299
— половая 205
— и взаимная помощь 457
— и Вражда (Эмпедокл) 42, 81, 82, 294, 298, 313—315, 413, 477
суть два противоположных стремления 293, 304
суть космогонические и теогонические силы 292
суть роковые стихийные силы 305
как чисто магические, бессознательные влечения 305
срок для 305
Л. и В. в мировом процессе *298—311*
— л. к благу 457
Любостяжание 456
Люди (смертные) 309, 451
— есть двоедушные 263
— отношения 443
— государственные 402, 427
— свободные и добрые 416
— и боги (бессмертные) 93, 101, 106, 140, 230
л. суть смертные боги, боги — бессмертные л. 249 (см. Богочеловечество, Жизнь и смерть)
(см. также Человек)

Магия (маги) 111, 114, 305, 344, 347
(см. Орфики)
Майевтика 433
— Сократа 421
Макрокосм 81
— и микрокосм 80, 242, 302 (см. Человек)
Малое см. Великое
Мантика 84, 161, 261
— определение 112, 113
— языческая 114
— м. в тесном смысле 113
(см. Гадание, Оракулы, Орфики)
Математика 161, 201, 318, 409, 429
— и музыка и гимнастика 201
Материализм (механическое миросозерцание, механизм) 11, 35, 332, 349, 351, 465, 466
— есть метафизика (ложная, грубая метафизика) 353, 355
— как законная реакция против отвлеченного спиритуализма 352
— верховный принцип см. Принцип случайности
— вечная судьба 350
— значение
в философии и науке 355
— метафизика
и положительная наука о веществе 319
— основание телеологическое 442
— основная идея 322
— противоречия основные (основной абсурд) 322, 352

— античный (классический, древний)
есть самый последовательный и цельный 318, 322
и новый 320
— атомистический (чистый) 319, 348
скудость и несостоятельность 347
умозрительное происхождение и метафизический характер 322, 328
(см. Система)
— древний см. античный
— классический см. античный
— научный (условный) 347
и философский (метафизический) 354
— отвлеченный 350
— последовательный 350
— практический
есть нравственный нигилизм 353
и философский 353
— современный 347
нравственный 453
— чистый см. атомистический
— и идеализм (отвлеченное идеальное умозрение) 352, 355
— и гилозоизм 318
— м. в науке и философии 354, 355
(см. Естествознание, Учение Эмпедокла, Этика)
Материалисты 329, 344, 368
— хаос 376
— английские и французские 320
— древние и новые 376
— теоретические 353
Материальное
— все м. случайно и не обосновывает себя 352
Материя (материальное, материальная масса) 26, 237, 252, 280, 292, 310, 321, 346, 476
— безусловна не как единство, а как сложное целое 329
— беспредельна, безвидна и бесформенна 181, 182
— имеет и не имеет величину 278
— не имеет предела 334, 361
— не способна к субъективному самоопределению 350
— пассивна и ничтожна (элейцы) 365
— состоит из качественно неизменных стихий (Эмпедокл) 365
— состоит из множества «семян» (атомисты, Анаксагор) 365
— есть область отрицательной, дурной бесконечности 283
— есть субстрат движения 367
— есть сумма, агрегат конечных частей 329
— как истинно сущее 349
— как ложное бытие, или небытие 375
— как конечный субстрат всех сил 375
— как неопределенная (чистая, отрицательная) возможность, или потенция 139, 142, 365, 370, 375
— бесконечная делимость 279
— беспредельность 137, 138
— вид, или форма 365
— движение 212, 318, 329, 333, 348, 367, 374
— качества см. свойства
— косность
есть ее тяжесть 333
— ложность чувственного явления 278
— непроницаемость (непроницаемая твердость)
и неустойчивость, косность, текучесть 367
и протяженность 349
— однородность
и разнородность 375
— определяющее начало 352
— относительность 321, 332
— пассивный характер 367
— природа основная 332
— проницаемость 329
— самостоятельность и реальность 352
— свойства (качества) 293, 329, 349
осязательные см. Качества первичные
— части
бесчисленны 329
формы взаимодействия 318
— абстрактная
и сознание 350
— конечная
делима до бесконечности 279
занимает бесконечное пространство 279
— косная 348
— атомистов
не обладает никакими духовными свойствами, внутренними состояниями или качествами 318
— и божество (духовное) 142, 158
и природа 252
— и движение 329, 331, 355, 376 (см. Аргументы Зенона)

— и дух 358 (см. Понятие)
— и душа 297
— и пространство 334
— и пустота 329
— и сила 149, 318
бесконечность 26
— и форма 137, 140, 147, 181, 182
(см. Дуализм)
— представление динамическое и механическое о м. 318
(см. также Начало материальное; см. Атомы, Определение, Понятие, Разум)
Менады 125, 126, 181
Мера 240, 339
— нарушение 215
— и гармония и пропорция утверждаются числом 185
(см. Мнение, Софист, Человек)
Место (τόπος, χώρα) 205
— предполагает пустоту 280, 281
— есть ограниченная часть пространства 280
— умное 438
— частное эмпирическое 281
(см. Аргументы Зенона, Понятие)
Метафизик (метафизики) 5, 15, 28
— разногласия (разноречия) 33, 34
(см. также Философы)
Метафизика 45, 52, 230, 356
— идеалистична по существу 353
— предполагает самораскрытие абсолютного 52
— есть святая святых философии, ее душа 34
— есть цельное и сверхчувственное, свободное познание вселенской истины 35
— как рациональная наука 33
— видимая бесплодность 34
— влияние 35
— возможность 33, 385
— история 162
— основы 379
— понятия основные 40
— универсальная реформа 461
— цель 145
— элементы общие 45
— Анаксагора 158
— Аристотеля (Аристотелева) 369
есть систематический анализ метафизических понятий 44
есть элементарная метафизика вообще 45
— доисторическая см. Религия
— идеалистическая 352
— китайская 221
— общегреческая (идеальная) и местная (действительная) 84
— первоначальная (начинающая) 34, 49, 53
— пифагорейская
верховное начало 183
— позднейшая 233, 251
— положительная
и положительное откровение сверхчувственного 33
— христианская 236
— чистая 348, 352, 380
— элейская 256, 322
— и диалектика родов 438
— и физика (физическая область) 39, 318
— и философия 137, 154, 167, 385
апология историческая 38
— м. в древности см. первоначальная
— прогресс в м. 370
(см. также Философия; см. Время, Греки, Идеализм, Логика, Материализм, Натурализм, Природа, Религия, Число)
Метафизическое 39
— как безразличное, неопределенное (Анаксимандр) 150
— как всеобщее 150
— как сверхчувственное 52
— и физическое 11, 156, 203, 219, 235, 253, 266, 289
(см. также Абсолютное)
Метемпсихоза (душепереселение, душескитание) 102, 103, 273, 282
— определение 302
(см. Воскресение, Идея)
Метод (способ)
— логический 439
— сократический 433
— деления понятий 437
— историко-философского исследования 143
— определения понятий 434, 435, 439
(см. Диалектика)
Метрагирты (жрецы Реи) 121
Механизм см. Причины механические; см. также Материализм
Механика 350
— современная 333
Мидийцы 89
Микрокосм см. Макрокосм

Мир (миры) 305, 477
— был, есть и будет всегда 238
— дышит в себя и из себя 216
— имеет единство во множестве и множество в единстве 303
— может быть образован только из хаоса 308
— образуется внутри божественного тела из пустоты, им вдыхаемой 216
— происходит посредством соединения противоположностей 151
— разрушаются разделением атомов 334
— есть божественное целое 80
— есть истощение, оскудение божества 310
— есть майя (призрак) 273
— есть многосложное сплетение атомов 334
— есть результат роковой Вражды членов Сфероса 308
— есть угасшее божество (Гераклит) 246
— не есть дело случая, но дело судьбы, необходимости (Эмпедокл) 306
— как божественное тело 137
— как космос 178, 271
— как откровение 52
— как процесс (Гераклит) 227
— как человеческое представление 295, 296
— определение 92, 100
христианских гностиков 80
— бесконечный ряд (бесчисленное множество) 152, 334
— возникновение (образование, происхождение) см. Космогония
— движение
и генезис 477
и устройство 158, 216
— закон 230
— начало первое (зачаток, протогон) 74, 79
— периодическое обновление см. Идея мирового года
— процесс роковой
есть борьба 230
— силы 296
— столкновение 334
— устройство и порядок 306
— явлений 258, 414, 438
ложность (элейцы) 40, 305, 308
(см. также материальный)
— антропоморфный
предполагает антропоморфного субъекта 296
— астральный 213
— божественный 314, 471
— внешний см. материальный
— внутренний
и гармония 154
— греко-римский 110
— греческий 164
— действительный 476
— древний 161
— загробный 102, 475 (см. Понятие)
— идеальный «умный»
пребывает неизменным в своей полноте 309
— ионийский 193
— ложный см. материальный
— материальный (видимый, чувственный, мир явлений, феноменальный и пр.) 260, 277, 309, 390, 476
определение 273, 282, 304
истинность 256
начала 268
разнообразие 376
реальность 25, 26, 286
и божественный (и Бог) 260, 477
и Истина 477
и истинно сущее 389
или загробный 458
(см. также Бытие ложное, Вещи, реальность, Процесс, Явления)
— метафизический 50
— окружающий 464
— органический и неорганический
качественное различие 376
— феноменальный см. материальный
— чувственный см. материальный
— эмпирический см. материальный
— этот см. материальный
— языческий, дохристианский 106
— Гераклитова генезиса 477
— и божество (боги) 138, 140, 216, 252
— и человек 477
(см. также Вселенная, Природа; см. Вера, Греки, Душа мировая, Представление, Человек)
Мировое яйцо 80
Мироздание
— домостроительство 469
— порядок 292, 466
и красота 469
— тайны 430
(см. также Мир; см. Идея)

Мирообъяснение см. Миросозерцание
Мироправление 237
Миросозерцание (мирообъяснение)
— греческое (м. греков) 101, 103, 147, 182
религиозное 136
— истинное философское 354
— механическое
научное развитие 319
(см. Материализм)
— монистическое 349
— нравственное
основание 451
— пифагорейское (м. пифагорейства) 217
как тайна 218
и индийское 166
— религиозно-мифологическое 400
— телеологическое
законность 467
— элейское
и ионийская физика 348
— языческое 141
Мистерии (таинства) 100—104, *115—136*, 137, 213, 477, 480
— определение 117
— есть высший культ общеязыческих начал 177
— есть оргиастический культ производящих сил природы 115
— суть таинства упования, теургия воскресения 127
— как непосредственно естественное и природное 130
— как новая сторона греческой религии 115
— значение *131—136*
— натурализм (т. натурализма) 115, 129
— происхождение (возникновение) *115—119*
— таинственный характер 116
— теургическая сила 248
— цель
есть очищение 127
— вакхические 75
— восточные (м. Востока) 115, 116, 132
и греческие 117, 119, 124
— греческие 80, 129, 176
(см. также восточные, общегреческие)
— древние 116
— египетские 115, 171
— кретийские см. критские
— критские (кретийские) 135
есть древнейший вид 120
— мессенские 132
— общегреческие
происхождение и распространение 117
— орфические см. м. орфиков
— пифагорейские см. м. орфиков
— элевсинские 123, 126—129, 132, 136, 249 (см. также Великие элевсинии)
религиозная идея 132
— великой Матери богов 177
— Кабиров 131, 478—480 (м. Самофракии)
— орфиков (орфические) 77, 78, 102, 116, 123, 124, 136
и пифагорейцев (пифагорейские) 75, 115, 135, 163, 164, 170
египетское происхождение 165
— Самофракии см. м. Кабиров
— эвмолпидов 117
— и драмы
м. заключают в себе всеобщую эзотерическую тайну богов, герои изображают их отдельные драмы 135
и культ богов в собственном смысле: м.— драмы богов, драмы — м. героев 135
— и оргии 100, 116
— и теогонии 135, 136
— и философия 129
— и христианство
различие в цели и в понятии грядущего воскресения 130
(см. Культ оргиастический, Оргии, Пифагорейство, Христианство)
Мистика см. Мистицизм
Мистики 46, 80
Мистицизм (мистика) 170, 251, 312
— эллинский 230
— и скептицизм 311
(см. Пифагорейство)
Миф (мифы, мифологические басни) 55, 77, 81, 88, 108, 116, 123, 135, 407
— как нравственные басни 400
— определение 54
— аллегорическое толкование 472
— безнравственность 472
— божественный и героический 94
— дельфийский
местный натуралистический смысл 173
— индоевропейский натуралистический 64

— местные (поместные) 88
и общегреческие 133
— обязательные 85
— мирового года 136
— и драма
из натуралистического м. рождается божественная драма 133
(см. Боги)
Мифологи 38, 54, 55, 71, 77, 143, 145
Мифология 83, 87, 96, 409
— классический канон 91
— противоречия 257
— религиозная основа 85
— героическая 173
— греческая (м. греков) 67, 74, 78
историческая 91
— доисторическая 54
— народная см. греческая
— совершенная 53
— и культ 120
— и философия 137
Мнение (мнения, воззрение) 143, 286, 394, 405, 448
— над всем господствует 261
— есть мера всего 390
— метафизические, философские и нравственные 393
— противоположные 394
— пустое 291
— религиозные 417
— субъективное (частные, человеческие) 245, 418
и условное соглашение 457
— условное 248
— философские
ученых 321, 322
— ходячие 286
— частные см. субъективное
— человеческие см. субъективное
— и закон 246
— и привычки 447
— и произвол 407
(см. Знание, Истина, Натурфилософия, Понятие, Риторика)
Многобожие см. Политеизм
Множество (многое) 43, 153, 269, 288, 314
— предполагает процесс 221
— предполагает пустоту 288
— составляется из единиц 192
— беспредельное
есть отрицательная потенция числа 186
— конкретное 204
бесконечное 477
идеальное 315
— материальное (реальное) 220, 357
есть определенное и вместе с тем беспредельное 278
телесность 221
части 278
(см. Аргументы Зенона, Вещество)
— реальное см. материальное
— чувственное см. материальное
— и движение 288, 322, 323, 357, 389
(см. Противоречия)
— и единство 305, 324
— и полнота 287
(см. Единство, Истинно сущее, Небытие, Полнота, Понятие)
Молекулы 222
(см. Атомы)
Молитва 106
Монады индивидуальные см. Атомы
Монизм 72, 262
— абстрактный 327
— пантеистический 55
— чистый 274
— элейский 286, 288, 289, 331
и эмпирическая действительность 325
Монотеизм (единобожие) 85, 86, 100, 149
(ср. Генотеизм)
Мораль см. Этика
Морфизм
— внешний 341
— чистый эстетический 346, 347
культа 347
(см. Антропоморфизм)
Мудрость 243, 248, 383, 419, 424, 425, 427, 440, 445, 462
— заключается в человеческом самопознании 141
— состоит в том, чтобы познать Слово сокровенной Истины 235
— есть высшее благо 456
— как искусство и ремесло софистов 384
— определение 442
— идеал 418
— средства достижения 418
— божественная 424, 463
и человеческая 248, 420, 424
— всеединая (вселенская) высшая 233, 430
— деятельная 471
— ложная (мнимая, мирская) 427
виды и проявления 417
(см. Софистика)
— мирская см. ложная
— мнимая см. ложная

— теоретическая и практическая 416, 417, 430, 442, 444
— человеческая
истинная 424
идеал 410
— языческая 311
— и безумие 416
— и внешнее знание 420
(см. Добродетель)
Мудрый (мудрецы, мудрствующий) 214, 215, 323, 392, 427, 428, 444, 451, 452, 463, 471, 473
— был искусником всякой науки 383
— быть м.—значит знать Логос 237
— древние 429
— и философ 383
(см. Жизнь, Смерть)
Мужество 448
— как добродетель 446
— определение 445, 446
— и воздержание 449
Мужское (мужественное)
— и женское (женственное) 81, 212, 310
Музыка (музыканты) 92, 197, 201, 215, 383, 393
— как одно из главных средств нравственного воспитания 201
— определение 92
— теургическое значение 92
— истинная
есть проявление скрытой космической гармонии вещей 201
есть чистая гармония 201
— нравственная классическая 92
Мыслители см. Философы
Мысль (мыслимое) 21, 38
— как Бог 468
— истощение 391
— развитие
есть ее освобождение 48
закон 36, 38, 39, 145
диалектическое (Гегель) 36
— рождение 421
— свобода и самобытность 277
— субъективная замкнутость 421
— античная см. греческая
— греческая 154
внутренняя диалектика 141
главнейшие направления 429
зарождение и первые шаги 476
развитие 367
(см. также Философия греческая; см. Софистика)
— европейская 5
— живая 51
— ионийская 155
— мироправящая 468
— отвлеченная см. чистая
— религиозная 80
— скрытая (тайные) 345, 408
— творческая 137
— философская см. чистая; Философия
— человеческая 145, 322
единство 167
содержание и форма 36
(см. История)
— чистая (отвлеченная) 51
есть мысль философская 386
прогресс 381
и чистое бытие 266
(см. Истина)
— и предание 51
— и сущее 266, 291
— и чувственность 339
(см. Риторика)
Мышление 318
— как материальный процесс 339
— и речь (слово) 245
(см. Ощущение)

Набожность 446
— как законное богопочитание 450
Наведение (индукция) 434, 436, 439, 440
— как логический процесс 16
— диалектическое
есть Сократов способ определения понятий 435
Награда загробная 470
Народ (народы) 412, 469
— борьба 405
— противоречие внешней и внутренней жизни 386
— собрание 401, 402
— греческие см. Греки
— и человечество 426
Народность
— духовные начала 426
Наслаждение (наслаждения)
— есть ложная цель 457
— как верховная цель человека 460
— истинное, закономерное и здоровое 457
— плотские 471
— преходящее 340
(см. Добродетель, Удовольствие)
Настоящее (данное, теперь) 19, 371
— и прошедшее (прежде) 20, 287
и будущее 20

— и сверхнастоящее 21
Натурализм 82, 83, 118
— обожествляет действительное в его физической основе 152
— есть древнейшая ступень метафизики 145
— судьба и значение в христианстве 144
— греческий (античный) 144
разложение 368
— стихийный см. языческий
— языческий (общеязыческий, стихийный) 72, 117, 123, 136
начальная философия 146
— и атеизм 100
— и сенсуализм 139
(см. Мистерии, Этика)
Натурфилософия
— как изучение различных философских и физиологических мнений 394
— и теософия нашего века 162
Натуры одаренные 420
Наука (науки) 215, 340, 445
— верховные вопросы 355
— цель (конечный предел)
есть открытие наиболее простых и всеобъемлющих формул 184
и методы 34
— древнейшая 161
— математические 354
— ограниченная 460
— современная 35, 165, 320
— средневековая 161
— физическая (эмпирия) 51, 319
— и философия 352
— н. о веществе 322
(см. Атомизм, Метафизика, Пифагорейство)
Научность
— и критицизм 399
— и отрицание объективной истины 399
— и риторика 399
— и эристика 399
Начало (начала, первые причины) 154
— разнообразие 413
— абсолютное (верховное, божественное, метафизическое) 29, 50, 116, 138, 140, 290, 322, 381, 389, 390, 453
допускает числовые определения 199
как стихийная субстанция 154
(см. Вода, Воздух, Беспредельное, Земля, Огонь, Стихии)
— активное (производящее, образующее)
и пассивное (воспринимающее) 41, 146, 156, 302, 310, 367
(см. Дуализм, Дух и материя)
— всеобщее см. абсолютное
— духовное (идеальное, нематериальное) 220, 367, 378, 442 (см. Логос)
— злое хаотическое 477
— идеальное см. духовное
— истинно сущие 391
— материальное 269
и н. формы 136
(см. активное и пассивное)
— метафизическое (единое метафизическое) см. абсолютное
— небесное и земное 269
— нематериальное см. духовное
— нравственные 448, 459
— общеязыческие 115
— общие (общее)
родовые 426, 438
сверхкачественные 295
или принцип 439
— отвлеченные 429
— охлократические 407
— позитивные традиционные 427
— противоположные 269
— разнородные 360
— разумное 158, 477
— самобытное
и всеобщее логическое 437
— (сверх)стихийные 305, 366
— синтетическое 44, 46
— титаническое 62
и демиургическое 74
— языческое (теогоническое) 273
— Аристотеля 561
— бытия 431
и единства 332
— делимости 192
(см. также Сущее)
Небо (небеса, небесный свод, Уран) 225, 300, 307, 357, 414
— по «истине» и по «мнению» 413
— бесконечно и неподвижно 260
— дышит в себя и из себя 413
— сферично 260
— как источник разумного порядка в природе и человеке 413
— есть видимое божество 412, 413
— есть воздушная бездна, то сгущающаяся, то разреженная 412
— есть гармония и число 184, 211, 413

— есть источник всех вещей 414
— есть отечество души 414
— есть чистое, вездесущее, вечное тело 413
— аффекты (состояния) 412, 413
— вечный круговорот 413
— вращение 207, 211
— движение 207
и красота 379
— тайная мудрость (тайна) 412, 414
(см. также Указатель мифологических имен, Уран)
Небытие (несуществующее, инобытие) 256, 270, 272, 398, 413
— не есть и не может быть (нет никогда) 262, 264
— есть лишь предмет обманчивого мнения 256
— есть ложное бытие 256
— немыслимо и невыразимо 256, 264
— поистине не существует 256
— как отрицательное условие действительного множества 325
— и истинно сущее 256, 349
— и невозможность 33
— и ничто 323, 324
(см. Бытие, Материя, Пустота, Различие)
Неведение (незнание) 417, 418, 424, 444, 445, 470
Невоздержание
— и жажда удовольствий 456
Некромантия 102, 114
Необходимость (необходимое) 81, 237, 265, 271, 272, 332, 405
— определение (Парменид, Эмпедокл) 307
— есть сверхразумное роковое начало 307
— мифологический образ 272, 273
— чувство
рождает желание 273
— вечная 153, 250
— естественная 346
— логическая 272
— роковая 332
— стихийная 156
— теогоническая 72
— физическая 272
— и случай (случайность) 306, 332
Неокантианцы протестантские 216
Неопифагорейцы 46
Неоплатонизм (неоплатоники) 39, 46, 75, 102, 161, 164, 167, 473
Неподвижное и неизменное 240, 241, 246
Неправда см. Ложь
Неразумие 455
Несправедливость добровольная 444
Нечёт
— есть начало совершенное, активное, мужественное 166
— есть принцип самостоятельности в числе 187
(см. Чёт)
Нечто см. Ничто
Николаиты 130
Нифу 101, 102
(см. Душа)
Ничто
— не существует 287
— и нечто 290, 325, 358, 376, 397
(см. также Небытие, Смесь абсолютная)
Новое время 35
Норма 181, 449
— разумная н. поведения 443
(см. Вещи, порядок, Деятельность нравственная, Нравственность, Поведение)
Нравственность
— традиционная (традиционные правила, нормы н.) 400, 405, 459
несостоятельность 446
и политические законы 406
— Сократа 471, 476
(см. также Этика)
Нравы 408

Обида 340
Область (сфера)
— духовная, метафизическая см. нравственная
— нравственная 414, 416, 434, 461
— религиозная 400
— субъективная см. нравственная
— умозрительная
и сфера практическая 399
— знания (чистого з., познания, теоретическая) 340, 477
и веры 143
и морали (нравственная) 131, 340, 400
— действия механических причин 442
— целесообразной деятельности человека 442
Обновление
— нравственно-природный закон 133
(см. Воскресение)
Обоготворение см. Обожествление
Обожествление (божественные олицетворения, обоготворение)

— естественных (стихийных) процессов (явлений) и сил 115, 137
— нравственных сил 64
— полезных предметов 407
— человека (в языческом смысле) 96 (см. Природа)
Образование (образованность)
— классическое 408
— софистическое 408, 409
— среднее
общественная потребность 409
— эклектическое 393
— и ученость 393
Образования 359
— органические 292, 313
и неорганические 301
Образы
— или индивидуальные токи вещей
как магические фатальные силы 345
как агенты 344, 345
(см. Идолы)
— риторические 401
— чувственные см. Понятия
Обряды
— богослужебные
и о. тризны и поминок 95
— магические (таинственные символические) 102, 116
— очищений (очистительные) см. Очищения
Общее
— и единое (универсальное) 437
в понятии 278
— и частное 16, 437, 447
Общение чувственное
— в высшем своем напряжении есть половое о. 104
Общество 34, 443, 452
— строй (устройство) 85, 443
— афинское 392, 400
лучшие люди 391
эстетические требования 401
— древнее 85
— языческое
нравственное сознание 447
религиозные и политические убеждения 447
Объект
— движимый
и движущий субъект, двигатель 377
— метафизический 49
Огонь (пламя) 207, 212, 252
— мерой угасает и мерой воспламеняется 238
— одушевлено числом и гармонией 211
— есть наиболее подвижная из всех небесных стихий 335
— есть душа вещей 228
— есть источник астральной божественной телесности 211
— есть начало изменения, его душа и причина 228
— есть первая (основная) из стихий 206, 228, 301
— есть полное согласие и примирение противоположностей 241
— как начало движения 221
— как начало жизни, есть всеобщая мировая душа 235, 243
— как оживляющее, демиургическое начало 310
— состоит из мельчайших круглых атомов 335, 336
— разумный характер 233, 243
— сгущение и разрежение 232
— частные формы 237
— абсолютный 243
— божественный (небесный) 413 (см. также центральный; см. Вселенная, Генезис)
деятельность 251
и физический 237
— внутренний и внешний 243
— жертвенное 107
— небесный см. божественный
— центральный (мировой, божественный, Гестия, очаг) 161, 206, 208—221
есть источник тепла и света 209
(см. божественный, Душа мировая, Беспредельность, Дыхание)
— эфирный см. Свет чистый
— высших астральных сфер
и видимое пламя 237
— Гераклита 228
— и вода
как боги и высшие ступени в лествице творения 308
смерть огню — вода, и смерть воде — о. 249
— и другие стихии 231, 232, 236, 238, 239, 302, 310
— и его действие
есть одно 232
— и эфир 372
(см. Абсолютное, Душа)
Однобожие см. Генотеизм
Одушевленное
— и неодушевленное 336

Океан Гомера 412
Олигархия 403
(см. Аристократия)
Олицетворение см. Обожествление
Онтология Платона 142
Определение (понятия) 436
— абстрактные (чисто метафизические) 272
мифологический характер 265
— диалектические (Парменид) 266
— кафолическое (всеобщее) 400, 438
— конкретное 43
чувственной природы и атомов 351
— предшествующие 476
— рациональное
логическое и онтологическое значение 430
— существенное универсальное 435
— материи
платоновское 278
— Сократа
телеологический характер 442
— сущего 153
— и умозаключения 434
(см. Добро, Качества)
Определенность чувственная 153, 154
Опровержение
— логическое 353
Опыт (эмпирия) 10, 16, 20
— как естественный психический процесс 16
— определение 15
— достоверность 16
— внешний (объективный) 18, 22
и внутренний 23
— чувственный 7, 139, 323
и деятельность сознания 15
(см. Анализ критический)
Оракулы 104, 112, 422, 471, 473
— вопрошение см. Мантика
— и предзнаменования 472
(см. Вера)
Ораторы
— великие афинские 418
— современные политические 401
— о.-демагоги 451
Орган (органы) 301
— чудовищные сплетения 301
— телесные 373
— чувствующие (о. чувств) см. Чувства
— и средства для развития индивидуальности 170
Организация 307
— духовно-чувственная 314 (см. Человек)
— живая (о. живых существ)
виды 302
— конкретная 313
— чувствующая
однородность 342
Организм (организмы) 47, 146, 242, 300, 306, 344, 442
— возникновение 376
— душевное развитие и физическое строение 376
— нематериальный 289
— целесообразные (целесообразность устройства) 466
— и материальное тело 442
Органическое 468
Оргиазм
— определение 123, 130
— стихийный титанический 104
Оргии 123, 124, 131
— главные центры 125
— орфические и Дионисовы 164
(см. Драма, Мистерии)
Орфизм (орфики, учение орфиков, орфическая секта) 73, 80, 84, 87, 101, 126, 128, 136, 155, 197, 209, 309, 337, 392
— боги 77, 78
пеласгические черты 77
— мантика, медицина и магия 81
— основная мистическая идея 79
— религиозное учение 176
— сущность
первоначальная 77
и происхождение 75
— теогония 74
литературная редакция 78
развитие 76
— позднейшие
и философы 211
— и египетская теософия 79
— и платонизм и пифагореизм 80
(см. Пифагореизм)
Осязание 155, 338
— определение 23
Отвлеченность (отвлечение) 223, 321, 460
Откровение (откровения) 52, 116, 141, 423, 431
— внутреннее (Сократ) 422, 423, 473
— гностическое 474
— личные 471
— мистическое 427
— провиденциальное 474
— совершенное 53
— вечной гармонии 219

— Евангелия 235.
(см. Мир, Сверхчувственное)
Относительное (ограниченное)
— и абсолютное 140
Отношения (относительность) 8, 9, 11, 29, 199, 368
— есть верховный закон всех явлений 10
— религиозные формы 118
— числовые (количественные) 184
единообразие 222
интервалов 184
— и причины всеобщие космические 214
(см. Действие, Материя)
Отрицание 46, 47, 269
— как имманентный акт абсолютного 230
— абсолютное 8
— чистое см. Небытие
— отрицания (Гегель) 37
— пространственной пустоты 288
— реальности мира 313
— чувственного 311
— и сомнение 142
(см. Генезис, Утверждение)
Охлократия 403
Очищение (очищения, обряды очищения) 104, 107, 108, 113, 116, 118, 128, 131, 135, 175, 200, 201, 214, 215, 303
— дельфийский 114
— мистические 170
(см. Искупление)
Ощущаемое см. Ощущение
Ощущение (ощущения, восприятия, ощущающее) 270, 318, 339, 373
— однородны (сообразны) вещам 298, 302
— определение 26
— возникновение 396
— зрительные
и восприятия посредством зрения 24
и осязательные 25
— мускульные 25, 26
— и воспоминание 341
— и восприятия 24
— и мышление см. Тождество
— и осязание 350, 351
— и ощущаемое 338, 390, 391
— и познание 338
— и прикосновение 338
— и сила впечатления 338
(см. также Восприятие; см. Вещи)
Падение
— как естественный закон в пустом пространстве 333
— и движение вниз 333
(см. Атомы)
Палингенесия 80, 100, 121, 127, 128, 132, 165, 174, 176, 219
— определение 175
— роковой закон 200
— и воскресение в христианском смысле 130
(см. Вера)
Память 244
— и беспамятство 243
Пангенезис см. Гипотезы
Панкосмизм см. Пифагорейство
Пантеизм 80, 116
Паралогизмы Зенона см. Аргументы Зенона
Парсизм 74, 106
Партии
— борьба 163, 405
— аристократические 162
Патриотизм пророческий 426
Педагоги см. Софисты
Пеласги 54, 131
(см. Боги пеласгические)
Персы 78, 166
Пессимизм религиозный 118
Писатели (философы, проза) 330, 402
— английские 385
— греческие 478
— древние (старые) 162
чтение 409
и новые 232
— современные 473
— классической эпохи 116
Питание 458, 471
Пифагорейство (пифагореизм, пифагорейцы, пифагорейский союз и пр.) 41, 42, 75, 154, *160—224*, 283, 284, 292, 325, 337, 428
— есть особый союз, нравственно-религиозный, философский и политический 168
— есть самое долговечное философское направление 160
— есть философия панкосмизма 202
— является не только философским, но вместе и нравственно-религиозным и теургическим учением 179

— как мистическая секта 164
— как союз политический 169
— как центральное течение греческой мысли 162
— влияние 162, 164, 185
— возрождение 164
— главный предмет 413
— дух 187
— задача 179
— замкнутость (замкнутый характер) 160, 169
— идеалы (идеал)
дорийские аристократические 162
нравственный 160
— идеи
религиозные, политические и философские 217
см. философия; Пифагорейцы, учение
— исследование (исследования) 165
метафизические, арифметические и геометрические 202
— источники 160—167
— культ
особенности 170
и дельфийский (дельфийско-дорийский) 171, 174, 175
— мистика (мистицизм, мистические традиции) 160, 164, 177, 218, 251
— национально-религиозные элементы 177 (см. культ; Мистерии орфиков)
— несовершенство историческое
и историческая сила 219
— ошибка 354
— принцип
есть число 178, 203
— психология *211—215*
— религиозные особенности 175
— судьба 161
— учение 75, 92, 170, 265
метафизическое 217
и религия 216
философское см. Пифагорейство, философия
о гармонии 166
о гармоническом устройстве вещей 166
о душепереселении 272
о палингенесии 214
— физика и космология *201—210*
— философия (философские начала) 170, *178—183*
выразила исконный дуализм греческого миросозерцания 182
как физика 219, 220
древнейшее содержание 202
предмет 178, 202
(см. также учение, Дуализм пифагорейский, Миросозерцание)
— этика (мораль, нравственность)
носила астрономический отпечаток 414
основана на их физике 214
и китайская 215 (см. Послушание)
— новое 46
— ортодоксальное 221
— первоначальное (первоначальный характер, первоначальные) 162, 163, 165, *168—178*, 197
— и восточные религиозные и философские учения 165
— и неоплатонизм 164
— позднейшие 42, 185, 189, 197, 199, 204
— и атомисты 414
— и орфики 75, 81, 209, 290, 311 (см. Мистерии)
(см. Аристократия, Атомизм, Воздержание, Всеединство, Платонизм, Представление, Противоположности, Число)
Пифии 113, 114
Планеты 209, 210
Пластика и живопись 92
(см. Скульптура)
Платонизм 81, 161, 162, 185, 395, 435
— определение 219
— и пифагорейство 75, 80, 163, 165, 185, 214
Платоники позднейшие 186, 223, 309
Племена (племенное) 83, 163
— дорийские 84, 174
Поведение
Повиновение
— законам 450
— родителям 452
Подбор естественный 299
Подлежащее 28
— ограниченное 432
— и сказуемое 398, 438
Подобное (подобие) 204, 301, 361
— познается подобным 270, 305 (см. Человек)
— по Анаксагору 373
Позитивизм
— отец (Сократ) 431
— идеальный 453
— реакционный религиозно-мистический 143

— религиозный 475
и философский и эмпирический 143
— Сократа 433, 459
Познание (познания, знание, исследование) 16, 17, 273, 373, 388, 445, 468
— как продукт наших чувств 465
— два пути (Парменид): путь истины и путь лжи 262
— два рода: чувственное и рациональное (см.)
— отрицание 46, 438
— предмет 442
есть истина 256, 438, 476
— теория (Демокрита) 339
— форма и содержание 430, 432
— абсолютное (вселенское) принцип 430
— божественное умное 273
— внешнее (п. внешних вещей) практическая польза 430, 441
— всеобщее и безусловное см. кафолическое
— истинное 437, 456
невозможно (Кратил) 253
— кафолическое 440, 447, 476
— логическое см. разумное
— разумное (логическое, рациональное) 245, 311, 445, 462
безусловная достоверность 245
кафолический характер 465
— универсальное см. кафолическое
— чувственное (эмпирическое) 245
недостоверность (ограниченность) 254, 432
и рациональное (и созерцание) 254, 311, 328
— эмпирическое см. чувственное
— блага 450
— нравственного существа человека 414
— целей в природе 467
— и упражнение 456
(см. также Знание; см. Анализ, Вещи, Искупление, Истина, Ощущение, Понятие, Разум)
Познающее и познаваемое 373
Покой 149, 207
Политеизм (многобожие) 34, 54, 72, 85, 106, 118, 261
— развитие и вырождение 99
— антропоморфный 257
— греческий (п. греков) 59, 60, 66, 67, 73
— конкретный 83
— свободный 61
(см. Генотеизм)
Политика 387
— истинная
и риторика 401
— Пифагора 170
Полнота (совершенное, полное) 256, 280, 291, 326
— абсолютная 281 (см. Сущее)
— безразличная 294
— совершенная
есть божественное тело Сущего 276
— и множество 323
— и пустота (пустое) 207, 323
как бытие и небытие 325
суть материальные причины вещей 325
(см. Бытие, Мысль)
Положения
— астрономические 391
— математические 391
— общепринятые 435
— общие
и частные случаи 436
— скептические 396
— физиологические 391
Положительное и отрицательное 154
Полубоги *93—100*
(см. Герои, Демоны)
Польза (полезное, годное) 451, 454, 474
— абсолютная 453
— эмпирическая 450
— относительность 454, 455
— понятие 453
— и вред 455
суть мерило добра и зла 450
и цель 453
(см. Действие, Добродетель)
Понятие (λόγος, понятия, термин, представление, идеи) 147, 214, 218, 328, 436, 461
— раскрывается посредством наведения 434
— есть истинный предмет познания 437
— есть критерий вещей 328
— есть и цель, и причина (Сократ) 461
— определение 436
— абстрактное утверждение и совершенное отрицание 439
— анализ 439
есть раскрытие присущего им противоречия 277
— единство 277
— истинность 438

— развитие 277
— самораскрытие 276
— высшие
и низшие 445
— кафолические 445
— конкретное 437
— логические (формальное логическое) см. отвлеченные
— нравственные (этические) 44, 175, 405, 439
кафолическое содержание 453
происхождение 406
и правовые 35
и философские 407
— общие (основное) 283
и частные 436
— объективные см. отвлеченные
— основные физические 284
— отвлеченные (логические) 277, 349, 434, 440, 449, 461
— произвольные диалектические 354
— противоположные (Гераклит) 256
— рациональные (разумное) 415, 445
есть сверхличное 462
и мистическая интуиция 314
— религиозные (религиозно-метафизические) 49, 112, 149
— родовые 440
диалектика 437, 440
и видовые 436
— философские 221
— ходячие 416
— эмпирические 278
— абсолютного 230
как истинно сущего 255
— блага 461, 467
— величины 278, 432
— вещества (Анаксагор) 370
— внутреннего предела (конкретной определенности) абсолютного 265
— возможности (потенции)
и абстрактная идея об истинно сущем 365
— всеобщей разумности (всеобщего разума) 114
— генезиса 251, 288
и п. природы 228
— добродетели 461
античное 448
— единства 222, 223, 432
— движения 277, 333
— духа (о духе)
прогресс 102
и материи 156
— изменения 277
— истинной природы см. п. истинно сущего
— истинно сущего (истинного бытия, абсолютного, неизменной сущности) 276—278, 284, 288, 291, 323
развитие 257
слишком абстрактное (отвлеченное) 265, 266
элейское 284, 286, 394, 398
и п. абсолютного жизненного процесса 178
— конечного, количества и беспредельной делимости 278
— Логоса 235
— материи (п. о материи)
диалектическое развитие 367
абстрактное (отвлеченное) 156, 349
Анаксагора 365
и нематериальная идея «внутренней способности к действию» 321
и силы 318, 321
— места (или эмпирического пространства) (Зенон) 280
— множества 222, 223, 278
— нематериального организма 289
— первородного греха 118
— права и закона 403
— Платона 366
— предмета 436
— процесса 228
— развития 153
— свободы в высшем смысле 142
— стихии 228, 318
— сущего 325
— сущности 439, 461
неизменной (элейцы) 224
— «умного места» см. Ум Анаксагора
— универсального бытия 438
— цели (п. о целях) 437, 467
— об абсолютной неизменности сущего 358
— о духовном царстве Блага 460
— о загробном мире 460
— о «приобщении» человеческого духа божественному 464
— о природе богов и всех вещей 347
— о причинности 461
— о силах, движущих атомы 349
— и вещи 437, 439
— и доказательство 436
— и кафолическое определение 438
— и мнения
традиционные 447

— и чувственные образы 476
(см. также Идеи; см. др. рубрики)
Порок 456
— есть неведение и заблуждение 445
По́ры см. Атомы и пустота
Порядок (порядок вещей)
— (все)общий (мировой) 166, 172, 184, 367, 458 (см. Мироздание)
и движение 368
— высший
идея 251
— государственный 172
идея 170
— естественный 153, 466
— мировой см. всеобщий
— нравственный (существующий) 450—452, 465
— разумный 441
— семейный 452
— социальный 460
(см. Атомы, Вещи)
Посвящение 116
Посвященные (посвященный) 217, 480
— делается сотрапезником богов 127
— высший разряд (эпоты) 116
Пост 113, 129
Потенциальное и актуальное 366
Потенция (см. Возможность)
Потребность (потребности)
— совершенное развитие 82, 83
— религиозная (религиозные) 119
всеобщая 117
— п. в мистериях 177
— п. в достоверном знании 415
— п. в религиозном очищении 118
— и наслаждения 460
— и средства для их удовлетворения 453
Поэзия 83
— и пластика 140
Поэты 54, 81, 286, 383, 402, 406, 407, 427, 448
— дар и вдохновение 343
— искусство
задачи и принципы 427
— творчество (бессознательное т.) 343, 427
— народные 104
Правда см. Истина
Праведный
— как орган Сфероса 303
— как сотрапезник богов 303
Правители 405, 407
Право
— естественное 408
— семейное и гражданское 85
— сильного 405
(см. Понятие)
Празднества религиозные 104, 105, 118, 126, 134
Прана 101
(см. Душа)
Предание 471
— пифийское 172
— религиозное 422
— священное восточное 167
(см. Государство, Мысль)
Предел (граница, мера)
— как благая, светлая, мужественная и разумная сила 182
(см. Беспредельное, Материя)
Предзнаменование (предзнаменования) 345, 472, 473
— внешние 471
— грядущего 344
Предикат (сказуемое) 28, 366
(см. Подлежащее)
Предки
— родов и племен 97
— и потомки 118
Предложение аналитическое 28
Предмет (предметы)
— всестороннее рассмотрение 436
— ложное множество 413
— признаки
существенные и случайные 436
— свойства 396
— единичные (отдельные) 438
прекрасные 454
— нравственные 403
— священные (чтимые, п. поклонения) см. Идолы
— чувственные 52
(см. Познание)
Предопределение
— как закон тяготеет над самими богами 140
— божественное 250
Предрассудки 405
— критический анализ 418
Представление (представления, миросозерцание)
— древние (древнее) 207
космогоническое 205
— ложные 475
— мифологические 55, 120, 137, 159, 289
индогерманских рас (индоевропейские) 74
особые 88
— общегреческие см. п. греков

— первоначальные натуралистические 94
— популярное и национальное 100
— религиозные 49, 50, 53, 54, 104, 250, 457
исключали догматическую форму 136
общеиндоевропейские 59
финикийские 59
(см. Абсолютное)
— случайные 434
— физическое 187
— греков (общегреческие) 54, 55, 100, 104
— основных начал 389
— пифагорейцев (пифагорейское) 250, 280, 311
— об атоме
научное упрощение 321
— о божественном 473
— о духе 155
материалистическое 339
— о дыхании мира 205
— о загробном существовании 100
— о необходимости
как языческая религиозная идея 307
— о периодическом возрождении усопших см. Палингенесия
— и мистические обряды 311
(см. Материя, Мир)
Прекрасное
— есть благопотребное 450
Преступление и кара 458
Пресуществление см. Догмат
Привычка 143, 263, 447
Принцип (принципы) 439, 459
— абсолютные 416
— истинный религиозный 111
— материалистический 367, 377
— общие (разумные и объективные) 427, 448, 459
— телеологический (Сократ) 468
— формальные 462
— абсолютной сущности (Парменид), процесса (Гераклит) и реального множества (атомистика) 221
— Гераклита 154
— грядущей метафизики природы 466
— дуализма 189
— дурной бесконечности 192
— кафолического истинного знания 439
— иконопочитания 110
— случайности
есть верховный п. материализма 336, 368
— Сократа 459
— умозаключения *вообще* 439
(см. Всеединство, Цель)
Природа (природное) 71, 128, 140, 146, 219, 228, 315, 457, 458, 466, 467
— проникнута демоническими силами 113
— есть совокупность атомов, движущихся в пустом пространстве 340
— как натуралистический источник богов 99
— как непосредственное божественное тело 252
— абсолютность 351
— антропоморфизм 296
— божественность
как теогонической и космогонической потенции 137
— взаимодействие сил 184
— вещественные свойства (пребывающие и неизменные) 363
— вселенская реальность и объективность 296
— единообразие (единство, целое) 259
и живое различие 465
— естественные силы 341
— естественный и всеобщий закон 140, 149
— конечные элементы см. Атомы, Стихии
— конкретные чувственные свойства 350
— метафизика 295
— нестареющая юность 132
— обоготворение 145
— оживление 337
— периодическое обновление в годовом процессе 176
— познание (исследование) 35
истинное 467
— порядок 201, 413
— простота и сложность 465, 466
— скрытая гармония 235
— существенное знание
есть божественное, а не человеческое 416
— сущность 441
— теогоническое усилие 128
— теодицея 153
— устройство 457
— физическое объяснение 379
— явления (я. и процессы) 321

суть для греков естественные иконы божественных сил 127
разумные 467
(см. Религия)
— астральная 214
— беспредельная, безумная и неразумная 197
— материальная (вещественная) 354
не имеет в себе самой основания своего бытия 332
как дробное и косное вещество 332
законы, действия и силы 354
самостоятельность 354
— ограниченная и неограниченная 222
— однородная 259
— чувственная
предполагает чувства, субъект, сознание 351
— вещей 248, 408
— человеческих способностей 431
— и божество (божественное) 142, 237
— и дела человеческие 469
— и дух 140
— и нравственная деятельность 457
— п. в понимании греков 138
— вера в п. 131
— торжество над п. и отрицание смерти 117
(см. Дух, Знание, Истинно сущее, Мистерии, Силы, Сознание, Тайна, Телеология)
Притяжение и отталкивание (понятие п. и о.) 315, 349, 350
— логическое определение, философское обоснование 315
(см. Силы)
Причинность 17, 18, 24, 25, 237, 343
— как ассоциация явлений (эмпиристы) 31
— два вида 315
— закон 15, 17
— интуиция
и ее отвлеченное понятие 17, 18
— производящее начало 367
— сознание 15, 17
— внутренняя (внутренняя телеологическая) 315, 465
— метафизическая 461
— механическая 461
— осязательная 24
— разумная 461
— телеологическая см. внутренняя
— новое понятие о п. 461
(см. Случай)
Причины (причина) 252, 461
— четыре п. Аристотеля 197
— внешние (вещественные) 375, 465
— действующая 152, 197
(см. нематериальная)
— материальные 357, 430
— механические
сфера действия 442
телеологическое основание 442
— нематериальная
одна есть действующая 368
— первая (первые) 429
единство и разумность 466
и причинность 380
— производящие 461
— разумная 468
— телеологическая и механическая 374
— и цели 442, 461
(см. Вещи, Движение, Логос, Отношения, Рок, Следствие, Число)
Провидение см. Промысл
Произвол
— правителей 458
— и склонности 408
(см. Мнение)
Происхождение 153
— абсолютное
или уничтожение 323
(см. также Генезис; см. Вещи, Герои, Сущее)
Промежутки (интервалы)
— пустые (из пустоты) 204, 208, 293
— во времени и пространстве 190, 282
— п. между атомами 331
(см. также Интервалы)
Промысл (провидение)
— Божий (божественный, высший) 449, 474, 475
действие 470
познание 471
следы 468
(см. Боги)
Проницаемость 329
— предполагает пустоту 326
Прорицания (пророчества) 345, 423, 426
Пророк 114, 176
Пророчества см. Прорицания
Пространство (протяженность осязательная) 18, 22—24
— абсолютно наполнено 280
— беспредельно 280, 281
— бесконечно 279
— неделимо и не имеет частей 280

— как отрицательная возможность движения 349
— как сумма точек 283
— воздушное 345
— мировое 205, 376
— пустое 281, 313, 321
— и данное чувственное протяжение 279
— и вещество 281, 349
— и время 24, 63, 179, 184, 204, 256, 266, 268, 276, 281, 346
абсолютно неизмеримы 281
неделимы 282
суть формы пустого, призрачного существования 283
бесконечность (бесконечные) 26, 281
параллельность (Зенон) 287, 333, 334
промежуток 281
(см. Число)
— и причинность
прозрение 22, 24
(см. Интуиция, Материя, Промежутки, Протяженность, Сознание)
Противоземелие (антиземля) 208
Противоположности (противоположное) 36, 81, 151, 178, 181, 183, 221
— выделение и обособление 40, 155
— единство (соединение, связь) 150, 155, 195
живое 41
идеальное 47
и борьба 225, 229
(см. Абсолютное, Единое)
— переход
друг в друга 226
— пифагорейская таблица 180, 181
— отвлеченные (п. пифагорейцев) 226
— потенциальные 150
— элементарные 150
— бытия и небытия 349
— предела и беспредельности 221
— п. в себе 283
(см. Гармония, Единство актуальное, Огонь, Процесс вечный)
Противоречия (противоречие, раздвоение) 36, 44, 45, 47, 140, 149, 154, 253, 276, 390—392, 398, 451, 457
— как принцип 393
— логическое сознание 315
— диалектические 72, 389
конечное разрешение 284
— жизненное конкретное 392
— исторические 399
— формальное 417
— делимости и неделимости 280
— множества и движения 394
— систем и знания 392, 393
— между общим и частным 277, 470
— между рациональным и чувственным 323
— между формой и содержанием 277, 426
(см. Бытие, Гармония, Диалектика, Искусство, Мир этот, Мифология, Народ, Понятие)
Протяженность осязательная см. Пространство
Профессии либеральные 386
Процесс (процессы, акт, движение) 43, 178, 227, 477
— как основа чувственного мира 228
— определение (Гераклит) 252
— абсолютный (п. в абсолютном) 40, 252 (см. Идея)
— вечный
движения 152
обособления противоположностей 154
стихийной потенции 137
(см. Жизнь)
— космогонический см. мировой
— механический (механические)
соматические 338
сегрегации 372
— мировой (космогонический, п. мироздания) 40, 79, 80, 82, 142, 152, 178, 208, 270, 299, 307, 308, 362, 375
есть п. божественного огня 238
есть п. стихийный 186
как вечный круговорот (генезис) 130
как непрерывная интеграция и дифференциация вещества 375
и религиозный 138
— мифологический 64
— роковой 230
рождения всех вещей 271
— познавательные 43
— психологические 44
— теогонический *55—73*, 86, 135
живет в мистериях 136
в его настоящем 78
— духовного рождения 421
— изменения 295
— питания и уподобления 373

(см. Мышление, Наведение, Опыт, Принцип)
Прошлое (прошедшее, прежде) 21
— и будущее 264
(см. Настоящее)
Психия см. Душа
Психология 102, 379, 474
— индуктивная 14
— ложная см. эмпирическая
— мистическая 81
— эмпирическая 7, 25
есть мнимая 31
отец (Локк) 465
предрассудки 18
— Гераклита *241—250*
— греков (религиозная п. греков) 100, 103
— Пифагора 241—246
Пустота (пустое) 286, 323, 333, 372
— есть ничто, небытие 265, 280, 287, 288, 323
— есть простая потенция полноты 349
— как отрицание полноты бытия 323
— атомистов 288
(см. Атомы, Беспредельное, Материя, Полнота, Проницаемость)
Путь
— вверх и вниз (кверху и книзу) (Гераклит) 239, 240, 242, 250
— единства
есть путь Дружбы 292
— заблуждения
есть путь Вражды 292
— истины
и п. заблуждения 292
— от Сфероса к хаосу (п. разложения) 307

Рабство
— оправдание (Аристотель) 176
Рабы
— суть «одушевленные орудия» (Аристотель) 170
Развитие
— определение 37
— момент 47
— формула (Спенсер) 37
— мифологическое 61
— религиозное 60
— телесное
и умственная деятельность 420
— философское 289
— и развивающееся 37, 232
(см. Греки, Закон, Понятие)
Раздвоение см. Дуализм
Разделение (сепаратизм)
— племенное
и сознание идеального единства 83
— и различение 364
Раздор
— политический 405
— и борьба 231
— и междоусобия 456
Различие (различия, различение) 43, 154, 231, 364
— всякое р. есть следствие небытия (Парменид) 326
— момент
или отрицания 37
— качественные
и количественные изменения 376
и математические 348
— конкретное
и относительное безразличие 37
— племенное 163
(см. Безразличие, Единство)
Размножение 468
Размышление научное (логическое) см. Диалектика
Разнобожие 82
— и своебожие 85
Разум (ум) 145, 146, 167, 292, 374, 395, 410, 443, 448, 455, 457, 463, 464
— един и всеобщ 245
— универсален 464
— как абсолютное начало, как основание всего сущего 375
— как механический двигатель 461
— как существенная форма человека 139
— есть начало (способность) познания 430, 447
— есть нечто божественное в нас 465
— есть объективный неписаный закон правды 470
— анализ 379
— верховное призвание 445
— внутренняя всеобщность и безусловность 465
— нравственный характер 463, 465
— отличие
от тела 463
— природа 454
— причина 465
— сила 413
логическая 244

— теоретические потребности 353
— частные проявления 464
— абсолютный (божественный, мировой, единый, всеведущий, всеобщий, сверхличный) 430, 442, 452, 462, 466, 467, 472
как всеблагое божество 465
есть причина человеческого 465
есть вместе знание и причина 465, 466
есть критерий Истины 244, 246, 248
всеобщее ве́дение (всеведение) 466
и частность содержания 433
и внешняя природа 468
и душа 250, 465
и индивидуальный 244, 471
и личность человека 470
и сознание 468
(см. также вселенский).
— всеведущий см. абсолютный
— вселенский (верховный)
одушевляет вселенную 464
как астрономическая гипотеза 379
как конечный постулат механической физики 379
и его кафолический закон 44
(см. также абсолютный, Разумность сверхличная; см. Логос, Ум мировой)
— действующий 477
— единичный см. р. человека
— единый 468
— кафолический см. сверхличный
— мировой см. абсолютный
— объективный см. вселенский
— сверхличный (универсальный, кафолический) 378, 447, 457, 463, 465, 466
(см. также абсолютный)
— сверхмифологический см. Логос
— Анаксагора см. Ум Анаксагора
— богов 114
— человека (ограниченный, единичный) 13, 463
одушевляет тело человека 464
как мера всех вещей (софисты) 43, 44
и мировой ум (вселенская разумность) 464
— и авторитет 33
— и материя 158, 375
— и чувственность 374, 389
— или совесть 472
(см. Душа, Логос, Человек)

Разумность (ве́дение) 235, 463, 464
— проявление 466
в природе 467
— объективная (вселенская, сверхличная) 451
есть божественный вселенский Разум 463
и человеческая 214, 464
— сверхличная см. объективная
— и движение 382
— и целесообразность частных явлений 466
(см. Воздух, Действие, Понятие, Причина истинная)
Рапсоды 85, 93
— фракийские см. Орфики
Рассудок 468
Рассудочность отвлеченная
— формальное развитие 409
Рассуждение
— произвольное человеческое 414
— средство и способность 410
Растения 158, 301, 303, 373
Расчет см. Выгода
Рационализм
— отвлеченный 36
— субъективный протестантский 144
— и мифологический строй мысли 315
Ребенок см. Рождаемы
Религиозность
— личная (строгая) 471, 472
Религия (религии) 34, 52, 55, 102, 137, 241, 248, 471
— родилась из страха пред явлениями природы 341
— есть метафизика до философии 49, 50
— как исходная точка греческой философии 53
— исследование 35
— упадок 407
— субъективная и объективная сторона 471
— языческая форма 142
— абсолютная см. истинная
— аполлоновская
как глубоко национальная форма 167
— восточные 82
— вселенская см. истинная
— греческая (греко-римская) 50, 51, 54, 55, 59, 80, 83, 93, 115, 138, 346
остается натуралистической 71
есть р. непосредственного антропоморфизма 72

определение 72
демоническая сторона 84
изучение 116
классическая форма 86
метафизика 53
монотеистическая тенденция 472
образование 58
общеобязательное содержание 106
особенности 118
развитие 66, 115, 341
(см. также общегреческая)
— естественная 131
— истинная (абсолютная, вселенская, р. вселенского Бога и Слова) 53, 72, 142
— ложная 144
— народная см. греческая
— натуралистическая 117, 125
— национальная 50, 138
ложность 142
— общегреческая (идеальная р. греков) 85, 86, 91
эстетическое единство 83
и местная (действительная) 84
— положительная (традиционная) 471
как божественное установление 472
возникновение 452
и формы богопочитания 472
— Гераклита *241—250*
— греков см. греческая
— индусов 62
— Сократа см. Богословие Сократа
— и метафизика (значение р. для метафизики) 49, 50, 53
— и мораль 142
(см. Культ, Философия)
Релятивизм нравственный 453
Рефлексия 36, 416
— субъективная 43
Реформация 35
Реформы (реформа)
— великая 426
— законодательные Эмпедокла 312
— нравственная (р. Сократа) 446
— в метафизике 461
Речь (слова)
— и логическая форма 29
— и понятия 29
(см. Мышление, Риторика, Слово, Сознание, Сущее)
Римляне 92
Римская империя 115, 411
Риторика (искусство риторики) 312, 313, 394, 399, 401—403, 409
— есть искусство изменять мнения людей 394
— есть искусство мысли и слова 395
— как высшее благо 406
— как высшее искусство 400, 406
— как социальное искусство 448
— определение 394, 402, 406
— мораль 406
— наемные преподаватели 406
(см. Софисты)
— превосходство 402
— софистическая 401
(см. Логика)
Риторы 401, 402, 448
— р.-демагоги 313
Род (роды) 98, 440
— новый см. Вещество
— смертный (см. Люди)
— реальность 438
— р. в вещах
есть истинно сущее в них (Платон) 440
(см. Вещи)
Рождаемый (ребенок)
— индивидуализированный образ 345
Рок 71, 137, 172, 305
— есть абсолютный случай 332
— есть лишь неведомая причина 357
— как невещественная разумная причина 357
— понятие 114
античное 332
Роскошь 405

Самомнение 245
— ложное 427
Самообладание
— есть первое условие счастья 340
Самообожествление 474
Самоопределение (самоутверждение, обособление и отклонение) 237, 241 (см. Материя)
Самопознание (самоиспытание) 375, 416, 427, 446
— есть задача всей философии 415
— есть путь к божественному знанию 141
— как источник и начало истинного знания и философии 414
— непрестанное (с. мудрого) 471
— философское 465
(см. Мудрость)

Самосознание 157, 233, 477
— кафолическое истинное начало 442
— высшее отвлеченное 20
и эмпирическое 20, 21
— интуитивное родовое 415
— формальное с. духовной независимости 460
(см. Диалектика, Игры, Мудрость)
Самоутверждение 237
Сверхчувственное 49
— положительное откровение 33
(см. Метафизическое)
— познание 33
Свет (светлое)
— небесный 413
— чистый (огонь эфирный) 268
— физический
природа 467
— и красота 438
— и теплота 209
— и тьма (мрак, темное) 41, 180, 181, 268, 300, 307, 309, 412 (см. Добро и Зло, Дуализм)
Светила 372
— движение 214
— небесные 208, 239, 412—414
суть боги 211
суть лишь горящие испарения земли 260
(см. также Тела небесные)
Свобода
— абсолютная 12
— разумная 456
— и власть 402
(см. Воля, Дух, Понятие)
Своебожие языческое 99
Своекорыстие 169
Своемудрие 143
Свойства см. Качества
Святилище пифийское 135
Священство наследственное (у дорян) 110
Сгущение и разрежение 288
(см. Субстанция)
Секты (секта)
— мистические 216, 407
— неопифагорейская 161
— религиозные и философские с. в Индии 273
— христианские 130, 140
(см. Мистики, Николаиты, Орфики, Пифагореизм, Платоники, Теософы, Хлысты)
Семя (семена) 146, 365
— будущего существа
есть экстракт, или истечение, изо всех частей тела родителей 345
Сенсуализм 23
— и скептицизм 26
(см. Натурализм)
Силы (сила, сильное, деятели) 349, 375, 448, 455, 471
— не есть материя 321
— как вещество и движение 321
— материальное (чувственное) проявление 321, 473
— бесплотные 473
— божественные
духовно-телесные (психофизические) 137, 352
производящие 202
— движущие 293
и чувствующие 318
— действующие 314
— душевная 344
— живые 200
— жизненные см. Атомы душевные
— космогонические 294
— магнетическая 343
— метафизическая 286
— механическая 315
— нравственная 316
(см. Обожествление)
— новая теогоническая 96
— половые 271
— разумные 470
— роковые 357
— слагающая и разлагающая (соединяющая и разделяющая)
едина 358
есть Дух, или Ум 358
и материальные элементы 358
— стихийные (естественные) слепые 375
(см. Обожествление)
— теогонические 115
— природы 295, 341
связь, или закон 295
— притяжения и отталкивания 321, 333, 350
— и вещество (материя) 293
(см. Понятие)
— и движение 318
— и слабое 402, 406
— нематериальное представление о с. 320
(см. Боги, Гармония, Действие, Качества неразложимые, Любовь, Вражда, Материя)
Символизм мистический 135

Символы
— священные 123
— и понятие 218
(см. Число)
Симморфизм см. Сообразность идеальная
Синкретизм
— александрийский 75
— религиозный 100, 116
(см. Пифагорейство новое)
Синонимика 409
Синтез 37, 45, 46, 314
— идеальный 221
— интуитивный 42
— органический 47
— философского воображения 42
(см. Анализ)
Система (системы)
— гелеоцентрическая и геоцентрическая 210
— нервная 244
— совершенные материалистические 338
— теогонические 81
— философские 36
древние 417, 430
— Анаксагора
диалектические противоречия 366
— чистого (атомистического) материализма 318, 319
(см. Идея, Противоречия)
Систематизация 55
Сказуемое 364
(см. Подлежащее)
Скепсис (безусловное сомнение) 410, 418
Скептицизм 46
— определение 26
— крайний 253 (см. Скепсис)
— и суеверие 407
— и эмпиризм и позитивизм 145
(см. Софисты)
Скромность 450
Скульптура (пластика) 91
(см. также Ваятель)
Следствие (конец)
— логическое 417
— и начало 315
— и причина 321
Слово (λόγος, слова) 235, 252, 388, 400
— есть главное средство убеждения 386
— сила 401
— божественное (с. истины) 247, 248
— живое 401
— огненное см. Логос Гераклита
— и красноречие (риторика) 394
образцы 401
— и речь 398
и представления 398
(см. Логос, Мудрость, Риторика)
Случай (случаи, случайное) 306, 314, 331, 367, 368, 376
— есть лишь неизвестная древним физикам причина 368
— есть отрицание всякой причинности 368
— как Демиург мира 368
— единичные 435
— и абсолютное 352
(см. также Случайность; см. Рок)
Случайность 336, 368
— абсолютность 351
— роковая (необходимая) 332
— слепая
или механическая причинность 467, 468
— счастливая 48
(см. также Случай; см. Необходимость, Принцип)
Смертные см. Люди
Смерть 118, 282, 301
— есть мнимое зло 475
— определение 337
— страх 340
— мудрого
есть переход к истинной жизни 475
— смерти 250
— и сон 310
(см. Боги, Жизнь, Драма мировая, Мир этот, Природа, Страх)
Смесь (смешение) 365, 366
— абсолютная (совершенная, первобытная) 370
бескачественна 366
есть воздух 382
есть ничто 364
есть первоначальное состояние вещества 362
как механический агрегат 363
как нечто динамическое 363, 364
понятие 363
разделение 362
и элементы 363, 364
— совершенная см. абсолютная
— с. приятного с благом
есть источник всех бедствий 450
— и разложение 288

Смиренномудрие 418
Сновидения см. Сон
Совершенство (совершенное)
— и божественное 460
— и полнота
условие 265
Совесть
— особая прозорливость см. Гиперэстезия
Согласие (согласное)
— взаимное 457
— общее 457
— семейное и общественное 450
— разумной добродетели
с законами и истинным счастьем 459
— и не согласное 226
(см. также Гармония)
Созидание и разрушение 155
Сознание (восприятие) 19, 29, 31, 158, 341, 349, 367, 368, 446, 466, 468, 471
— определение 32
— акт (акты, деятельность) 20, 25, 27
живые 18
логическая 18
— анализ 233, 235
— антропоморфизм 296
— независимость
от эмпирии 21
— понятие 25
— потеря 301
— природа 18, 32
метафизическая 31
— состояния 27
эмпирическое 20
— абсолютное 351
— априорное (непосредственное) 18
— нравственное 375
внутреннее противоречие 448
— общегреческое 91
— первоначальное 99
— религиозное 56, 65, 116—118, 122
постулаты см. Бессмертие, Воскресение, Обновление
всеобщее 64
язычества 72
— субъективное 21, 327, 350
— теогоническое 64
— философское 35
— абсолютного как вселенского 261
— бодрствующего и спящего 243—245, 274
— будущего 22
— вечных законов 453
— времени 20—23
есть первое условие опыта 22
и движения 21, 25
— всеобщих законов и нравственного порядка 456
— идеала 48
— ложности природного бытия 132
— пространства 25
— стихийного родового единства с природой 137
— человечества
углубление (самоуглубление) 416
— и беспокойство 243
— и материя 467
— и речь
текут сообразно истине и жизни (Гераклит) 225
(см. также Разум, Самопознание; см. Абстракция, Благо, Восприятие, Грех, Опыт чувственный)
Сократики 444
Солнце
— есть видимый аспект верховного божества 211
Сомнение 468
— безусловное 418
(см. Отрицание, Скептицизм)
Сон (сны, сновидения) 301, 341—343, 423, 426
— определение 337, 342
— или гипноз 342
Сообразность идеальная 140
(см. Вера)
Соотношение (соотношения)
— арифметические и гармонические 202
— неизменные космические 187
— мировых сил 184
(Со)прикосновение непосредственное 338
Состояния каталептические 342
Софизм
— есть ложное умозаключение 384
— разновидности 398
— возведенный в принцип см. Эристика
Софистика (учение софистов) 252, 253, 255, 289
— заключает в себе начало антифилософское (есть антифилософское) 385, 387, 410
— ищет не истины, а выгоды, пользы 395, 410
— превращает философию в средство для своих целей 395

— есть ложная, кажущаяся диалектика 384
— есть мнимая, кажущаяся мудрость 409
— как естественное разложение (продукт разложения) античной мысли 386, 387, 399, 400
— как чисто формальное средство для развития ума 410
— живой драматизм 410, 411
— идея см. сущность
— история (развитие) 394, 399
— мнимая мудрость 410
— нигилизм теоретический *388—399*
— основные тезисы 385
— предмет
есть небытие, или ничто 395
— принцип (общий п.) 386
есть нигилистический (антифилософский) субъективизм 390, 410
— субъективизм практический *399—411*
— сущность (существо, идея) 406, 410
в практическом субъективизме 395
— теоретики (теория) 398, 399
— эмпирический (прикладной) характер 399
— и драма 401
— и современные ей общественные явления 400
— и философия 410
(см. Софисты)
Софисты (софист) 13, 39, 43, 312, *383—411*, 414, 419, 429, 448
— отрицают абсолют или его познаваемость 385
— считает себя мерою всех вещей 410
— суть профессиональные наемные преподаватели «добродетели и красноречия» 383, 385, 406
— как эклектики и скептики 42
— определение 409
— деятельность
педагогическая (воспитание) 408, 409
политическая 383
— значение
культурно-историческое 383
политическое 383, 386
и смысл 411
— конкуренция 409
— младшее поколение 398
— нравственный характер (нравственное миросозерцание) 383, 408
— риторика 384, 395
и рационализм 384
— скептицизм (скепсис) 383, 403
крайний 385
и субъективизм 399
— утилитаризм 385
— школы 409
— странствующие 405
— демократии 387
— олигархии 387
— русского самодержавия 387
— и государство 409
— и диалектики 410
— и позднейшие скептики 399
— и эристик 409, 410
— смысл слов «софист» 383
и «софистика» 409
(см. Софистика, Эристика)
Сочинения
— лжепифагорейские 164
— магические и теургические 161
— натурфилософские и каббалистические 162
Спиритизм (спириты) 102, 473
Способность (способности, мощь) 339
— совокупность чувственных 297
— аналитические и синтетические 44
— познавательные 13
— формальная
слова, действия и искусства 462
— разумного движения 212, 414
— самоуглубления 423
— с. воспринимать всеобщую истину 52
— с. двигаться и ощущать 336
— с. отличать ощущения во времени 22
(см. Воля, Выхождение из себя)
Справедливость (Дике, Правда) 236, 246, 272
— вселяет в душу мир и соразмерность 215
— есть раздор и возбуждает борьбу (Гераклит) 237
— как знание законного относительно людей 441, 446, 450
— естественная 153, 452
требует повиновения законам 452
— и благочестие 449
— и всякая добродетель
есть мудрость 444

— и законное 450
— и несправедливое 416
— и хорошее 408
— и Эринии 236
(см. Закон)
Средние века 162
Старость
— определение 340
— и смерть
есть естественный конец всего 340
Статуи (кумиры) 140
— красота и гермафродитизм 140
(см. также Идол)
Стилистика см. Грамматика
Стихии (стихия, элементы, элементарные качества, стихийные силы, частицы) 38, 145, 146, 148, 151, 208, 212, 224, 238, 290, 291, 300, 306, 315, 335, 357, 358, 361, 362, 372, 381
— каждая с. есть лишь агрегат невидимых элементарных гомоймерий 361
— есть основные качественно неизменные чувственные начала 293
— есть совокупность семян 373
— суть материи и души сущего, источники чувственного ощущения и сознания 298
— суть теплое и холодное, влажное и сухое 358—360
— как душа 157
и психический агент 296, 297
— как полное и пустое 324
— как сущность вещей 157
— определение 145, 156
— множественность (множество) 295, 359
— одушевленная совокупность 302
— особые психические, невещественные свойства 368
— пять 195, 202
— сложение (соединение, объединение) 301
и разложение 286, 293, 303, 307
— случайное смешение 359
— четыре 292, 294, 311
качественная неизменность (однородные по качеству) 313, 314
и два начала 302, 310
— беспредельная 193
— всеобщая (родовая) см. основная
— древняя 156
— живая (единая живая) 476
как с. горения 229
(см. Идея)
— качественно и количественно неизменные 290, 365
— непрерывная 313
— Эмпедокла
обладают психическими свойствами 307
суть боги в языческом смысле 298
суть неопределенные совокупности физических и духовных сил 360
суть чувства божества 296
суть источники и восприемники всего чувственного 296
— основная 153, 157, 286
определение 228, 231
сгущение и разрежение 150, 228, 231
— противоположные 152, 183
— светлая и темная
все люди созданы из их смеси 270
— текучая см. Вода
— чувственная (физическая) 39, 154
— и силы 294
(см. Атомы, Вещи, Вода, Воздух, Гомоймерии, Земля, Истинно сущее, Огонь, Эфир, Субстанция)
Стоицизм (стоики) 157, 161
Страдание 449
— или изменение 289
— степень 373
(см. Мир материальный, Удовольствие)
Страсть (страсти, страстное начало, πάθος) 339
— безмерные, неразумные 215
— и влечения 245
— и воля 344
— и желания плотские 475
— и порывы молодости 420
— и характер (ἦθος) 445
Страх
— и опасность 446
— с. перед смертью 375
Стремление (стремления) 25
— антифилософские 43
— мистическое 123
— противоположные (противные) 231, 245 (см. Любовь и Вражда)
— теогоническое 117
— с. к конечному познанию тайн природы 430
— с. к определению всех вещей 434
— с. к соединению с божественными силами 118

Строй
— государственный и культурный 472
— неба и земли 468
Субстанция 154, 224
— как вещественная и неопределенная 149
— единство 149
и множество субстанций 327
— сгущение и разрежение 148
— абсолютная (истинная) 258, 259 (см. Абсолютное, Истинно сущее)
— материальная 351
— простая 147
— с.-монады 327
(см. Вещи, Действие, Стихии, Сущее)
Субстрат 189
— единый материальный 367 (см. Качества)
Судьба 237
Суеверие см. Анимизм, Вера
Суемудрие 245
Сущее (существующее, бытие, природа, пребывающее, субстанция) 10, 40, 43, 46, 51, 153, 284, 305, 326, 381, 397
— безначально и бесконечно 397
— едино 413
— есть полнота 264, 326
— есть чувственная вселенная 220
— как абсолютное бытие 145
— как мнимое 394
— как Сущий Бог 272
— как тело 326
— как таковое 326
— определение (понятие)
атомистическое 326, 327
элейское (с. элеатов) 287, 322, 323, 347, 388, 389, 398
— бесконечность (беспредельность, беспредельная величина)
в пространстве и времени 288
— божественная сфера 307
— идея 9
— неизменность
вечная 357
качественная 295
— начала (первые причины) 45, 366
— отвлеченная метафизика 273
— причины см. начала
— потенция
беспредельна 151
как чувственная материя 155
— происхождение 145
— субстанциальная ограниченность 273
— субстанция (всеобщая, абсолютная) 151, 476
— с. Мелисса 287—289
— с. по Гегелю 37
— и бытие (истинно сущее) 264
— и мнимое 394
— и являющееся 156
(см. также Бытие, Истина, Сущее; см. Аргументы Горгия, Мелисса, Вещи, Время, Единое, Круговорот явлений, Мысль, Полнота совершенная, Понятие, Разум, Число)
Существа
— духовные 155
Существование (жизнь)
— загробное (загробная, будущая) 100—103, 118, 130
(см. Идея)
Сущность (сущности, существо, субстанция) 194, 461
— как физическая сущность особого рода 145
— многообразные изменения 381
— всеобщая (универсальная) логическая 440
и причины и цели 442
— единая, неизменная, божественная 153
— особые универсальные 438
— вещей, по Фалесу 146, 147
(см. также Сущее; см. Гармония, Идея, Качества, Понятие, Процесс, Число)
Сфера (сферы, область) 271, 290, 294
— абсолютная умопостигаемая с. Парменида 280
— астральные см. божественная, Огонь
— божественная (небесная, с. небесных тел) 206, 211, 222, 259, 413
— концентрические 271
— низшая (с. бытия) 213
— смешанные 271
— вселенной
полна чисел и есть число (пифагорейцы) 190
— нравственных отношений и деятельностей человека 451
(см. Гармония)
Сферос Эмпедокла 294, 305, 306, 309, 310, 315
— есть живое божественное тело, органический синтез 314

— как верховное божество 297
— как единство
осуществленное
есть воплощенная Любовь 299
духовного и нравственного 297
— безразличное единство
и конкретные формы 308
— первоначальный 308
(см. Путь)
Сходное и различное 226
Схоластика 162
(см. Эмпиризм)
Счастье
— основывается на знании законного в отношении к богам и людям 458
— есть самое двусмысленное, ложное благо 455
— как внешнее благополучие 456, 457
— как (высшая) цель 339, 453
— истинное 456
есть общая цель человеческих стремлений 459
является результатом добродетели 458
— случайное и самодеятельное 456
— человеческое
полнота 457
(см. Самообладание)
Счисляющее
— есть жизнь единого числа 193
— и счисляемое 187

Таинства см. Мистерии
Тайна (тайны) 252
— вечной жизни природы 132
— религий, сект и культов (священные т.)
и опознанная истина 218
(см. Мироздание, Небо)
Творчество
— мифологическое 54
— теогоническое 54, 92
— греческих художников 136
— идей 315
(см. Мир)
Теизм 138
Тела (тело) 201, 455, 463
— состоит из частиц космических стихий 464
— является темницею (могилой) духа (души) 80, 200, 213
— как сосуд души 339
— определение 194
— взаимное тяготение 349
— движение 220
— качественное различие 326
— косность 333, 349
— свойства
математические 321
осязаемые 351
— красота 420
— астральные см. небесные
— божественное (огненные т. богов) 208, 216
есть вездесущее (Гераклит) 251
абсолютная плотность 413
эфирные (Гераклит) 249
(см. Идея, Мир, Сферос)
— вселенское 267
и индивидуальное 464
— движущееся 377
— звучащее 338
— космические см. небесные
— легкие и тяжелые
взаимодействие 375, 376
— небесные (астральные, космические) 242, 335, 340
божественны 216
виды 335
десять 413
(см. также Светила; см. Дух, Земля)
— огненные см. божественные
— однородные 373
— первое 216
— простые и чистые
в природе не существуют 362
(см. Качества и вещества)
— субъективные 351
— физическое 190, 195
— человеческое 337
(см. Абсолютное, Атомы, Гимнастика, Дух, Душа, Логос, Организм, Разум)
Телеология 315, 468
— есть учение о целях, об идеях в природе 379
— внешняя и случайная 466
— философская 375
— Аристотеля 466
Телесность
— источник 194
— высшая божественная 280 (см. Огонь)
Тени см. Царство теней
Теогония (теогонии, божественные родословия, происхождение богов) 54, 55, 57, 67, 81, 82, 116, 142, 175, 176, 407

— греческая (т. греческих богов) *55—82*
— орфическая см. Орфики
— языческая 72
источник 265
— Гесиода 73, 78
— Ферекида 74
(см. Космогония, Мистерии, Хаос первоначальный)
Теократия 78, 209
— мистическая 209
Теория
— атомистическая см. Атомизм
— молекулярных истечений (Эмпедокл) 302
(см. также Учения)
Теософия 79, 162
— христианская 314
Теофагия (богоедство) 126
Теофания
— культа 112
— фиксированная
есть видимый образ бога 111
Тепло (теплое, теплота, зной) 146
— животная 146
— и влага 412
— и холод (холоднос) 150, 151, 159, 210, 212, 238, 269, 287, 412
Теургия культа 341
Типы
— божественные 135
— универсальные родовые 477
Тирания (тиранн) 401
— произвол 246
— олигархическая 169
— и демагогия (демагог) 403
Тождество (тожество)
— отвлеченный принцип 397
— чистое (Ксенофан, Парменид) 234
— бытия и небытия 232
— единицы и декады 191
— знания, добродетели и блага 461
— ощущения и мышления 339
— и инобытие 370
— и различие 373, 476
(см. Закон)
Толчок (импульс)
— как момент действия 377
— первый 374
Традиции
— и воспитание 406
Трапеза 129
— священная 107
Тридцать тиранов 384
Триэтерии 174
Трусость 445, 446
Тяжелое см. Легкое

Убеждение
— непосредственное чувственное 282
— нравственная цена 406
— у. в истине 402
(см. также Вера)
Удобоподвижность
— и движение 382
Удовольствие
— относительная природа 457
— естественное (нормальное) 456
— чувственное 339
— толпы 401
— и наслаждение
классификация родов 446
— и страдание 453
Ум см. Разум
Ум Анаксагора (Мировой Ум, Дух, Разум, Νοῦς) 42, 356, 362, 366, 368, 369—371, 374, 375, 381, 410
— бесконечен, недвижен и недвижим 369
— бесчастен 370
— движет небо (вселенную, управляет вселенной) 357, 371
— знает все вещи 371
— не допускает в себе никакого страдания 371
— проницает прошедшее, настоящее и будущее 371
— сообщает миру органическую цельность 370
— есть метафизическое начало и механический агент 375
— есть всеобщее начало вещей 374
— есть чистое действие, чистая энергия 369
— как начало движения, сознания и самостоятельности 373
— как невесомый газ и воздух 381
— как самодержец мира 370
— как физическая сила 381
— бескачественность 369
— внутреннее тождество и многоразличие множества 370
— всемогущество и всеведение 371
— единство, простота, беспримесность, чистота и бесстрастие (Аристотель) 369
— определения 369

— природа 369, 371
духовная (духовность) 380, 381
— состав 382
— энергия 365
— бесконечный (беспредельный) 369
— и вещество 369
— и вещь 369
— и гомойомерии 380, 381
суть предельные понятия физики 379
— и душа 371
и материя 350, 352, 369—371
— и случай 376
(см. Душа)
Умеренность 450
Умозаключение 465
— выводное 439
и индуктивное 439
— правильное 439
— от условного к безусловному 466, 467
(см. Определение, Принцип, Софизм)
Умозрение (умозрения) 72
— высшее (идеальное, метафизическое) 43
— древнее
предмет 412
— интуитивное 152
— космогонические 145
— метафизическое
совершенное освобождение 381
— научное 51
— нравственное 401
— онтологическое 186
— творческое 44
— теогоническое *73—82*
— греков 81
— мифологов 38
— пифагорейцев см. Пифагореизм
Универсальное
— и частное 437
Условное (относительное, чувственное)
— и безусловное (безотносительное) 8
Установления
— провиденциальные божественные 472, 475
— религиозные условные
имеют высшую безусловную санкцию 472
Утверждение (утверждения) 432
— всеобщность и безусловность
и ограниченность содержания 417
— бездоказательное 432
— противоположные 391, 396
— частные
и общие начала 436
— и отрицание 231
Учение (учения) 164, 353
— диалогическая форма 276
— противоречия 429
— алхимические и химические 241
— гипостатические 161
— древние (досократовские древнейшие) 46, 337
как астрономические гипотезы 412
— метафизические господствующие 354
— пифагорейское см. Пифагорейство
— теософские у. Востока 78
— умозрительные 224
— устное или письменное 420
— философские 153, 158
и религиозные космогонии 81, 82
— Анаксагора
есть конечный продукт античной физики 379
об абсолютной смеси 374
о материи *358—366*
о мировом Уме см. об Уме, или Духе
о первом двигателе 412
о происхождении, о начале движения 376
об Уме, или Духе *366—374*, 428
и материализм 376, 377
— атомистов (атомистическое) 348, 367
о сущем 326
— Гераклита (Гераклитово) 429
определение 256
об абсолютном процессе жизни 251
о происхождении стихий 241
о родовом характере одушевленной жизни и сознания 243
(см. у. элейцев)
— Горгия
есть крайний логический вывод из посылок элейской школы 385
— Демокрита
материалистический характер 347
о богах и о магии *339—347*
об идолах (образах) 341—347
— Ксенофана
определение 261
о единстве *сущего* 259

— ионийцев
не материализм 156
— Мелисса 289
— мистерий 130
— Ньютона
о притяжении и отталкивании 320
— Парменида 289
— Платона см. Идея по Платону
— Протагора
определение 385
— Сократа (сократическое) 431, 438
нравственное 419, 426
как плоский утилитаризм 450
о благе *449—462*
о вселенском разуме 464
о добродетели *442—449*
о знании и понятиях *427—442*
и платонизм 435
о кафоличности разума и его причинности 466
о необходимости разумной деятельности 460
о непосредственном единстве добродетели и блага 450
о существе человека 442
— софистов см. Софистика
— элейцев (элейское) 269, 313, 393, 413
определение 256
о неизменности (истинно) сущего (о неизменном бытии) 252, 273, 310, 313
и Гераклита 40, 41
(см. также Школа элейская; см. Элейцы)
— Эмпедокла (Эмпедоклово) 314
есть философия божественного тела 296
логическое построение и мистическая идея 312
мистическая теургическая сторона (мистицизм) 303
и механический материализм 306, 311
пессимизм и языческий фатализм 304
происхождение 292
теософский характер (теософское значение) 294, 306, 311
элементы религиозные 307
и «научные» 309
о душепереселении 302, 303, 311
о зрении 302
о мировом процессе 313, 314
о стихиях 294—298, 311
об истечениях 312
— об атомах
как о живых центрах сил 321
— о беспредельности мира 261
— об идеальной творческой причинности (Аристотель)
и у. о верховном разуме (Анаксагор) 375
— об индивидуальных монадах см. Атомизм
— о божественном теле 289
— о вечном изменении 252
— о Гестии 210, 311
— о душескитании (душепереселении, метемпсихозе) 205, 273
и палингенесии, загробном мире (орфики, пифагорейцы) 81, 102, 474
— о дыхании мира (Пифагор) 204
— о Логосе 252
— о метемпсихозе см. о душескитании
— о мировой гармонии 183
— о мировом процессе 80
— о первичных качествах вещей 320
— о периодическом воспламенении мира 240
— о происхождении вещей (Анаксимандр) 155
— о Промысле 470
— о симпатии вещей и человека (орфики) 81
— о сущем
и у. о генезисе 325
— о тождестве противоречий 232
— об искупительной цели знания 273
— об истинно сущем бытии см. у. элейцев
— об обращении Земли вокруг своей оси (пифагорейцы) 210
— об относительности, эмпиричности знаний человека 453
— об умопостигаемой природе вещей 224
— об универсальности, абсолютности вселенского разума 379
— о целях см. Телеология
— о чувствилищах 314
(см. Пифагорейцы)

Факт (факты)
— внешний (частный) 52
— реальности пространства и времени 26
Фатализм
— Эмпедокла 306

Фетиш 86
Фетишизм 85
— атомистика 347
— грубый (магический) 111
есть суеверие 110
— магический см. грубый
Фиады 125
Фигуры
— геометрические
форма и соотношение 202
— риторические 312
Физика 161, 349, 354, 409, 414, 416, 428
— основные задачи 322
— античная 352
дуализм 286
разложение 381 (см. Атомизм)
и софистика 381
— механическая 220
— молекулярная 319
— философская 380, 430
— Анаксагора 381
— Гераклита *238—241*, 251
— Диогена 382
— Ксенофана 260
— Парменида и пифагорейцев 271
— Эмпедокла 294, 312
— и математика 187
(см. Материализм, Метафизика, Миросозерцание элейское, Разум, Пифагорейство, философия, Этика)
Физики 286, 288, 461
— древние 150, 157
великие 221
— милетские (ионийские) 137, 258
— эклектические 393
— нашего времени 321
(см. Аргументы Мелисса)
Физиологи 244, 400, 430
— мнимое знание 430
— разногласия и противоречия 430
— древние (древнейшие) 39, 318
Физиология (физиологическое) 25, 379, 393, 429
— древняя (древняя философская) 43, 381
история 414
разложение 388
— и трансцендентальное 25
Физическое (природное)
— и духовное 237
и метафизическое 112, 190, 191
Философия (метафизика, умозрение) 14, 19, 72, 79, 83, 100, 102, 157, 252, 349, 355, 356, 393, 400, **415**, 429, 432, 451
— ищет истину для нее самой 395
— не может и не должна быть целью сама по себе 410
— является на смену мифологии 85
— как продукт свободного творчества 48
— как самопознание (сознание идеалов) 415
— определения 32, 45, 418
эмпиристов 31
— возможность 382, 410
— основание 32
— задача 13, 30 (см. Самопознание)
— идеалы 142
— история (историческое движение, развитие) 6, 7, 34—36, 38, 43
законы 6
— изучение 38
— источник и стимул 13
— корень заблуждения 429
— метод и вопросы 6
— невозможность (отрицание) 410
доказательства (аргументы)
априорные 7, 8, 14, 33, 34
апостериорные 7, 14
— объективность (истинность и действительность) 5
историческое доказательство 7
— основной вопрос 9
— отрицание см. невозможность
— положительное содержание (мысль)
и форма (слово) 395
— польза 410
— практический интерес 395
— развитие см. история
— римский период 47
— сила 357
— системы 38, 429
догматические 39
— цель 410
— аттическая см. греческая
— гегельянская 36
— греческая (греков) 6, 39, 50, 80, 136, 141, 221, 424, 473
определялась основными началами древних теогоний 82
есть лишь особый фазис развития их религиозных идей 144
есть мост к христианству 144
как философия идеального натурализма 167
главнейшие центры 177
изучение 5

история см. развитие
основы 165
религиозное (освобождающее) значение 72
развитие 46, 47, 143, 160, 219, 260, 383
схема (периоды):
интуитивный (созерцательный) 38, 39, 44, 46
диалектический (аналитический) 39, 42, 43, 46
синтетический (период великих догматических систем) 39, 45, 46
и религия 53, 141, 143
и современная европейская 143
— дельфийская см. Пифагорейство
— дорийская см. Пифагорейство
— досократовская 39, 137
— древняя (древнейшая, первоначальная) 145, 390, 410
заблуждения 429
разложение и развитие 385
и новая 295, 296
— ионийская (древнеионийская, милетская) см. Школа, милетская
— индийская см. ф. индусов
— интуитивная 39
— истинная 32, 45, 51
и софистика 401
— классическая см. греческая
— критическая см. ф. Сократа
— ложная 10, 12
— первая см. Религия
— первоначальная см. древняя
— религиозная 46
в Индии 327
— современная 39
— стихийная 220
— теоретическая и практическая 449
— элейская (элейцев) 289
предмет 178
и ионийская физика 260
(см. также Школа элейская, Элейцы)
— абсолютного процесса (генезиса, движения) (Гераклит) *224—231*, 239, 288
и ф. неподвижного бытия (элейцы) 256, 288, 429
— александрийского периода 102
— Анаксагора
есть конечный продукт разложения античной физики 371
начала см. Ум и гомойомерии
— Гераклита
есть всецело мистическое учение 251
есть все еще ф. божественного тела 251
определение 248
пантеистический характер 238
пессимизм 246
и ф. множества 429
(см. также ф. абсолютного процесса)
— индусов (индийская) 106, 142
— натурализма 177
— Парменида
совпадает с ф. Упанишад и Веданты 273
части:
первая — об истинно сущем,
вторая — о мнимо эмпирическом существовании 262
— Платона 419
определение 44
— природы см. Физиология
— Сократа 449
была *критической* 43
высший (новый) принцип 431, 476
новый метод 476
суть 434
— элейцев см. элейская
— Эмпедокла 289
начала *290—294*
— языческого натурализма 273
— и метафизика см. Метафизика
— и мистицизм 177
— и общество 386
— и откровение 236
— и политика 386
— и природа 414
— и религия 59, 99, *136—144*, 156, 186, 347
— и софистика 395
— и символика суеверная 199
— и умозрение 48
— и этика 453
— догматы и мнения в ф. 391
— предрассудки и предубеждения против ф. 6—8
(см. также Метафизика; см. Генотеизм, Мистерии, Мифология, Натурализм языческий, Наука, Пифагорейство, Учения, Школы)
Философствование
— интуитивный способ 38
(см. Интуиция)
Философы (писатели, философ, мыслители) 73, 112, 130, 136, 137, 148,

156, 175, 284, 286, 383, 406, 407, 410, 427
— суть провозвестники идеальной религии 85
— определение 383
— вражда
против мифов 85
— гонения 356, 357
— заблуждения 427
— задача 234
— александрийские 167
— греческие 161, 412
суждения
об Эмпедокле 315
— древние (древнейшие) 101, 316, 319, 368, 430
и современные 295
— ионийские 39
— немецкие 473
— первый (Пифагор) 218
— позднейшие 156
— последние пифагорейские 163
— христианские 291
— и поэты 126
— ф.-атомисты Западной Европы 319, 320
(см. Вера)
Финикийцы 166, 258
Форма (формы, начало ф., схемы) 146, 182, 197, 202, 365, 367
— как определяющая (образующая) сила 181
— определение 137
— единство 137
— всеобщая идеальная 138
и множество отдельных (индивидуальных) 137, 138
— животные 301
— идеально-определенные 315
— истинные (идеальные) 477
— мифологические 119
— осуществленная (энтелехия) 197
— и содержание см. Противоречие
(см. Атомы, Вера, Вещи, Знание, Материя, Начало материальное, Познание)
Формализм 222
Формальное и материальное 219
Фракийцы 84

Халдеи 166
Хаос (бездна) 292, 299, 314
— бесконечный движущийся 152
— древний 138
— доисторический
пеласгов 59
— (перво)начальный (теогонический, х. теогоний) 56, 57, 152, 476
— пустой и безвидный 308
— стихийный 156
— чисто материальный (живой) 308, 318
как безразличное духовного и вещественного 318
— ведийского гимна 56
— теогоний см. первоначальный
— х. у древних германцев 56
Химия 319
— современная 321
Хлысты 130
Холод см. Тепло
Хорошее (ἀγαθόν) или прекрасное (καλόν) 454
Храбрость 446
— и трусость 416
Храмы 104
— специальные 97
Христиане 49
Христианство 34, 46, 106, 110, 111, 129, 141, 144, 252
— не воспринимает в себя языческие мистерии, но пресуществляет их 130
— как религия истинного Богочеловечества 140
— истинная религия 141
— истинный антропоморфизм 111
— противники 162
— х. до х. 144
Художники 54, 55, 104, 111, 136, 293, 383, 427

Царства (царство)
— загробное 176
— идеальное 477
— три божественные 62, 63
— загробного солнца (египтяне) 102
— Истины (Разума) 477
— покоя и гармонии 299
— теней 101
Целое
— мировое 289
— и не целое 226
— и части 36, 47, 241, 361, 374
— и частное 392
(см. Материя, Мир)
Цель (цели) 441, 446
— есть принцип разумного действия 443
— множество
и множество добродетелей 448

— объективное содержание 409
— безусловная 456
— верховная (высшая) 445, 449
и относительные 449
(см. Счастье)
— всеобщая (общая) 454
и частные средства 443
и единичное действие 454
— высшая см. верховная
— истинная 441, 454, 456
— кафолическая 457
— конечная 453
— общие
и благие 457
и частные 454
(см. Счастье истинное)
— относительные 466
или польза 431
— субъективные 395, 409
— и безусловное благо 466
— и средства 447, 449, 460 (см. Добродетель)
(см. Абсолютное, Благо, Вещи, Порядок, Жизнь, Понятие, Причина)
Цельность
— идеальная метафизическая 35
Центр (центры)
— мироздания (мира) 206, 208
— общегреческие религиозные 84
— и окружность 151
— и периферия 300, 372
— и сфера 310
Цикл
— жизней 302
— мировой
и каждый момент времени 240
— теогонический 136
(см. также Круговорот)
Циники 460

Частицы 359, 374
— бесконечно разделенные
немыслимость законченного ряда 327
— легкие и тяжелые 334, 335
— материальные (ч. вещества) см. Вещество
— механические
сегрегация 375
— самые малые (элементарные) 294
одинаковость 321
сущие от начала см. Стихии, Элементы
— элементарные см. самые малые
— стихий 463, 464
Частное
— и единичное 291
(см. Целое)
Часть (части) 288, 369
— однородные 372
(см. Вселенная, Материя, Целое)
Человек (личность, субъект, человеческое) 18, 30, 159, 309, 390, 414, 423
— заключает в себе нечто божественное, безусловное, кафолическое 470
— находит в самом себе начало и причину своих действий 378
— познает подобное подобным 297
— следует разуму 470
— есть животное 442
— есть мера всех вещей 385, 390, 408
— есть микрокосм 80
— есть организм 442
— благо 353
высшее 442, 455
— благородство 339
— влечения (побуждения) 417
— высшая разумность 440
— деятельность (действия, дела, поступки) 421, 469, 471
закон и критерий (норма) 416, 477
правила и последствия 450
сущность 443
цель (цели) 441, 443
средства достижения 443
и основание (смысл) 415, 416
нравственные 414
частные и общественные 408
и божественный закон 470
и помыслы 469
и представления (понятие) 408
о добре 431, 442
— добродетели (добродетель) 442
и истинное счастье 469
— достояние 442
— дух (психия) 414, 455
и жизнь (по Гомеру) 101
— духовно-чувственная организация (психофизическая природа) 139, 344
— жизнь (рождение)
нравственная 468
и вселенский порядок 470
и смерть (конец) 249, 250, 306
— задача существования 457
— идеал (согласно грекам) 170
— индивидуальность 170, 420

— красота душевная 420
— личность
достоинство 470
— мнения
и верования 392
и произвол 385
— образ
как образ воплощенного разума (духа) 140
естественная красота 140
истинный (одухотворенный) 139
— ограниченность 418
— познавательные процессы 414
— понятия нравственные (нравственная область) 43, 440
— природа 295
истинная 447
первоначальная 305
(см. Гармония)
— разумное начало
сверхличная кафолическая природа 477 (см. также сознание)
— самодеятельность
разумная (с. разума) 456, 460
— свобода 447
— сознание (самосознание, разум, разумное сознание) 439, 442, 456
(см. также Разум)
нравственное
общая цель 465
и воля 381, 447
(см. также разумное начало)
— стремление метафизическое 13
— судьба 469, 470
— существо см. сущность
— сущность (существо)
в разуме 442, 448, 455
— тираны 456
— участь
за гробом и в будущих рождениях 176
— цель
по Демокриту 339
высшая, по Сократу 456
(см. Наслаждение)
— чувства (ощущения) 295, 390, 391
— чувственность 346
как мера всех вещей 139
субъективная 320
— благочестивый 441
— верующий 470
— добродетельный 443, 447, 449
— добрый 416, 417
и справедливый (мудрый) 445
— неверующий 471
— свободный 416, 417, 447
— безусловное в ч.
и условные (случайные) обстоятельства 470
— ч. в языческих мистериях 130
— и животное 139
— и мир 477 (см. Аналогии)
(см. также Люди, Смертные; см. Боги, Душа, Идол, Обожествление, Разум, Счастье)
Человекопоклонство 97, 98
Человеческое (природное) 423
— и божественное (божеское, метафизическое) 112, 140
Человечество 247
(см. Сознание)
Чёт (чётное) 166, 192, 193
— знаменует собою беспредельную делимость, неустойчивость, косность, отсутствие самоетоятельности 188
— есть начало несовершенное, пассивное, женственное 166
— и нечёт 166, 180, 181, 187—190, 192, 194, 195, 198, 200, 220
(см. Единое)
Число (числа, ч. у пифагорейцев) 41, 183, 193, 201, 202, 220, 432
— возникают одновременно с тем, что счисляют:
с пространством, временем, движением и вещами 205
со всем чувственным множеством 203, 211
— вытекают (происходят) из единого 189, 197
— суть силы или формы 191
— не суть продукты отвлечения 223
— открываются лишь в онтологическом умозрении 186
— существует кафолическим образом, осуществляясь конкретно 223
— есть душа и закон (принцип и образующее начало) гармонии 184
— есть «абсолютное животное» (неоплатоники) 190
— есть объективный разум и мудрость 185
— есть определенное и определяющее количество 185
— суть символические схемы сил и вещей 191
— есть тайна
вещей 185
гармонии 184

— как истина и душа сущего 183, 184
— как кафолическое бытие 183
— как космические начала 202
— как причины (причина) 186
действующая 190
и космическая сила 203
— как символ всеединства (как формальное всеединство) 178, 184, 219
и истина 220
— как символы 185
— как божественный закон и связь мирового целого 185
— как физический агент 203
— абстракция (математическая а.) существует лишь в голове человека 223
— взаимное проникновение 194
— виды (ипостаси) 191
— внутренняя сущность принадлежит не человеческому, а божественному разуму 200
— единство 192
— геометрические определения 202
— жизнь (дыхание) состоит в том, чтобы счислять 190
— закон 216
— значение
божественное (метафизическое) 198, 216
мистическое 217
— качественный характер 190, 222
— метафизика *183—203*
— метафизическая конкретность 223
— мистика см. тайна
— первоначальность 203
— познание 201
— понятие 197, 198
— принцип (начало, потенция) 186
формальный
и действительное бытие вещей 388
— природа 191, 198, 200, 201
кафолическая 183
неизменная 187
и сила (действие) 196, 197
— свойства (качества)
метафизические см. ч. метафизическое
физические, нравственные и мифологические 202
— символика (символизм) 166, 216
мистическая (мистический) 199, 221
— сущность 199, 223
— тайна (мистика) 161, 194
— элементы
единое и многое 187
предел и беспредельное 187, 220
чёт и нечёт 187, 189, 220
— абсолютное 200
— арифметическое (обыкновенное, математическое) 184—187, 192, 200, 203
есть внешний механический агрегат условных единиц 186
— живое 193
— метафизическое (метафизические качества ч.) 184—187, 203
и идеи Платона 186
— субстанциальное 199
— четные и нечетные см. Чёт, Нечёт
— и абстрактные схемы 219
— и вещи (явления) 197—200, 211, 216, 223
вещи определяются числами 199
вещи суть лишь подобия ч. 204
ч. есть (суть)
душа и гармония в. 198
истина (истинное понятие) в. 198, 199, 204
сверхчувственная 185
материальный субстрат в. 189
метафизическая внутренняя природа в. 191
образующее начало в. 178, 189, 313
причины в.
и их состояний и свойств 189, 191
и их сущностей 203
самые в. 191, 204
происхождение 190
ч. неотделимы от в. 204, 209
ч. отвлекаются от в. 223
— и идеальное всеединство 177
— и идеи Платона 198
— и понятия
божественные 200
человеческие 200
— и суммы 186, 191
— и числовые отношения 166
— и явления см. и вещи
— ч.-гномоны 202
— без ч. все неизмеримо и неопределенно 184
(см. Абсолютное, Гармония, Единое, Душа, Истинно сущее)
Чувства (ощущения, чувствование) 103, 243, 244, 291, 296, 367

— не в силах познавать истину 373, 374
— суть органы восприятия 27
— как объективные стихийные силы природы 295
— как первое чувствующее 295
— движение (ч. движутся, Гераклит) 225
— локализация 24, 25
— обманчивое свидетельство 226
— органы 103, 242, 298, 376, 467
приспособленность к восприятию 338, 342, 467
целесообразность устройства 467
и внешние движения 331
и воспринимаемый предмет 245, 396
— пять 195
— антропоморфные 296
— внешние 343
— качественно неразложимые 295
— мышечное («мускульное») 25
— нравственное 423
— простейшие или ощущения 350
— субъективные (субъективные показания) 246, 326
— человеческие 295
— и воображение 51
— и рассудок 414
(см. также Чувственность; см. Восприятие чувственное, Душа, Жизненность, Зрение, Необходимость)
Чувственное (чувственно данное, физическое) 52, 281, 311, 339, 353
— обманчиво 282
— предполагает чувства 157, 296, 350
— есть вечно частное 370, 437
— полнота 360
— и мыслимое (рациональное) 291, 323
— и сверхчувственное 370
Чувственность (чувствительность) 52, 270, 342, 468
— абсолютная 296
— общая 343
— субъективная и реальные объекты 26
— человеческая см. Человек
— отрешение от 340
— победа над 273
(см. Аффекты, Драма, Душа, Мысль, Разум)
Чудо
— понятие и понятие неизменного закона 18

Шар
— есть наиболее совершенная фигура 338
Шеол 100
Шехина 237
Школы (ш. философские) 97, 318, 460
— основатели-учители как герои 97
— абдерская 318
— атомистическая см. Атомизм
— ионийская см. милетская
— мегарская 438, 461
— милетская *145—159*, 224, 287, 290, 365
(см. Ионийцы)
— пифагорейская см. Пифагорейство
— циническая 460
— элейская 153, *255—289*, 388, 428
влияние 255
главнейшие источники 255
историческое развитие 257—289
и ионийская 388—390
(см. также Учение Горгия, Философия элейская, Элейцы)
— Горгия
риторические фигуры 312

Эвдемонизм плоский 455
Эвмолпиды 84
Эволюционизм 35
— механический 375
— натуралистический 158
Эгоизм национальный 143
Экзальтация религиозная 114
Эклектизм (эклектики) 46, 312, 391, 392
— есть исходная точка преподавания софистов 393
— неопифагорейские 167
Экстаз см. Оргиазм
Элеаты см. Элейцы
Элейцы (элеаты) 43, 154, 224, 230, 277, 437
— диалектика 388
— основное положение 290
— и орфики 311
(см. Сущее, определение, Учение элейцев, Философия элейская, Школа элейская)
Элементы (элемент) 205
— дружба (согласие) 292
причина 292
— рознь и вражда 292

— число и фигура 348
— динамический 333
— конечные 352
— преобладающий 362
— Анаксагора
суть материализованные качества 360
суть разнообразные материи 360
(см. Гомойомерии)
— вещей
вечное множество 357
(см. также Стихии; см. Вещи, Метафизика)
Эллинизм и Восток 83
Эманации 310
Эмпиризм (эмпиристы, эмпирик) 15—17, 21—23
— заслуга 18
— метафизика
есть субъективный антропоморфизм 30, 31
— основные положения 18, 19, 30
— психология см. Психология эмпирическая
— современная схоластика 30
— отвлеченный 10, 11
— и схоластика 18
— и утилитаризм 431
(см. также Эмпирия; см. Скептицизм)
Эмпирия см. Наука физическая, Опыт
Энергия 365
— свободное развитие 170
— бессознательная волевая 321
— чистая 369
— внешних впечатлений
и самобытная э. души 343
— и мировой Дух 183
— и потенция 370
(см. Ум Анаксагора)
Эннеаэтерии 172, 174
Энтелехия см. Форма осуществленная
Эолийцы 84, 94
Эпикурейцы (эпикурейство) 46, 319
Эпос 91
— религиозное значение 92
— гомерический 75, 83, 85
— (древне)ионийский 84, 100
Эпоты см. Посвященные
Эпоха
— александрийская 79, 161
— культурная
история 400
— Возрождения 162, 319
— сомненья и разрушенья 415
— тиранний или охлократии 452
Эристика 285, 399
— софистов (софистическая) 278
бессодержательная 394
— и диалектика 277
любовь греков к э. и д. 277
(см. Риторика)
Эрос 272
— есть влечение всех тел к совокуплению в единое вселенское тело 305
— есть чувственная физическая любовь 305
— философский э. Сократа (э. в благородном смысле слова) 420, 421
— э. у Платона
как влечение к духовному произрождению 421
(см. также Любовь)
Этика (мораль) 241, 246—248, 379
— имеет началом кафолическое знание 453
— античная см. э. греков
— безнравственная 406
— личная и семейная 405
— политическая 405
— религиозная 80
— Сократова см. э. Сократа
— софистическая 450
— принцип для обоснования 406
— греков (античная) 458, 459
— материализма 319
— Гераклита *241—250*
— религиозного натурализма 152
— Сократа *442—449*, 451, 453, 459
всеобщий принцип 446
основные идеи 451
религиозный характер 463
— и политика 417
— и религия 407
Эфир (сверхнебесный огонь, эфирная твердь) 209, 270, 372, 373, 413
— воздушный 300

Явление (явления, мир явлений) 30, 190, 252, 291, 293, 466, 467
— как отношение или действие 9, 10
— суть подобия чисел 204
— определение 8, 137
— вечный круговорот 251
— внешнее знание 416
— многообразие и единство 147
— множество 270
чувственное 269
— нереальность (несущественность) 264

— общие свойства 438
— объяснение 468
— отрицание 311
— понятие
и понятие «вещь в себе» 29
— поток 225, 258
— реальность 328, 438
— божественные, сверхъестественные, магические 341
— видимые (внешнее) 277, 325
— волевое 321
— внешнее см. видимые
— духовные 343
— земные
зависят от движений небесных тел 212
— метеорологические 393
— небесные 151
— психические (психологические) 18, 423, 467
и психофизические 468
— сверхчувственные 347
— социальные 222
— чувственное 389
множество 268
объективная истина 327
причина 350
(см. Начало метафизическое)
— движения 26
— питания и происхождения (роста) 146, 324
— произрождения и наследственности 344
— и восприятия
относительность и субъективность 315, 396
— и идеи 438
— и общие понятия 438
— количественные (со)отношения между я. 198
(см. Атомы, Боги, Вещи, Истина, Мир, Природа)
Язык
— формальное изучение 408
— и изучение языка 402
— и письмо природы 219
Язычество 51, 72, 75, 83, 85. 99, 100, 138
— естественный конец 139
— основа
натуралистическая и теогоническая 115
— универсальная форма 167
— внешнее
и его внутренняя сторона 115
— греческое (эллинское) 80
— крайнее 97
— и натурализм и сусверие 97
(см. также Миросозерцание языческое, Религия языческая)
Язычники 110
— последних веков 347
Ясновидение 342, 344, 347

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5

Глава I. МЕТАФИЗИКА В РЕЛИГИИ ГРЕКОВ 49

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ..... —

А. ТЕОГОНИЯ ГРЕЧЕСКИХ БОГОВ 55

1. Теогонический процесс по Гесиоду: Уран, Кронос, Зевс ..... —
2. Дальнейшее изложение теогонического процесса. Теогония в народной мифологии 65
3. Теогоническое умозрение: Ферекид, Эпименид, орфики и философы 73

Б. БОГИ, ПОЛУБОГИ И ДУШИ 82

1. Боги в поместных культах ..... —
2. Полубоги — герои и демоны 93
3. Души 100

В. БОГОСЛУЖЕНИЕ 104

Жертвоприношения, идолопочитание, мантика ..... —

Г. МИСТЕРИИ 115

1. Происхождение мистерий ..... —
2. Боги критских и элевсинских мистерий 119
3. Общее значение мистерий в греческой религии 131

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ. Религия и философия 136

Глава II. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА 145

1. Фалес ..... —
2. Анаксимандр 148
3. Анаксимен 154

Глава III. ПИФАГОРЕЙСТВО 160

1. Источники пифагорейства ..... —
2. Первоначальный характер пифагорейского союза 168
3. Философские начала пифагорейцев 178
4. Метафизика числа 183
5. Дальнейшее изложение метафизики чисел 191
6. Физика и космология 201
7. Психология пифагорейцев 211
8. Заключение 216

Глава IV. ГЕРАКЛИТ 224

1. Философия абсолютного процесса ..... —
2. Огненное слово (Логос) Гераклита 231
3. Физика Гераклита 238
4. Психология, этика и религия 241
5. Результаты философии Гераклита 251

Глава V. ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА 255
1. Философия абсолютной субстанции ..... —
2. Ксенофан 257
3. Парменид 262
4. Зенон 274
5. Мелисс 284

Глава VI. ЭМПЕДОКЛ 290
1. Начала философии Эмпедокла ..... —
2. Четыре стихии 294
3. Любовь и Вражда в мировом процессе 298
4. Оценка учения Эмпедокла 311

Глава VII. АТОМИСТЫ И АТОМИЗМ 317
1. Историческое значение атомизма ..... —
2. Метафизика атомизма 322
3. Материя и движение. Космология атомизма 328
4. Учение Демокрита о богах и о магии 339
5. Критика атомизма 347

Глава VIII. АНАКСАГОР 356
1. Учение Анаксагора о материи 358
2. Учение Анаксагора об Уме, или Духе 366
3. Результаты философии Анаксагора 374

Глава IX. СОФИСТЫ 383
1. Теоретический нигилизм софистов 388
2. Практический субъективизм софистов 399

Глава X. СОКРАТ 412
1. Общее значение деятельности Сократа ..... —
2. Учение о знании и понятиях 427
3. Этика Сократа. Учение о добродетели 442
4. Учение о благе 449
5. Богословие Сократа 462

ПРИЛОЖЕНИЕ. О мистериях Самофракии 478

ПРИМЕЧАНИЯ 481

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 511

УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН 516

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 520

интернет-магазин
OZON.ru
22911328