

С. Н. Трубецкой

КУРС ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

**Книга доступна в электронной библиотечной системе
biblio-online.ru**

Москва ■ Юрайт ■ 2017

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Т77

Автор:

Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905) — князь, религиозный философ, публицист и общественный деятель, профессор философии и ректор Московского университета.

Трубецкой, С. Н.

Т77 Курс истории древней философии / С. Н. Трубецкой. — М. : Издательство Юрайт, 2017. — 488 с. — (Серия : Авторский учебник).

ISBN 978-5-534-04959-6

«Курс истории древней философии» — последняя работа князя С. Н. Трубецкого, подготовленная им самим к печати. Первоначально представляла собой курс лекций, прочитанный им в 1894—1895 годах на историко-филологическом факультете Московского университета. «Курс» стал очень популярным руководством по изучению истории философии не только для студентов Московского университета, но и других вузов. В нем удачно сочетаются научная глубина и ясность в изложении материала. Эта книга до сих пор остается одним из лучших российских учебников по истории древнегреческой философии.

Для студентов высших учебных заведений, аспирантов и преподавателей, а также всех интересующихся.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)



Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая компания «Дельфи».

ISBN 978-5-534-04959-6

© ООО «Издательство Юрайт», 2017

Оглавление

Предисловие	4
Введение.....	5
Глава I. Изучение древней философии. Ее источники. Три периода ее развития	25
Глава II. Религия древних греков.....	41
Глава III. Ранняя ионийская физика. Фалес, Анаксимандр, Анаксимен	83
Глава IV. Пифагор и пифагорейцы.....	103
Глава V. Гераклит.....	127
Глава VI. Элейская школа	145
Глава VII. Эмпедокл	171
Глава VIII. Атомисты.....	183
Глава IX. Анаксагор и последние натурфилософы V века.....	203
Глава X. Софисты.....	223
Глава XI. Сократ	245
Глава XII. Сократические школы.....	279

ПРИЛОЖЕНИЕ

Платон.....	309
Аристотель.....	383
Третий период развития греческой философии.....	439
Новые издания по дисциплине «История философии» и смежным дисциплинам.....	485

Предисловие

«История древней философии» — последняя работа кн. С. Н. Трубецкого, подготовленная им самим к печати. Первоначально представляла собой курс лекций, прочитанный им в 1894—1895 гг. на историко-филологическом факультете Московского университета.

Курс стал очень популярным руководством по изучению истории философии не только для студентов Московского университета, но и других вузов. В нем удачно сочетаются научная глубина и ясность в изложении материала. Эта книга до сих пор остается одним из лучших российских учебников по истории древнегреческой философии.

«Курс древней философии» был почти в полном объеме приготовлен к печати самим автором, причем первые пять листов получили уже в его руках последнюю отделку и были сданы им в типографию в окончательно исправленном виде. Издатель внес лишь мелкие поправки чисто внешнего характера и через подыскание отдельных цитат, для которых были оставлены в различных местах рукописи пробелы, сообщил более завершенную форму той части книги, которая не подверглась окончательной авторской обработке. Отсутствием этой обработки объясняются некоторые повторения и другие мелкие недочеты, с которыми приходится мириться в посмертном издании: стремление как можно более точно передать рукописный материал принуждало избегать в нем всяких изменений, за исключением вполне и безусловно необходимых. Таким образом, издатели должны были отказаться от исправлений, произвести которые автору уже не было суждено, а они считали себя не вправе.

В приложение в настоящем издании вошли произведения, которые не были подготовлены к печати самим автором. Этот материал должен был составить вторую, более объемную часть его труда. По-видимому, он является не более чем наброском, который автор предполагал расширить и подготовить к печати, этим объясняется его неполнота и незаконченность литературной обработки. Первое издание этого материала было сделано с последнего литографированного издания, выпущенного для студентов под руководством князя С. Н. Трубецкого одним из его учеников.

Введение

1.

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

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

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

До сих пор разногласие это не прекращается, и философы не могут столковаться не только относительно общих оснований и принципов, но и относительно самих определений права и нравственности: астрономические явления, которые Сократ причислял к “делам божественным”, давно стали предметом

научного знания, а спор о том, что такое право, что такое нравственность, — ведется и до сих пор.

2.

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

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

3.

Были попытки отказаться от философии в этом смысле и указать пределы человеческого разума; были попытки отделить

точное знание от умозрения, “научную” философию от “беспочвенной” метафизики. Но эти попытки также ни к чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, как и те системы, против которых они были направлены. Фактически ни одно скептическое учение, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развития метафизики. Даже наоборот, такого рода доказательства служили мощным стимулом умозрения, как мы видим это в немецкой философии после Канта. С другой стороны, и попытки создать “положительную” философию, ограничившись одной областью опытного знания, оказались безуспешными, и это не только в виду упорства большинства философов, не желавших отказаться от умозрения, но также и в виду того, что самые границы точного знания доселе остаются спорными. Область опыта и область точного знания далеко не совпадают. Нравственные явления бесспорно входят в область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основании фактов нравственного опыта, строят столько же различных систем нравственной философии, как и метафизики. Правда, эти факты перерабатываются, препарируются психологией; но ведь и психология претендует быть опытной наукой, изучающей душевные явления.

И однако, за исключением немногих положений, относящихся скорее к физиологии, нежели к психологии, сколько скрытой и грубой бессознательной метафизики преподносится в наши дни под именем психологии! Конечно, это может быть результатом случайных ошибок, непоследовательности, недостаточной строгости в применении опытных методов. Но чем же объяснить то обстоятельство, что среди философов-эмпириков, признающих опыт в качестве единого источника познания, принципиальные разногласия представляются не исключением, а таким же обычным явлением, как и среди философов другого направления? Причина этому та, что границы, отделяющие опыт от того, что лежит за его пределами, трудно могут быть установлены. Пытаясь их установить, мы их нарушаем: мы не можем отмежевать своего владения от чужой земли, если мы не знаем этой чужой земли: иначе нам не от чего отмежевываться. Знание наше, говорят нам, ограничено опытом и тем, что мы воспринимаем, т.е. явлениями. Так учил Кант. Но сам он поставил критический вопрос: что такое опыт и как он возможен? Как

возможен объект опыта, явление, или как возможна та совокупность связанных между собою явлений, которую мы зовем природой? Эти вопросы прямым путем ведут нас в область метафизики. А между тем уклониться от них нельзя: ведь опыт не есть нечто безотносительное, безусловное; ведь сам он обусловлен деятельностью нашего сознания и воздействием внешнего нам “не-я” на наше сознающее, чувствующее “я”. Опыт есть отношение познающего к познаваемому, при чем и то, и другое существует, очевидно, и *до* такого отношения. Как оно возможно? Что посредствует между познающим и познаваемым? Каков бы ни был ответ, ясно, что сам опыт *предполагает* как указанное соотношение, так и действительность соотносящихся начал. *Опыт предполагает нечто, независимое от опыта и обуславливающее опыт.*

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

4.

Основная проблема гносеологии (теории познания) — вопрос

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

все эти воззрения, которые имеют прямое отношение к онтологии, к метафизике, и которые, так или иначе, связаны с целым мировоззрением.

5.

И вот почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философию, не могут успеть в своем предприятии и прийти к согласному результату. Вот почему разногласия, разделяющие их в области теоретической и практической философии, суть те же, какие существуют и среди метафизиков: различные оттенки материализма и антиматериализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встречаются и здесь, и сквозь прорехи “эмпирической” психологии сквозит догматическая метафизика. Это сознается и многими из современных сторонников эмпиризма, которые направляют все свои усилия на его возможное очищение от всяких метафизических элементов и полагают своею целью окончательную *стерилизацию* эмпиризма, путем критического выделения “чистого” опыта. Но такая цель является ложной и призрачной, поскольку “чистый” опыт есть лабораторный продукт, существующий лишь в голове теоретиков. В действительности опыт есть сложный продукт деятельности различных наших познавательных способностей, и в этой деятельности наш познающий разум выходит за пределы того, что непосредственно дано ему в чувственном ощущении, в субъективных состояниях сознания, — поскольку он отличает от своего “я” как эти отдельные состояния, так и реальные внешние предметы, которые он воспринимает объективно в их необходимой связи с другими реальными предметами, также отличными от этого “я”. Опыт обусловлен *самодетельностью* нашего разума, который в самом опыте выходит за пределы того, что непосредственно *испытывается* нами в наших ощущениях, в состояниях нашего сознания.

6.

Наш разум — прирожденный метафизик, и он не может ограничиться одними явлениями, как он не может мыслить отношений без относящихся или обусловленного без обуславливающего. И не простое безотчетное стремление заставляет его

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

Итак, пусть настоящее содержание нашего сознания, как и

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

7.

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

Смотри, как облаком живым
Фонтан сияющий клубится,
Как пламенеет, как дробится
Его на солнце влажный дым.

Лучом поднявшись к небу, он
Коснулся высоты заветной
И снова пылью огнецветной
Ниспасть на землю осужден.
О, смертной мысли водомет,
О, водомет неистощимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремится, тебя мятет?
Как жадно к небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты.

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

8.

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

Философия, по точному смыслу этого слова, не есть “премудрость”, т.е. идеальное, совершенное ведение, а только “любовь к мудрости”. И самое ценное, что есть в философии, это именно сама философия — высшее, жизненное, идеальное

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

9.

Этим объясняется значение философии и вместе — задачи ее изучения. Ясно, что мы должны изучать ее в действительности, в ее истории. Мы должны учиться понимать ее в ее созидании и разрушении, во всем том, что было сделано ею, порождено ею — в смелом полете умозрения, в творческом синтезе человеческих

знаний, в анализе познавательных процессов и нравственных явлений, в критике, в сомнении, в самом отрицании. В таком изучении мы найдем ответ и на тот вопрос, который ставится нами различиями и противоречиями отдельных учений: эти различия и противоречия отдельных философий свидетельствуют об истинности самой *философии* в них, о ее неподдельности и правдивости. Изучая их, мы убеждаемся в том, что эти различия и противоречия не случайны и не сводятся к простым особенностям умственного склада отдельных мыслителей, но что они коренятся в самой природе человеческого разума, в его отношении к конечному предмету его познания. Существуют некоторые общие формы миропонимания, общие идеи, которые переходят из века в век, общие противоположности, которые ведут к мировым спорам: идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, дуализм и монизм, эмпиризм и рационализм, скептицизм, чтобы не называть других. Все это такие категории, такие основные направления философского разума, которые существуют издавна; есть также отдельные ступени или формы развития таких направлений, которые имеют общее, классическое значение, например, картезианство, платонизм. При всей недостаточности отдельных из этих форм, при всей односторонности отдельных направлений, они явно имеют объективные основания, поскольку они с теми или другими изменениями сохраняют пребывающее значение в смене времен, несмотря на развитие мысли и знаний. И потому задача научного изучения философии состоит прежде всего в том, чтобы понять объективные основания, внутреннюю необходимость этих форм и направлений. А для этого еще недостаточно понять ту, заключающуюся в них “крупницу Истины”, которая, как говорят, содержится и во всяком человеческом заблуждении: надо понять *философию* этих философий, их действительное, жизненное отношение к Истине. Надо рассматривать их не с точки зрения того или другого учения, признаваемого нами за истинное, а стремиться к пониманию возможно более объективному, имманентному, стараясь понять, каким образом те или другие философы видели образ сущей и всеединой Истины в своих концепциях.

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

Систематически изучая своих предшественников Аристотель построил свою метафизику, которая представляет свод конечных проблем греческого умозрения, — проблем, не вымышленных Аристотелем, а заданных всей предшествовавшей историей мысли. Он стремится обобщить, обработать их, но прежде всего — понять их объективно. И если он не дает конечного их решения, то все же он выясняет их объективно, на основании тщательного анализа предшествовавших учений во всем их различии и взаимном разногласии. И первым условием научной разработки метафизики является тщательное объективное изучение ее действительных проблем в их происхождении и развитии, причем, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно более широком основании, считаться с новыми и более сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если история философии есть наука, описывающая и объясняющая конкретное возникновение и развитие философских идей, то элементарная метафизика есть *отвлеченная идеология* (учение об идеях), как наука, дающая систематический анализ основных идей о Сущем, основных, наиболее общих и необходимых способов его понимания. При этом, теперь, как и во времена Аристотеля, история философии дает метафизике материал для ее анализа, с тою разницей, что в наши дни этот материал не только бесконечно обильнее, но и несравненно более тщательно разработан. В течение своего многовекового развития, в великом разнообразии философских учений человеческая мысль дала множество выражений для некоторых основных, из века в век повторяющихся способов или

форм для понимания истины. И хотя отдельных учений и мирозерцаний существует величайшее множество, причем их индивидуальные различия нередко имеют большое внутреннее значение, они, тем не менее, допускают известную классификацию по тем или другим общим признакам: ибо наиболее общие основные понятия о Сущем, которым соответствуют общие философские концепции, могут быть сведены к сравнительно весьма немногим идеям, предположенным в самих основных отношениях нашего разума к познаваемому, *в самой объективной логике чистого разума.*

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

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

11.

Научное изучение философии тесно связано с общим развитием исторических и философских знаний, но на степень самостоятельной философской дисциплины оно было впервые возведено

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

не сказывается логическое закономерное движение, которое имеет своей конечной целью *самосознание чистого разума*: выражением такого самосознания и была для Гегеля его собственная система.

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

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

таточным по своей отвлеченности, несмотря на замечательный дар исторического понимания, отличавший видного немецкого мыслителя.

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

История философии не есть процесс диалектического развития отвлеченной мысли и не определяется одним движением чистых понятий; в ней развивается конкретный разум человечества, в совокупности своих познавательных функций и в творческой деятельности отдельных индивидуальных умов. И отдельные философские учения несомненно представляют собою нечто несравненно более конкретное, нежели развитие той или другой отвлеченной категории. Если в них и получает преимущественное или хотя бы исключительное развитие какое-нибудь частное определение, частный момент, то все же каждое из них в самой односторонности своей стремится к целостному пониманию Истины и по-своему выражает тот или другой мысленный образ ее, или *идею Истины*, то или другое *философское* отношение к ней разума. И при изучении отдельных систем или учений мы должны прежде всего стремиться понять в них именно то, что в

них всего дороже для самих их создателей, их философию, *их образ Истины*. Но этого мало: процесс развития философской мысли тесно связан с общим процессом исторического культурного развития, причем он нередко задерживается в зависимости от исторических условий, испытывает отклонения благодаря им. Отдельные учения поэтому, несмотря на действительную, иногда глубокую философию, в них заключающуюся, суть все же *исторические* моменты познания Истины и не могут рассматриваться как чисто логические моменты в движении какой-то безличной мысли. Напротив того, они имеют индивидуальный характер, и при их объяснении историку приходится считаться со всеми условиями места и времени и с личностью их творца — и это даже там, где такие учения получают общее, классическое значение, выражая собою общечеловеческие формы мирозерцания. Наконец, против отвлеченно-диалектического способа истолкования истории философии следует указать на тесную зависимость философской мысли от степени развития научных знаний и духовной культуры — нравственного и религиозного сознания. Ибо в своем стремлении к объединению человеческих знаний и к целостному миропониманию философия должна, так или иначе, считаться и с наукой, и с религией, и с результатами научного знания, и с фактами нравственного сознания. Некогда философия обнимала в себе науку, и теперь, когда наука эмансипировалась от философии, никто не станет отрицать их тесной связи и взаимодействия, которое всегда будет существовать между ними. Правда, и в науке можно проследить эволюцию философских идей, но наука имеет свои точные методы познания явлений, отличные от умозрения*. Влияние философских идей могущественно сказывается и в религиозных учениях — в области богословия. Однако не философия определяет собою живое конкретное содержание религиозного сознания, а наоборот, это последнее подчиняет себе и философские элементы богословия. Все это, однако, нисколько не упраздняет значения чисто философского исследования идей или понятий, лежащих в основании

* См. превосходную статью В.И. Вернадского о научном мирозерцании в «Вопросах философии» (1903).

отдельных систем, в их диалектике — в их логическом развитии, их внутреннем соотношении. Но это заставляет нас требовать исторического изучения философии и не допускать априорного построения ее истории.

12.

Философию следует изучать исторически, в связи с общей культурой; каждое отдельное учение должно быть понято в своем отношении к другим учениям, ему современным, предшествующим и последующим, к умственным и нравственным течениям века, к общему мирозерцанию эпохи. Но за таким историческим изучением стоит вполне законный философский интерес, без которого само историческое знание было бы существенно неполным и неосмысленным, не объясняя нам самых глубоких разумных оснований отдельных учений и развертывая перед нами лишь пеструю вереницу разнообразных, противоречивых и причудливых построений. Понять смысл этих различий, оправдать философию в самих этих различиях — такова задача научного и философского изучения истории человеческой мысли. И поэтому, если при первом взгляде на историю философии нам кажется, что различия и противоречия систем или учений свидетельствуют против возможности философии, и ближайшим образом против возможности философии умозрительной или метафизики, то научное изучение, объясняя нам необходимость таких различий и вместе их разумные основания, показывает нам и необходимость и разумность умозрительной философии, доказывает возможность и необходимость систематической идеологии или науки идей.

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

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

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

Но этого мало. Действие философии не ограничивалось одной теоретической областью. История показывает нам ее в качестве великой и могущественной духовной силы, в качестве одного из факторов всемирно-исторического процесса. И тем самым она учит нас тому, что тот *идеал* истины, которому служит философия, есть *реальная* образующая сила. Греческая философия создала ту “эллинскую образованность”, которая стала

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

Глава I

Изучение древней философии

Ее источники. Три периода ее развития

Значение древней философии в историческом изучении европейской мысли

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

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

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

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

Всего более сделано было, однако, в области изучения древней философии, которая представляет сравнительно ограниченный, но в высшей степени ценный материал, подвергавшийся самой тщательной разработке в течение множества веков. Правда, сама ограниченность этого материала и его

фрагментарность обуславливают некоторые существенные, пока еще невосполнимые пробелы в наших знаниях; но в общих чертах ход развития античной мысли, совершивший законченный круг, доступен объективному научному и философскому пониманию, уясняясь все более и более в трудах современных исследователей.

Разработка древней философии с XVIII в.

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

В разработке древней философии в течение XIX в., наряду с влиянием новых идеалистических систем, стоявших на точке зрения духовного эволюционизма или генетического развития, сказалось могущественное развитие нового гуманизма с конца XVIII в. Эти два течения — немецкого идеализма и нового гуманизма, тесно связанные между собою от начала, вызвали общий расцвет исторических и филологических наук вообще и в частности изучения классической древности. Особенно плодотворным оказалось сочетание философского идеализма и научно-филологического гуманизма в изучении греческой философии, как это видно у Гегеля и Шлейермахера — корифеев умственного движения. Если стремление Гегеля — *познать* философию в ее истории как единый и законченный логический процесс — представлялось осуществимым лишь при том ошибочном предположении, что сама система Гегеля есть окончательное завершение философии, то, в частности, развитие античной мысли действительно представляет законченный круг и вместе включает

последовательный, внутренне необходимый переход к последующему развитию религиозной мысли, которое начинается с первого века в христианской церкви. Односторонность диалектического построения самого исторического процесса греческой философии у Гегеля искупалась глубиной философского понимания отдельных моментов ее развития и тем даром исторической дивинации, который был ему присущ. Свободный от этой односторонности философ-богослов Шлейермахер, который тоже примыкал к идеалистическому движению, подвинул специальное изучение древней философии, и труды его по Платону, которого он перевел, снабдив свой перевод ценными введениями к каждому диалогу, до сих пор сохранили свое значение.

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

Другие общие изложения, появившиеся после Целлера, служат либо целям преподавания, либо стремятся исправить или дополнить по-своему изображение Целлера, уяснить

греческую философию с той или другой точки зрения. Такова, например, книга Гомперца “Греческие мыслители” (Grechische Denker 1896, — пока два тома, кончая Платоном), написанная с точки зрения философского позитивизма и рассматривающая греческую философию в связи с развитием науки. Из учебников, помимо чересчур сжатого конспекта самого Целлера, служащего пособием к его многотомному труду Grundriss d. Gesch. d. griech. Philosophie, в рус. пер. “Очерк ист. греч. философии”, СПб., 1886), мы назовем прекрасные руководства Шwegлера (“Ист. греч. философии” в исправленном (нем.) издании Köstlin’a, 1882) и Виндельбанда (“История древней философии” в рус. перев. под ред. проф. Введенского, СПб., 1902). Наиболее полные библиографические указания можно найти в “Очерке истории философии” Ибервега, причем эти указания постепенно пополняются в ряде последовательных изданий (9 изд. 1903 г.).

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

Мы ограничимся здесь лишь указанием некоторых ценных монографий, посвященных разработке общих вопросов или истории отдельных философских дисциплин. “Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande” (I т., посвященный древней логике, 1855); Siebeck, “Gesch. d. Phsyholog”, 1 и 2 (1880-4); А. Ланге, “История материализма” (рус. перев. Страхова 1888); Baumker, “Das Problem d. Materie” (1890); M. Schasler, “Kritische Geschichte d.

Aesthetik" (I, 1887); "Истории этики" Th. Zieger'a (1881) и Köstlin'a (I, 1887); R. Röhlmann, "Gesch. des antiken Kommunismus und Socialismus" (1893 — 1901); E. Rohde, "Psyche" (2-е изд. 1898), превосходное исследование о загробных верованиях греков в их историческом развитии. *По древнейшему* периоду до Сократа: Таннери (P. Tannery), "Pour l'histoire de la science hellene" [порусски под ред. проф. Введенского. "Первые шаги древнегреческой науки" (1902) с переводом фрагментов], и Burnet, "Early greek philosophy" (1892). Поскольку греческую философию следует изучать в связи с общей историей Греции и ее культурой, отсылаем к историкам Греции; лучшим из новейших трудов является книга Eduard Meyer'a, "Geschichte d. Altertums", II — V (1892 — 1902).

Источники

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

стоицизма, позднейшего платонизма и, в особенности, неоплатонизма, хотя и здесь есть немало пробелов (напр., по истории неопифагорейцев).

Собрание материала

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

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

Фрагменты

Фрагменты отдельных философов много раз собирались и издавались вместе со всем доксографическим материалом, т. е. с собранием свидетельств о древних учениях, — в особенности фрагменты ранних досократовских философов, например, Гераклита, которые столько раз подвергались критической переработке. До последнего времени наиболее полным собранием таких фрагментов служило издание Муллаха (Mullach, Fragmenta

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

Доксографический материал

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

Свидетельства Платона и Аристотеля о своих предшественниках представляют особую ценность. И тот и другой были вполне осведомленными и компетентными судьями, но при рассмотрении своих предшественников они преследуют не догматический, а критический интерес. Величайший систематик древности, Аристотель методически рассматривает противо-

положные мнения своих предшественников по всем вопросам, о которых он трактует; он сопоставляет их, сравнивает и стремится выделить относительную истину каждого, проверяя и обосновывая собственные выводы критикой предшественников. Чтобы ничего не упустить из виду, нужна была значительная подготовительная работа, систематическое собрание и группировка фактов и учений. Аристотель тщательно и добросовестно собирает и изучает весь существующий до него материал, как научный, так и философский. Так, в 1-й книге его метафизики мы имеем краткий систематический обзор всех предшествовавших учений, а в книгах XIII и XIV находится пространное исследование об учении Платона и его учеников, точно так же, как первая книга его психологии посвящена критическому обзору предшествовавших учений. Аристотелю и его школе приписывается ряд исследований о предшествовавших школах, к числу которых принадлежит и сохранившийся (хотя и не вполне) трактат об элейской школе. Таким образом Аристотель дал толчок самостоятельной обработке истории философии и наук, которую отчасти предприняли его ученики: Евдем — в истории математических наук и Феофраст — “в истории физики” (18 книг φυσικῶν, или φυσικῆ ἱστορίας), хотя последнее сочинение носит характер не исторического, а систематического изучения предшествовавших учений. Из этого объемистого труда уцелела лишь одна полная глава “об ощущениях”, которая дает нам понятие о способе изложения: Феофраст, подобно Аристотелю, выражению своих собственных взглядов предпосылает, по каждому отдельному вопросу, критический обзор мнений (δοξαί) предшествовавших физиков, сообщая о них много важных детальных сведений. Материал располагался в следующем порядке: мнения философов об основных началах, о Боге, устройстве Вселенной, небесные и метеорологические явления, психология, физиология.

Это сочинение легло в основание всех позднейших “доксографов” греко-римской и христианской эпохи, которые непосредственно или косвенным путем черпали из Феофраста; ему мы обязаны теми верными сведениями, какие они извлекали из его книги о его предшественниках. Герман Дильс в своем класси-

ческом труде, *Doxographi graeci* (1879), показал связь всех доксографов с Феофрастом и установил посредствующие звенья между ними и трудом Феофраста*.

Как показал Дильс, труд Феофраста был сначала переработан скептическим академиком Клитомахом (приблиз. 120 г. до Р.Х.) и в этой обработке служил источником позднейших скептиков. Другая обработка была произведена в I в. до Р.Х., по-видимому, неизвестным стоиком школы Посидония, который, помимо Феофраста, пользовался каким-то сборником мнений древних медиков. Этой второй обработкой пользовались Варрон и Цицерон и некий стоик Аэций (начало II в. по Р.Х.), составивший из нее извлечение (*ἐπιτομή*). Это последнее слово в свою очередь было экцерпировано блаж. Феодоритом (ум. 451) в *Ἑλληνικῶν παφίματων φεραλευτικῇ* (IV, 5 сл.), автором псевдо-Плутархова сборника о “мнениях философов” (*Placita philosophorum*) и в Эклогах (“Изборник”) Иоанна Стобейского (между 450 — 550 гг.), при помощи которых Дильс восстановил первоначальный сборник Аэция, послуживший оригиналом. Непосредственно из Феофраста черпали и доксографы, которыми пользовались автор псевдо-Плутарховых “Стромат”, Ипполит (“Опровержение ересей”, начало III в.) и Диоген Лаэртский. Доксографическая традиция была затем прослежена у Ириния, Климента Александрийского, Евсевия (ум. 403), Августина, в псевдо-Галеңовой π. φιλοσοφου ιστορίαζ и в “Осмеянии языческих философов” Ермия — поздних памятниках, в которых заметны следы других источников, помимо Аэция. (В эклогах Стобея, в частях, касающихся стоиков и Аристотеля, замечен также другой источник, — но мы не будем вдаваться здесь в пространный анализ. Результаты работы Дильса изложены вкратце в книге Таннери: “Pour l’histoire de la science hellene”.)

Биографии

Наряду с доксографической литературой идет *литература*

* Доксографы цит. по изд. Дильса (Dox.). Помимо главы об ощущениях (Dox. 499—527), до нас дошли значительные выдержки из первой главы “о началах”, сохранившиеся в комментариях Симплиция (IV в. по Р.Х.) на 1-ю книгу “Физики” Аристотеля (Dox. 112 сл.).

биографическая (напр., Воспоминания Ксенофонта о Сократе) и сочинения, посвященные отдельным философам, которые, как мы видели, уже начинают составляться в школе Аристотеля (отчасти в Платоновой Академии). Мы не станем перечислять имен и произведений, также сохранившихся лишь в отрывках у позднейших писателей. Биографическая литература представлена главным образом большой и беспорядочной компиляцией Лаэртция Диогена (III в.) в 10 книгах “О жизни и учении знаменитых философов”. Главным источником Диогена послужило сочинение некоего Никия из Никеи, составленное во времена Нерона, на основании чрезвычайно богатой предшествовавшей литературы “жизнеописаний”, начиная с александрийского ученого Сотииона (конец III в. до Р.Х.), который расположил эти жизнеописания по “диадохиям”, или последовательным “преемствам” отдельных школ. При всех своей хаотичности, сборник Диогена является осадком множества литературных источников, образовавшимся в течение целого ряда веков, и их отделение, успешно предпринятое для ряда философов, представляет значительную задачу.

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

Три периода истории древней философии

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

Досократовский период

До Сократа философская мысль направлена исключительно на космологию, или мирообъяснение: она стремится познать внешний мир, его строение и происхождение, первые причины всех вещей, или начало всего существующего. Она начинает с того, что признает в основе всего существующего одно беспредельно-стихийное и вместе живое начало; при этом она

делает ряд научных открытий и гипотез, определяющих ее дальнейшее развитие. Из первоначальной концепции, слитной и неопределенной, развиваются другие более определенные, отчасти противоположные между собою. Пифагор и его последователи ищут путь к познанию природы в математике и пытаются создать математическую космологию, причем они противопоставляют первоначальному стихийному *монизму* (учению о первоначальном единстве мировой субстанции) *дуалистическое* учение. Учение Гераклита проникнуто идеей вечного *процесса*, генезиса, движения, изменения, в котором единая стихийная первооснова сущего вечно переходит от себя к своей противоположности и возвращается к себе; элейские философы, исходя от мысли о единстве сущего, приходят, наоборот, к идее вечного неизменного *тождества* сущего, отрицают множество и движение и противопоставляют “истину” этого чистого монизма призрачному явлению чувственного мира. Физики V века стремятся посредствовать между этими концепциями, согласовать неизменность сущего с видимым множеством и движением, выставляя новые различные философские гипотезы, долженствующие разрешить основные проблемы бытия и генезиса, происхождения вещей. Общий характер этой эпохи — наивный, непосредственный реализм мышления, которое не спрашивает себя о возможности и условиях познания и для которого, сами идеи, сами концепции его, обладают не подлежащей сомнению действительностью и достоверностью, облачаются в конкретные, телесные, стихийные образы: “сущее” мыслится в виде *тела* или вещества, и сами “числа” пифагорейцев являются протяженными материальными величинами. Правда, умопостигаемое сущее так, как оно существует в себе самом, противопоставляется чувственному явлению, а под конец, в учении Анаксагора, Дух или Ум противопоставляется вещественной массе; это не мешает, однако, наделять и то и другое физическими свойствами. В результате интерес и наивное доверие к такому умозрению ослабевают: если оно справедливо показало недостоверность чувственного восприятия и чувственного познания, то и само оно оказалось недостоверным, распадаясь во множестве парадоксальных противоречий. Оно ведет к скептическому

результату, и среди софистов, профессиональных преподавателей, появляющихся со второй половины V века популяризаторов высшего образования, мы находим выдающихся представителей этого скептицизма.

Второй период

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

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

Аристотель. Ученик Платона Аристотель, исходя из его начал, подвергает их критической переработке, стремится, если

можно так выразиться, *реализовать* его идеализм, приблизить его к действительности, обратить науку идей в науку действительности. Он видит конечную цель философии в разумном объяснении действительности и не признает “чистых” идей, отрешенных от действительности. Принципом всех идей, принципом всякого познания или разумного разъяснения и он, подобно Сократу, считает разум; разумное объяснение есть телеологическое объяснение, — объяснение смысла вещей, их сути, познаваемой посредством понятий; но эта суть не есть отвлеченная идея, отличная от действительности, — это сама живая действительность, осуществленная идея, живая воплощенная форма. И вся природа является Аристотелю лестницей живых, воплощающихся форм, над которыми возвышается единая чистая и высшая “форма всех форм”, принцип познания и действительности — чистый универсальный разум. Философ изучает морфологию мышления и познания и морфологию сущего, — в метафизике, физике, астрономии, биологии, психологии и в области человеческой деятельности, в этике, политике, поэтике. Философский принцип его мирозерцания служит основой грандиозной научной системы, завершающей собою всю предшествовавшую греческую науку. Логический идеализм Сократа получает таким образом всестороннее развитие, совершает законченный круг через этические учения “сократовцев”, идеологию Платона, систему Аристотеля. Дух свободного философского умозрения и научного исследования, пробужденный Сократом, господствует у обоих и достигает наибольшей высоты, наибольшего подъема.

Третий период

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

Одновременно с политическим упадком, с утратой политической самостоятельности слабеет и оригинальное философское творчество. Философия эллинизма, просвещающая Вос-

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

Отчасти под влиянием разрушительной критики средней Академии, главным образом Карнеада (II в.), отчасти благодаря долговременному умственному обмену и, наконец, благодаря самим потребностям широких кругов, приобщившихся философскому просвещению, отдельные доктрины постепенно сближаются между собою, иногда сливаются в *эклектическом учении*, в котором теряется сознание их различий. Такое учение, соединяющее Платона, Аристотеля, стоиков, даже пифагорейцев, всего более отвечает потребностям популярной философии, типичным представителем которой является,

например, Цицерон. Согласование отдельных учений, уничтожение внутренних различий, всего, что их отделяет — путем неглубокого эклектизма — создает как бы одну *общую* и потому наиболее заслуживающую доверия философию. Новопифагорейцы связывают свое учение — смесь стоицизма и платонизма — с авторитетом древнего Пифагора, которому они ее приписывают, а иудей Филон из Александрии — с авторитетом еще более древнего Моисея, книги которого являются богооткровенным источником всякой премудрости, частью заимствованной, частью затемненной греческими философами. Научно-философской системы знаний, равной или подобной построению Аристотеля, мы более не находим, несмотря на развитие *отдельных* научных дисциплин — астрономии, математики, механики, мироведения, медицины, филологии. Постепенно стремление к *достоверной* истине и *достоверному* правилу жизни, или достоверному добру, в связи с общим религиозным движением эпохи, вызывает и усиливает религиозное течение в самой философии: греческое умозрение, зарождающееся в религиозных мифах о происхождении богов и людей (теогонии), приходит к *религиозной философии*, развивающейся преимущественно, хотя и далеко не исключительно, в Александрии, где наряду с различными гностическими учениями (египетскими, иудейскими, христианскими) возникает и знаменитая христианская богословская школа (Климент и Ориген). Завершение свое греческая философия получает в величественной спиритуалистической системе *неоплатонизма*, которая, после ряда предшественников, была создана *Плотином*, одним из гениальнейших греческих мыслителей, который дал синтез метафизического умозрения греков и оказал самое могущественное воздействие на средневековую мысль.

Глава II

Религия древних греков

Общие замечания

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

Религия признает реальный сверхчувственный мир, который она изображает так или иначе в целой системе мифологических представлений, причем она мыслит определенным образом отношение между этим миром и миром видимым, действительным. Далее, она воспитывает в людях то или другое *нравственное настроение*, то или другое *отношение к миру и ближним*. Различные религии расходятся между собою не только в своих представлениях о богах, но и в своей оценке действительности. Так, напр., ветхозаветная вера видит в мире создание благого Творца, а в человечестве — образ и подобие Божие; христианство, религия любви, признает в Христе Богочеловека, который пришел не погубить, а спасти мир и человека, и тем показал миру любовь Отца. Индийские религиозные учения, напротив того, признают мир призрачным сновидением, откуда объясняется, что индийская философия, несмотря на глубину своих мировоззрений, не сделала ни одного серьезного шага к познанию внешней природы. Так и в гностицизме, который в вещественном мире видит одно зло и нечистоту, мы находим определенную отрицательную оценку действительности.

У греков под влиянием религиозных представлений тоже складывается особый взгляд на мир, на всю окружающую среду; и их религиозное сознание оказало влияние на последующее

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

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

Таким образом религиозные представления оказывают могущественное влияние на первоначальное мирозерцание, на физику и метафизику древних. Религия отражается и на нравственных понятиях: недаром все общественные союзы древности имели религиозную санкцию. Культ объединял членов семьи, рода, союзов родов, государства, международного союза. Семей-

ный культ служил столь же прочной связью, как кровное родство. Боги освящали брак и являлись блюстителями семейного очага. Они же являются блюстителями клятвы и правды, мстителями за пролитую кровь. Все древнее право имело религиозную санкцию. Отсюда ясно, что и представления о “положенном” и “грешном”, о законе и праве, о взаимных обязанностях членов общественных союзов получают религиозную окраску.

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

Греческие боги

1.

Самый ранний литературный памятник греческой религии есть Илиада. Но эпос Гомера представляется зрелым плодом многовековой культуры, не оставившей нам никаких письменных памятников. Чем была религия греков во II тысячелетии, в “микенскую эпоху”, — этого мы не знаем и, может быть, никогда

не будем знать: достоверно только одно, — что пантеон Гомера в том художественном, иногда сказочном изображении, которое мы находим в эпосе, не дает нам достаточного понятия о действительной религии греков не только *до, но даже и после Гомера*. Источники, несравненно более позднего происхождения, нередко дополняют изображение эпоса и воспроизводят более древние и грубые черты народных верований, нежели те, какие мы находим у Гомера.

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

В VII в. ионийцы господствуют над средиземноморской торговлей. Быстрый рост промышленности и морского владычества, накопление богатств, напряженное биение политической жизни вызывают общий подъем культуры, не только материальной, но и духовной: вечным памятником ее служит ранняя поэзия греков, их несравненный эпос, их лирика, свидетельствующая об интенсивности личной жизни, личного чувства, о развитии высокого самосознания личности. Религиозные воззрения представляются вполне сложившимися. Этого мало: в зарождении рационализма, которое мы наблюдаем именно в эту эпоху, а также в той волне религиозного движения, которая в VII и VI веках проносится по греческому миру, мы видим первые признаки того процесса, который кончается разложением греческой религии.

2.

Каково же было религиозное мирозерцание греков в те времена, непосредственно предшествующие возникновению философии? Фалесу Милетскому, первому философу Греции, приписывается характерное выражение основного верования, составлявшего особенность этого мирозерцания: *все полно богов, демонов и душ*. Подобно всем древним, греки верили в существование бесконечного множества разнообразных духов или демонических, сверхъестественных существ, наполняющих природу, управляющих ею, отчасти живущих ее жизнью, отчасти же возвышающихся над нею. Тут были всевозможные духи гор, лесов, вод и полей, зверообразные демоны, оборотни, бесы, живые покойники, души усопших, бесчисленные боги иноплеменников, существование которых представлялось столь же реальным, как и существование собственных богов. Одни из этих существ были приурочены к данной местности, данной роще, ручью, камню, дуплу и т.д., другие — нет; одни наделялись определенными функциями,

силами, названиями; другие обладали неопределенной сферой могущества или волшебной силы и оставались безымянными. Нередко греки, как и римляне, призывали их под неопределенными, отвлеченными названиями, обозначающими не имя, а функцию, например, “победа”, “страх”, “здоровье”, “спаситель”, “целитель”, и т.д.; римские понтифексы прибавляли при этом: “бог ты или богиня, мужского или женского ты пола, или каким другим именем хочешь ты, чтобы тебя звали”. Чем более мы углубляемся в изучение религии древних, тем более мы поражаемся необычайным множеством и разнообразием тех бесчисленных, неведомых духовных сил, которыми они чувствовали себя окруженными. Это общая первобытная основа религии.

3.

Среди этого хаоса неведомых, таинственных демонов человек испытывает чувство мучительного страха и тревоги; он трепещет перед призраками, он боится их гнева, их беспричинной зависти, злобы, вражды, и он стремится *оградить себя* от них, спастись от них, избавиться от страха перед ними. Он ищет средств против них, и он находит такие средства в *магии* и в *религии*, а затем в *философии* и *науке*. Посредством магии, ее заклинаний, ее тайн, дающих власть над духами и сообщающих человеку сверхъестественную демоническую силу, он вступает в единоборство с духами в качестве шамана, заклинателя, колдуна, как мы видим это у многих дикарей, например, у наших сибирских инородцев. Подвижничество индийских аскетов, побеждающих богов своим подвигом, представляется другой высшей ступенью этой борьбы с миром демонов, борьбы, в которой сложился буддизм — *религия самоспасения*. Силы единичного человека оказываются, однако, недостаточными: сознавая свою немощь, свою неспособность спасти самого себя, он невольно ищет союзника, помощника, который мог бы спасти его и которому он мог бы вполне доверять. Кроме того, ему недостаточно

спасти́сь одному: он ищет *общего* спасения, а под конец — спасения мира. Наконец, он не довольствуется одним отрицательным результатом — освобождением от демономании, от страха демонов, от их гнета: он хочет той высшей полноты божественной бессмертной жизни, которую он приписывает некоторым из них. По этим причинам сам буддизм утратил среди миллионов верующих свой первоначальный характер религии самоспасения и стал религией *Святого*: Будда обратился в божество, иногда — в целый пантеон богов, а нирвана — в рай. В других религиях человек от начала вступает в союз с определенными духовными силами, долженствующими защитить, оградить его от остальных и вместе обеспечить ему блага жизни и на земле, и за гробом. Эти духовные силы, в отличие от бесчисленного множества демонов, суть его *боги*, которых он не только боится, но и *читит*. Бог определяется прежде всего как *спаситель от демонов*, или низших сил, следовательно, как высшее существо, не только требующее поклонения, но и *достойное* поклонения. Таковы, например, греческие боги: все они подчинены воле верховного бога — Зевса; все они вместе с ним утвердились в своем достоинстве, победив и сковав множество темных, подземных, чудовищных сил. Культ этих богов не только соединяет их с их поклонниками, умиляет их, но в то же время имеет *очистительную силу*, освобождая и страну, и народ, и частных лиц от всякой нечисти, которая, как невидимая зараза или скверна (“миазм”), грозит им всевозможными бедствиями. Оракулы богов только и делают, что указывают всевозможные искупительные жертвы и очистительные церемонии, долженствующие отвратить гнев невидимых сил или обезвредить их. Таким образом в развитии греческой религии, как и всякой другой, действуют два мотива — отрицательный и положительный: *страх* перед демонами, вражда с ними, борьба с ними, и *почитание* высших существ, стремление к союзу с ними. В таком стремлении, помимо всех эгоистических побуждений, сказывается и нравственное начало бескорыстного уважения, благоговения,

почтения к Высшему Существу. И весь нравственный прогресс в религиозной области связывается именно с развитием этого начала, с развитием *идеала* божества как существа, *достойного* веры, любви и почитания. С этим же развитием связано, однако, и разложение античного политеизма. Греческое искусство показывает нам, что греки идеализировали своих богов, чтили в них воплощенные идеалы красоты, силы, доблести; греческая поэзия показывает нам далее, что греки издревле видели в богах блостителей вечной *правды*, представителей *нравственного начала*. Но, с другой стороны, сознавая ограниченность этих богов, возвысившихся над безыманным хаосом демонов, они не могли удовлетворяться ими, успокаиваться на них. Ни один не мог удовлетворять должным образом ни отрицательным, ни положительным требованиям религии, ни один не являлся *всесильным*, совершенным избавителем, спасителем от всех прочих, поскольку вне его стоял целый бесконечный и самостоятельный мир, населенный этими “прочими”, более или менее могущественными духами; ни один поэтому не является и существом, вполне заслуживающим доверия, достойным поклонения, т.е. *совершенным Богом*. Отсюда — искание такого спасителя и бога, которое вело греков к постоянному заимствованию и усвоению новых культов, а под конец привело их к христианству — религии Спасителя и единого Бога. Отсюда — внутреннее раздвоение религиозного чувства, колебавшегося между благочестием и суеверной боязнью: двоились и образы самих богов, поскольку каждый ограниченный бог по своему происхождению и природе был демоническим существом. Его силы превозносились его поклонниками над силами других богов или демонов, но это была лишь относительная разница. Далее, союз с богом, а следовательно, и благорасположение бога обеспечивалось культом, — установленными, священными жертвами. Но где было ручательство в неизменности такого расположения со стороны многих и различных своенравных богов? Народные бедствия нередко вызывали религиозную панику, точно так же, как и бедствия частных лиц, которые все объяснялись сверхъес-