

общность жен. Но что, с другой стороны, различие между законом и природой могло содействовать освобождению от национальных предрассудков, — об этом свидетельствуют основанные на нем возражения против естественности рабства, которые упоминает Аристотель (Polit. I, 3. 6).

К человеческим установлениям принадлежала также вера в богов и почитание богов, ибо это казалось вытекающим из многообразия религий. «О богах, — писал Протагор, — я ничего не знаю, существуют ли они, или не существуют, и какую имеют природу». Продик видел в богах олицетворения небесных тел, стихий, плодов земли, вообще полезных для человека вещей. В «Сизифе» Крития вера в богов изображалась как изобретение политика, который с помощью страха хотел удержать людей от преступлений.

Но чем более человеческая воля освобождалась от преград, которые ставили ей доселе вера, традиция и закон, тем выше росла ценность тех средств, с помощью которых можно было склонить на свою сторону и подчинить себе эту всемогущую волю. И все эти средства объединялись для софистов в искусство речи, сила которого при тогдашних условиях действительно была совершенно исключительной и к тому же еще преувеличивалась теми, кто были обязаны этому искусству всем своим влиянием. И действительно, об огромном большинстве софистов нам определенно сообщают, что они выступали в качестве учителей красноречия, составляли руководства ораторского искусства, произносили и писали образцовые речи и даже заставляли своих учеников учить их наизусть. Весь характер софистического преподавания требовал того, чтобы при этом наибольшее значение придавалось техническим средствам языка и изложения, а не логической и реальной правильности содержания. Речи софистов изготовлялись напоказ, и прежде всего стремились производить впечатление искусным выбором своей темы, неожиданными оборотами, многообразием выражений, изысканным, изящным и цветущим языком. Прежде всего Горгий был обязан этим качествам блестящим успехом своих речей, которые, правда, более зрелому вкусу, уже и в древности, казались во многих отношениях слишком вычурными и холодными. Но некоторые из этих софистических риториков, как напр. в особенности Фрасимах, имели действительные заслуги в разработке ораторского искусства и его техники; и именно в их среде возникли также первые филологические изыскания. Протагор, по-видимому, первый различил роды имен существительных и прилагательных, времена глаголов и виды предложений; Гиппий дал правила о размере слов и о благозвучии; а Продик своим различием синонимических слов, которому он, правда, придавал преувеличенное значение, положил начало лексическим исследованиям и развитию научной терминологии.

## ВТОРОЙ ПЕРИОД

### СОКРАТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

#### § 30. Вступление

Просвещение софистического периода должно было оказывать двоякого рода действие на научную жизнь. С одной стороны, мышление, в сознании своего могущества, отказалось повиноваться каким-либо авторитетам; в гносеологических и этических вопросах ему открылась новая, доселе лишь мимоходом затрагиваемая область исследования; и через софистическую диалектику оно приобрело многостороннее упражнение. С другой стороны, собственные рассуждения софистов привели лишь к тому, что пришлось столь же совершенно отказаться от научного обоснования этики, как и от научного познания мира, и что вместе с верой в познавательные способности человека пришлось отречься и от стремления к познанию истины. И так как они устранили также безусловное значение человеческих и божественных законов и тем уничтожили прежние основы нравственных убеждений, то не только научная, но и нравственная и государственная жизнь греческого народа, казалось, теряла точку опоры. Впрочем, в действительности этого еще нельзя было опасаться. Именно нравственные и религиозные воззрения этого народа испытали с начала пятого века такое очищение и обогащение в поэзии и литературе, и вопросы, имеющие величайшую важность для человеческой жизни, подверглись столь многостороннему обсуждению, хотя и не в научной форме, — что греческому духу достаточно было лишь более глубоко осознать самого себя и свое фактически уже приобретенное содержание, чтобы достигнуть нового и более прочного обоснования нравственной деятельности. Но это самосознание могло быть лишь плодом науки, не затрагиваемой теми сомнениями, которые разрушили доверие к прежней науке. Эта новая наука, в противоположность догматизму прежней, исходила из твердо установленных воззрений на задачи и условия познания, и, в противоположность сенсуализму, от которого физики не могли действительно освободиться, объявила подлинным предметом знания сущность вещей, выходящую за пределы непосредственного восприятия и постигаемую лишь мышлением. Эту новую форму научной жизни основал Сократ своим требованием отвлеченного познания, приучением к диалектическому образованию

понятий и применением этого приема к этическим и связанным с ними религиозным вопросам. В мелких сократических школах были односторонне удержаны отдельные элементы его философии и столь же односторонне связаны с более старыми учениями. С более глубоким и многообъемлющим пониманием продолжал Платон дело своего учителя. Развивая Сократову философию понятий, дополненную всеми родственными элементами досократовских учений, выводя из нее метафизические заключения и рассматривая все вещи с этой точки зрения, Платон создал великую, проникнутую идеалистическим духом систему, центр тяжести которой лежал, с одной стороны, в созерцании понятий, и с другой стороны — в исследованиях о сущности и назначении человека. Аристотель дополнил эту систему глубокими естественно-научными изысканиями; он возражал против дуалистической резкости Платонова идеализма; но основную идею последнего он сохранил, и именно преобразовав ее настолько, что она казалась способной воспринять в себя совокупность реальности, он довел Сократову философию понятий до систематического завершения.

## I. Сократ<sup>1</sup>

### § 31. Жизнь и личность Сократа

Сократ родился в 470 г. до Р. X. (по преданию, 7-го фаргелиона),\* или, самое позднее, в первых числах следующего года.<sup>2</sup> Его отец Софрониск был скульптором, его мать Фенарета — повивальной бабкой. Его юношеское образование, по-видимому, не шло далее обычного уровня; лишь позднейшие писатели говорят, что его учителем был Анаксагор; и утверждение, что он учился у Архелая, исходит тоже не от его современника поэта Иона,\*\* а лишь от Аристоксена (Diog.

<sup>1</sup> О соответствии монографической литературы ср. Phil d. Griech. II, стр. 44 и сл., о более поздних работах — Arch. für Gesch. d. Phil. VII, 97 и сл., IX, 519 и сл. X, 557 и сл., XIII, 272 и сл. Из новейших работ следует упомянуть: Ioël, Der echte und der xenophontische Sokrates, Bd. I, 1893. Bd. II, 1 и 2 Hälfte, 1901, Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem 1895, Pfeleiderer, Sokrates, Platon und ihre Schüler 1896, K r a l i k, Sokr. nach den Ueberlieferungen seiner Schule 1899, G o m p e r z Griech., Denker II (1901), стр. 36 и сл.

<sup>2</sup> Как это вытекает, с одной стороны, из данных о времени его осуждения и смерти (у Diog. II, 44, Diodor XIV, 37, 6, Xenoph. Mem. IV, 8, 2, Plat. Phäd. 59 D), и, с другой стороны, из указаний на его тогдашний возраст (Plat. Aropol. 17 D, Kriton 52 E). Так как Делии\*\*\* приходились не на Фаргелион (май—июнь), как полагали прежде, а на Антестерион (февраль—март) (см. Robert, Hermes 1886, стр. 161 и сл. и Prächter, Herm., 1094, стр. 473 и сл.), и, следовательно, защитительная речь была произнесена в середине февраля, то Сократ, которому в то время было по меньшей мере 70 лет, родился самое позднее в 469 году, но вероятно — уже в 470 или 471 году).

19, 23, 45 и др.); против обоих допущений говорит полнейшее молчание Платона и Ксенофонта и те суждения, которые оба вкладывают в уста Сократа (первый в Phäd. 97 B и сл., Kriton 52 B, Aropol. 26 D и сл., последний — в Memor. IV, 7, 6 и сл., Symp. I, 1, 5). Поэтому, если позднее он старался расширить свои познания из книг, общался с софистами и посещал некоторые из их лекций, то все же своей философией он, наряду с собственным размышлением, был более обязан образовательным средствам, которые тогдашние Афины доставляли каждому, и общению с выдающимися мужчинами и женщинами, чем прямому научному обучению. Он, по-видимому, изучил искусство своего отца; но внутренний голос, который казался ему самому голосом божества (Платон, Aropol. 33 C.) и который был позднее подтвержден дельфийским оракулом, побудил его усмотреть его высшее призвание в воспитательном влиянии на других. От Аристофана мы знаем, что он уже в 424 г. до Р. X. предавался этой деятельности, а по Платону, он начал ее еще до начала Пелопоннесской войны. Этой деятельности он посвящал себя до конца жизни в самых обычных условиях, под упреками своей жены Ксантиппы, с полным самоотвержением и без всякого вознаграждения; его не отвлекала от нее ни забота о его семье, ни участие в общественных делах. Будучи образцом непритязательности, нравственной чистоты, справедливости и благочестия, притом исполненный подлинной любви к людям, любезный собеседник, тонкий и остроумный, с ненарушимым веселием и спокойствием духа, — он был для людей самых различных сословий и характеров предметом восторженного поклонения. Как сын своего народа, он не только неустрашимо и без внимания к опасностям исполнял свои обязанности гражданина как в мирное время, так и на войне, но и во всем своем существе и поведении, как и в своих воззрениях, воплощал грека и афинянина. Вместе с тем в его образе встречаются и черты, которые уже на его современников производили впечатление чего-то странного и чужеродного, какой-то небывалой «атопии»: \* с одной стороны, прозаичность, рассудочный педантизм, равнодушие ко всему внешнему, которые хотя и согласовались с его наружностью силена,\*\* но составляли резкий контраст с тонкостью аттического вкуса; с другой стороны, углубленность в свои мысли, которая иногда производила впечатление совершенной рассеянности, и сила переживаний, которая шла так далеко, что неясное чувство, уже с юношеских пор удерживавшее его от какого-либо шага, казалось ему голосом демона, присущим ему внутренним оракулом; и он полагал также, что во сне он получает пророчества. Последнее основание всех этих черт лежит в той энергии, с которой Сократ уходил от внешнего мира в себя самого, чтобы безраздельно обратить свой интерес на задачи, вытекающие из духовной природы человека.

### § 32. Философия Сократа: ее источники, принцип, метод

Так как Сократ не оставил сам сочинений, то единственный аутентичный источник для познания его учения суть сочинения его учеников, — для нас — сочинения Платона и Ксенофонта. Из позднейших писателей может быть принят во внимание только Аристотель, краткие и отчетливые сообщения которого имеют цену для нас, но не содержат ничего, что не встречалось бы у Платона или Ксенофонта. Но оба эти писателя дают нам существенно различную картину сократовской философии. И если Платон без ограничений вкладывает в уста своего учителя свои собственные воззрения, то в отношении философски необразованного Ксенофонта \* возникает вопрос, сохранил ли он в своих воспоминаниях, которые преследовали прежде всего апологетическую цель, без умаления Сократовы мысли, передал ли он их в их истинном смысле, и понимал ли он достаточно строго задачу исторического повествования, чтобы также не примешать к речам Сократа что-либо от себя. Но если это сомнение и не лишено основания, то все же оно не дает нам права подозревать Ксенофонта изображение в той мере, в какой это, по примеру Диссена<sup>1</sup> и Шлейермахера<sup>2</sup> (и иногда еще решительнее последних),<sup>3</sup> неоднократно высказывалось в последнее время. Можно, наоборот, показать, что свидетельства Ксенофонта во всем существенном совпадают с теми указаниями Платона, которые носят исторический отпечаток.<sup>4</sup> Если исходить из того, что обеспечено этим совпадением, и с помощью Платона и Аристотеля проникнуть в философское значение суждений Сократа, то из сообщений Ксенофонта об учении и характере препода-

<sup>1</sup> De philosophia morali in Xenoph. de Socr. comment. tradita. Göttingen 1812 (Dissem. Kleine Schriften, стр. 57 и сл.).

<sup>2</sup> Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen (1818). WW. III, 2, стр. 293 и сл.

<sup>3</sup> Далее всех идет Гоëл (см. выше стр. 86 прим. 1), согласно которому Ксенофонт дает в «Меморabilia» изображение Сократа, обусловленное влиянием Антифена и резко окрашенное киническим мировоззрением; по мнению Иоэля, истинный Сократ был только «зеленщиком» («изобличителем»), а не «протрептиком» («подготовителем»), каким его представляет Ксенофонт.

<sup>4</sup> [Сюда относятся «Апология», «Критон» и другие диалоги «сократовского» периода Платона (см. ниже). Некоторые исследователи — из старых Georgii (возражения против него см. Phil. d. Griech. II, 1<sup>4</sup>, 196 и сл.), из новых — Гоëл I, 450 и сл., Schanz, Ausg. d. Apologie 1893, стр. 68 и сл. и Röhlmann, Sokratische Studien (1906) — полагают, что «Апология» есть свободное творение Платона, которая не только по форме, но и по содержанию не совпадает с подлинной защитительной речью Сократа и не дает исторически верной картины истинного характера Сократа. Этот взгляд, несмотря на остроумное его обоснование, как и приведенное в предыдущем примечании мнение о «Меморabilia» Ксенофонта, возбуждает серьезные сомнения. Нужно, однако, согласиться, что Платон в «Апологии» (а также, по-видимому, в «Критоне») произвольно идеализирует своего учителя, тогда как Ксенофонт придает его подлинной религиозности внешний и грубый характер].

вания Сократа можно, по крайней мере в основных чертах, извлечь внутренне согласованный образ, соответствующий историческому положению и значению философа.\* — Сократ, подобно софистам, не придает цены естественно-научным исследованиям и хочет ограничить науку вопросами, затрагивающими благо человека. Вместе с ними он гребует, чтобы каждый, не обращая внимания на общепринятые и традиционные мнения, собственным размышлением составлял себе убеждения. Но если софисты отрицали объективную истину и общезначительные законы, то Сократ, напротив, убежден, что ценность наших представлений и правомерность наших действий всецело зависит от их совпадения с тем, что само по себе истинно и справедливо. Поэтому, если он и хочет ограничиться одними практическими вопросами, то все же правильность самого поведения он ставит в зависимость от правильности мышления. Его руководящая мысль есть реформа нравственной жизни через истинное знание; познание должно не служить действительности, а властвовать над ней и определять ее цели, и потребность познания так велика в Сократе, что он, и по изображению Ксенофонта, постоянно переступает грань, которую сам поставил. Поэтому основным вопросом является для Сократа вопрос об условиях знания, и на этот вопрос он отвечает положением: ни об одном предмете нельзя ничего высказать, пока не знаешь его понятия, его общей, неизменно пребывающей сущности; и поэтому всякое знание должно исходить из установления понятий. Отсюда для философа вытекает требование, чтобы каждый прежде всего исследовал, насколько его собственные представления соответствуют этой идее знания, — требование того самоиспытания и самопознания, которое, по его мнению, есть начало всякого истинного знания и всякого правильного поведения. Но так как эта новая идея знания уяснилась ему лишь как требование, но не осуществилась в научной системе, то его самоиспытание может кончаться лишь признанием в его собственном неведении. Но вера в возможность знания и убеждение в его необходимости настолько сильны в нем, что он не может остановиться на этом сознании неведения. Напротив, из этого сознания тем энергичнее вытекает искание истины, и оно принимает здесь ту форму, что философ обращается к другим, чтобы с их помощью приобрести недостающее ему знание, — форму общего, диалогического исследования. Поскольку же эти собеседники мнят владеть каким-либо знанием, он должен исследовать, как обстоит дело с этим предполагаемым знанием, и его деятельность состоит в испытании и людей, — ἐξετάζειν ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους («испытывать себя самого и других»), — в чем он видит свое призвание в Платоновой «Апологии», или в майевтике,\*\* как он это называет в «Теэтете». Но так как испытуемые им лица сами лишены истинной идеи знания, то проверка может привести лишь к доказательству их неведения, и желание Сократа научиться у них представляется простой иронией.

Поскольку, с другой стороны, собеседники обещают сопутствовать ему в поисках знания и отдаться его руководительству на найденном им пути, как это преимущественно имеет место в отношении юношества, они для него — предмет той склонности, которую испытывает всякий, кто от природы предназначен быть учителем и воспитателем, к лицам, воспринимающим его воздействие: философ есть (согласно греческому воззрению) «эротик»,\* но его эрос направлен не на красоту тела, а на красоту души. — Сосредоточие исследований, которые Сократ предпринимает вместе со своими друзьями, образует всегда определение понятий, и путь, на котором он достигает последнего, есть диалектически индуктивный метод.<sup>1</sup> Эта индукция исходит не из точного и исчерпывающего наблюдения, а из обычного опыта ежедневной жизни, из общепризнанных положений; но, рассматривая всякий предмет со всех сторон, проверяя всякое определение противостоящими ей инстанциями, и привлекая все новые случаи, философ принуждает мышление составлять такие понятия, которые согласуются со всей совокупностью фактов и без внутреннего противоречия сочетают все существенные признаки объекта. В понятиях для Сократа лежит мерило истины;<sup>2</sup> как бы различны ни были те приемы, которыми он пользуется то для опровержения чужих мнений, то для доказательства своих собственных воззрений, они всегда сводятся к тому, что о всякой вещи должно высказывать лишь то, что соответствует ее правильно составленному понятию. Но, за исключением общего принципа отвлеченного знания, Сократ не установил какой-либо логической или методологической теории.

### § 33. Содержание учения Сократа

В противоположность физикам, Сократ хотел ограничиться этическими исследованиями; ибо они одни, по его мнению, имеют цену для человека, и лишь ими в состоянии овладеть познавательная способность человека; напротив, натурфилософские умозрения не только бесплодны, но и тщетны и даже дерзостны, как это показывают несогласия между их глашатаями и те очевидные нелепости, к которым они привели даже Анаксагора (Хеп. Мет. I, 1, 11 и сл. IV, 7, 6). Не

<sup>1</sup> Arist. Metaph. XIII, 4. 1078b. 27: δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀλοδοίη Σωκράτει δικάως, τοὺς τ' ἐλακτικούς λόγους καὶ τὸ δριζέσθαι καθόλου («две вещи можно по праву приписать Сократу — индуктивное исследование и установление общего определения понятий»). Там же, I, 6. 987b 1. Part. an. I, 1. 642a 28 и в др. мест.

<sup>2</sup> Xenoph. Memor. IV, 6, 13: εἰ δὲ τις αὐτῷ περὶ τοῦ ἀντιλέγουι..... ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανήγειν ἂν πάντα τὸν λόγον («если кто в чем-либо возражал ему, то он сводил все рассуждения к основанию») (здесь имеется в виду общее основание, из которого должно исходить решение).

доверять, вместе со Шлейермахером, этому указанию, или, вместе с некоторыми новейшими исследователями, относить его к позднему периоду в жизни философа, мы не имеем основания, так как его подтверждает Аристотель (Met. I, 6. 987b. I. XIII. 4. 1078b. 17. part. an. I, 1, 642a 28) и с ним согласуется все остальное поведение Сократа; тогда как карикатура в «Облаках» Аристофана ничего не может доказать. Средоточие Сократовой этики лежит, в соответствии с основным направлением ее автора, в сведениях добродетели к знанию. По мнению Сократа, невозможно не только делать надлежащее, если не знаешь его, но и не делать его, если его знаешь. Ибо так как добро есть не что иное, как то, что полезно действующему, а всякий желает своего собственного блага, то, как полагает Сократ, немислимо, чтобы кто-либо делал что-либо иное, чем то, что он считает благом: никто не может быть добровольно дурным. Поэтому, чтобы сделать людей добродетельными, нужно только уяснить им, что есть добро; добродетель возникает через обучение, и все добродетели состоят в знании: храбр тот, кто знает, как нужно вести себя в опасности, благочестив тот, кто знает, что подобает в отношении богов, справедлив тот, кто знает, что подобает в отношении людей и т. д. Все добродетели, таким образом, сводятся на одну: на знание или мудрость. Для мудрости же предназначены все люди одинаково: все классы людей имеют одинаковую нравственную задачу и одинаковые нравственные задатки; и точно так же в этом отношении нет существенного различия между мужчинами и женщинами. — Но что такое есть то добро, знание которого делает добродетельным, — определить это тем труднее для Сократа, что его этика лишена всякого антропологического или метафизического основания. Поэтому он, с одной стороны, объявляет законам государства и неписанным законам богов; с другой стороны, однако, — и это есть более обычное и более последовательное у него — он пытается открыть основание нравственных законов в успехе соответствующих им действий, в их пользе для человека. Ибо хорошо, как он говорит (Хеп. Мет. III, 8. 9. 4. IV, 6, 8. Plat. Prot. 343D. 353 и сл. и в др. мест.), то, что полезно человеку; доброе и прекрасное суть, поэтому, относительные понятия: все хорошо и прекрасно для того, для чего оно полезно и пригодно. Как на нечто безусловно полезное и прежде всего необходимое, Сократ, впрочем, указывает — не только у Платона (уже Apol. 29D и сл. Kriton 47D и сл.), но и у Ксенофонта (Мет. I, 6, 9. IV, 8, 6. 2, 9. 5, 6.) — на заботу о душе и ее совершенствовании; но его несистематическое трактование этических вопросов не позволяет ему строго проводить эту точку зрения; и потому этому более глубокому определению цели нередко противостоит, по крайней мере у Ксенофонта, эвдемонистическое\* выведение нравственных требований, обосновывающее эти требования с точки зрения тех последствий, которые имеет их выполнение или

нарушение для нашего внешнего блага. Правда, содержание Сократовой морали, даже там, где ее научное обоснование недостаточно, оказывается всегда чрезвычайно благородным и чистым. Чуждый всякого аскетизма, Сократ все же решительно настаивает на том, что человек должен с помощью непритязательности, умеренности и упражнения сделать себя независимым, что развитию духа следует придавать большую цену, чем всем внешним благам. Он требует справедливости и деятельного благожелательства в отношении других, восхваляет дружбу, решительно порицает злоупотребления любви к юношам; тогда как его понимание брака не возвышается над господствовавшим у греков представлением. Он в полной мере признает значение государственной жизни; он считает обязанностью по мере сил участвовать в ней; он старается подготавливать государству дельных граждан и чиновников; он требует того безусловного повиновения законам, которое он сам подтвердил своей смертью. Но так как одно только знание делает способным к правильному поведению, то только за знающими дело специалистами он признает право на политическую деятельность, и их одних он хочет считать властителями; тогда как замещение должностей путем выборов или жребия он считает несообразным, а господство массы — гибельным. С другой стороны, он свободно относится к греческому предубеждению против ремесла и промысла. Если ему приписывается (Цицероном, *Tusc. V, 37, 108* и др. мест.) признание в духе космополитизма, то это конечно, неверно; принцип, что нельзя причинять зла и врагам, так как всякое какоῦρουῖν (причинение зла) есть ἀδικεῖν (несправедливое дело) приписывается ему Платоном (*Kriton 48A* и сл. *Resp. I, 334B* и сл.), в противоположность свидетельству Ксенофонта (*Memor. II, 6, 35*).

К существенным обязанностям Сократ причисляет обязанности в отношении богов, и вся его мораль тем менее может обойтись без этой опоры, что именно в силу своего ограничения этикой он лишен средств показать естественную необходимость той связи между действиями и их последствиями, которую он обосновывает нравственные законы, и что эти законы, поэтому, представляются ему в обычной форме «неписанными установлениями богов» (*Mem. IV, 4, 19*, см. выше). Но на простой вере не может успокоиться мыслитель, первый принцип которого есть все проверять; он должен отдать себе отчет в основаниях веры; и, пытаясь сделать это, он, вопреки своему принципиальному уклонению от всякого чисто теоретического умозрения, почти против воли становится зачинателем того понимания природы и божества, которое до нынешнего дня оказывает определяющее влияние. Им руководит при этом та же мысль, что и в этике. Подобно тому, как человек правильно устраивает свою жизнь, если он относит все действия к своему высшему благу как к последней цели, — так Сократ рассматривает и весь мир с точки зрения его отношения к этой цели; он находит

*Mem. I, 4, IV, 3*),<sup>1</sup> что все в нем, малейшее, как и величайшее, служит пользе человека; и если в большинстве случаев он разъясняет это в духе внешней и ненаучной телеологии, то он не забывает указывать на духовные задатки и преимущества человека как на высшее из благ, дарованных ему природой. Это устройство мира может проистекать только от мудрости и благости миротворящего разума, а последний мы можем искать лишь у богов. Под богами Сократ понимает прежде всего богов своего народа; но у него, как и у великих поэтов 5-го века, множество богов сливается в единство, и он отличает (*Mem. IV, 3, 13*) от других божеств устроителя и властителя мирового целого, которого он мыслит (*I, 4, 9, 17* и сл.) по аналогии с человеческой душой, как присущий миру дух (*Noῦς*); но, конечно, враг всяких трансцендентных умозрений не осмеливался более подробно исследовать природу этого божества. Как душа заботится о своем теле, так божественное провидение заботится о мире и в особенности о человеке; особое доказательство этой заботы Сократ видит в разного рода пророчествах. В отношении почитания богов он устанавливает принцип, что всякий должен следовать обычаям своей страны; помимо того он учит, что дело не в величине жертвы, а в настроении жертвующего, и он воспрещает молить об определенных благах, так как боги сами лучше всего знают, что полезно для нас. Он не сомневается в богоподобности человеческой души; с другой стороны, он не решается определенно утверждать ее бессмертие (у Платона *Apol. 40C* и сл., ср. Ксеноф. *Сурор. VIII, 7, 19* и сл.).

### § 34. Смерть Сократа

После того как Сократ в течение целого человеческого поколения действовал в Афинах, он был обвинен Мелетом, Анитом и Ликоном в том, что он развращает юношество, отрицая государственных богов и пытаясь ввести вместо них новые божества. Если бы он не пренебрег обычным способом защиты и сделал некоторые уступки требованиям судей, он без сомнения был бы оправдан; после того как он незначительным большинством<sup>2</sup> был признан виновным, он при обсуждении вопроса о наказании вел себя с непреклонной гордостью, и тогда уже значительное большинство вынесло ему потребованный обвините-

<sup>1</sup> У нас нет достаточных оснований считать (вместе с Кгоп'ом, Schenk'ем и др.) эти две главы за стоическую интерполяцию (см. *Phil. d. Griech. II, 1*, стр. 175 и сл.). Еще менее вероятно допущение Гоё'я (см. стр. 88 прим. 3), что Ксенофонт, подчинившись книжеским влияниям, вложил в уста Сократа телеологическое объяснение мира.

<sup>2</sup> Согласно Платону (*Apol, 36 A*), большинство не образовалось бы, если бы только 30 гелиастов (число которых, вероятно, равнялось 500 или 501) голосовали иначе.

лями смертный приговор. Бегство из темницы, в которой он пролежал тридцать дней до возвращения государственного судна из Делоса, о котором говорится как о незаконном (Xenoph. Memog. IV, 8, 2. Platon Phaedr. 51A и сл., Kriton 43C и сл.), и с философским спокойствием выпить кубок яда. Что в его обвинении и осуждении играла роль личная вражда, — это можно предполагать, хотя софисты не принимали в это участие; но решающий мотив этого осуждения лежал прежде всего в намерении партии, господствовавшей со времени Фрасибула положить предел новшествам софистического воспитания, на которые возлагалась главная ответственность за несчастья последних десятилетий, путем наказания главного представителя софистики. Осуждение Сократа есть попытка демократической реакции насильственно восстановить прежние времена. Но не только способ осуществления этой попытки был тяжким правонарушением, так как философ не был повинен в каком-либо поступке, караемом законом; сверх того, сама эта попытка была основана на роковом заблуждении: старое время вообще не могло быть восстановлено, и менее всего этим путем; и Сократ не только не был повинен в его исчезновении, но, напротив, указал своим современникам на единственный плодотворный путь к улучшению существующих условий — именно путь нравственной реформы. Его казнь с юридической и моральной точки зрения была судебным убийством, а с исторической точки зрения — грубым анахронизмом.<sup>1</sup> Но если он сам мог избежать этой казни несколько менее резким выступлением, то, с другой стороны, свершившись, эта казнь имела совсем иной результат, чем тот, на который надеялись его противники. Правда, сообщение, будто сам афинский народ позднее переменял свое суждение и наказал обвинителей, есть лишь позднейшая выдумка; но тем полнее история уничтожила этот приговор: конец Сократа был высшим триумфом его дела, сияющей вершиной его жизни, апофеозом философии и философа.

## II. Менее значительные сократические школы

### § 35. Школы Сократа; Ксенофонт, Эсхин

Среди множества лиц, которых привлекала и пленяла дивная личность Сократа, большинство, вероятно, более понимало его нравственное величие и этическую ценность его речей, чем его науч-

<sup>1</sup> Гомперц (Griech. Denker, II, 89 и сл.) видит в этой борьбе между Сократом и афинским народом, как некогда Гегель, столкновение «двух мировоззрений», осуждении Сократа — правомерную самооборону против разрушительного действия обвинения и поведения. См. опровержение этого мнения у Röhlmann'a, Sokrates u. sein Volk. 1899.

значение. Как представлялась Сократова философия с этой точки зрения и как она применялась к жизни, — это показывает Ксенофонт\* (родился [согласно Аполлодору] около 440 г. или несколькими годами позднее и умер после 355 г.) Как ни почтенны практическая деятельность, религиозность и рыцарская натура этого человека,<sup>1</sup> и как ни велики его заслуги в деле сохранения Сократова учения, — его понимание философского содержания этого учения представляется все же ограниченным. Сходным образом, по-видимому, Эсхин\*\* в своих сократических диалогах излагал учение своего наставника только с его практической и общедоступной стороны. Более философскими натурами, согласно описанию Платона (Phaedon, Phaedr. 742 B), были фиванцы Симмий и Кебет, ученики Филолая; но об одном из них мы не знаем ничего более определенного; их учения уже Панэтий признавал подложными (или не заслуживающими доверия?); дошедшая до нас «Картина» Кебета, аллегорическое изложение стоической морали, во всяком случае подложна. В качестве основателей философских школ нам известны, помимо Сократа, гыре ученика Сократа. Евклид, путем многообразного сочетания эатских учений с сократовскими, основал мегарскую школу, а Фенон — родственную ей элидскую; Антисфен, под влиянием эгианской софистики, основал киническую школу, Аристипп, под влиянием Протагора, — киренскую.

### § 36. Мегарская и элидо-эретрийская школы

Евклид из Мегары, верный почитатель Сократа, познакомился (быть может, еще до своего сближения с Сократом) также с элатским учением. После смерти Сократа он выступил сам учителем в своем родном городе. После его смерти руководство его школой перешло к Иктию. Младшим современником последнего был диалектик Евбулид, страстный противник Аристотеля; одновременно с ним жил Фрасимах,<sup>\*\*\*</sup> немного моложе — Пасикл. К последней трети и концу четвертого века относится деятельность Диодора Крона (ум. 307 до Р. Х.)<sup>\*\*\*\*</sup> и Стильпона из Мегары (жил между 370—390);<sup>\*\*\*\*\*</sup> младшие современники Стильпона суть эристик Алесин и Филон, ученик Диодора. — Исходную точку мегарской философии составляло, согласно Платону (Soph. 346 B и сл.) — изложение которого Шлейермахер справедливо относит именно к мегарской школе<sup>2</sup> — Сократово учение о понятиях. Если только отвлече-

<sup>1</sup> Гораздо менее благоприятную характеристику этой личности дает Гомперц, Griech. Denker, II, стр. 96 и сл.

<sup>2</sup> [Этот взгляд Шлейермахера нашел себе многих защитников, но и немало противников (см. Phil. d. Griech. II, 1, 252 и сл.). К последним присоединился недавно и Гомперц (Griech. Denker II 454 и сл. 596), который в полемике против εἰδῶν

ченное познание обладает истиной — так умозаключает Евклид, сходясь в этом с Платоном, — то лишь тому может быть присуща действительность, на что направлено это познание — неизменной сущности вещей, ἄσφρατα εἶδη («бестелесным формам»); напротив, телесный мир, о котором свидетельствуют наши чувства, вообще не может быть признан сущим: возникновение, уничтожение, изменение и движение немислимы, и потому мегарцы устанавливают положение (Arist. Metaph. IX, 3. 104 в. 29 и сл.), что возможно лишь то, что действительно. Но все сущее в конечном счете сводится (как у Парменида) к сущему как единству; и, отождествляя последнее с высшим понятием Сократовой этики и теологии — с понятием блага, — Евклид вскоре пришел к дальнейшему положению: существует лишь единое благо которое, будучи неизменным и тождественным себе, лишь обозначается различными именами — именами истины, разума, божества и т. д. и точно так же существует лишь единая добродетель — познание этого блага, — и отдельные добродетели суть лишь различные названия для нее. Все остальное же, кроме блага, признавалось не-сущим, и этим конечно, опять уничтожалась множественность «бестелесных форм» (на возражения, которые Евклид с этой точки зрения выставлял против Платона, последний, по-видимому, отвечает в диалоге «Парменид»). — Для обоснования этих воззрений уже Евклид пользовался, по примеру Зенона, косвенным доказательством через опровержение противников; его ученики с такой страстью отдавались диалектике, что отсюда вся школа получила название диалектической или эристической. Большинство апорий, которыми они при этом пользовались («покрытый», «лжец», «рогатый», «сорить» и т. п.), заимствованы от софистов или придуманы в их вкусе, и мегарцы пользовались ими несомненно столь же эристически, как и софисты. От Дидора мы знаем четыре доказательства против возможности движения, составленные по образцу доказательств Зенона, и аргументацию в пользу мегарского учения о возможном, которая под названием κινήσιον («главенствующий») славилась в течение многих веков.<sup>1</sup> Если однако, он говорил: возможно лишь то, что есть или будет, что либо могло

φίλοι («друзей идей») усматривает критику, которой Платон подвергает более старую форму своего собственного учения; тогда как другие исследователи, напр. Campbell и Natorp (Plato's Ideenlehre, стр. 284) понимают под «друзьями идей» тех учеников Платона, которые остановились на точке зрения, уже оставленной их учителем. Поэтому весьма сомнительно, можно ли, как это делается в тексте, приписать мегарцам учение, развиваемое в «Софисте», тем более, что оно ведь трудно согласуемо с другими известиями об учении этой школы.

<sup>1</sup> Ср. об этом Phil. d. Gr. II, 1, 266 и сл. (Эта аргументация состояла в следующем: в чего-либо возможного не может произойти невозможное. Но невозможно, чтобы что-либо было иным, чем оно есть. Поэтому, если бы нечто было раньше, до осуществления противоположного, возможным, то из возможного возникло бы невозможное. Следовательно, оно никогда не было возможным, и все, что не происходит действительности, тем самым невозможно. Прим. пер.).

прежде быть в движении, но не может двигаться — то это есть странное противоречие.\* Еще далее уклонялся Филон от строгого учения своей школы. Стильпон,\*\* который имел учителем не только Фрасимаха, но и киника Диогена, обнаружил себя учеником последнего в своей этической тенденции; словом и делом он проповедовал апатию и автаркию\*\*\* мудреца, и свободно относился к народной религии; он же утверждал, в духе киников, что ни одному субъекту нельзя приписывать отличного от него предиката; но в остальных отношениях он оставался верным мегарской школе. Его ученик Зенон преобразовал мегарскую школу вместе с кинической в стоическую.\*\*\*\*

Родственна мегарской школе была элидская, основатель которой Федон из Элиды известен как любимый ученик Сократа. Но до нас не дошло никаких более точных сведений о его учении. Учеником элидцев Мосха и Анхипила был Менедем из Эретрии (между 352 и 278 г.); но еще ранее он слушал Стильпона, в духе которого он сочетал с элидо-мегарской диалектикой родственное кинизму жизнепонимание, которое вместе с тем опиралось на мегарское учение о добродетели. Однако распространение и длительность «эритрийской» школы могли быть лишь весьма ограниченными.

### § 37. Киническая школа

Основатель кинической школы, Антисфен, учился у Горгия и сам уже выступал в качестве учителя, прежде чем он познакомился с Сократом и стал его глубоким почитателем и приверженцем. По-видимому, он был значительно старше Платона; по свидетельству Плутарха (Lukurg, 30) он пережил 371 г. до Р. X. Его многочисленные сочинения, выдававшиеся своим стилем, утрачены, за исключением немногих отрывков.<sup>1</sup> После смерти Сократа он открыл школу в гимнасии Киносарг,\*\*\*\*\* отчасти от этого места собрания, отчасти от формы своей жизни его приверженцы были названы киниками.\*\*\*\*\* Из его ближайших учеников мы знаем лишь Дидора Синопского, чудака с грубым юмором и с непреклонной волей; убежав из дому, он жил большей частью в Афинах и умер в преклонном возрасте в Коринфе в 323 г. до Р. X. Из его учеников самый значительный — Кратет из Фив,\*\*\*\*\* нищенскую жизнь которого разделяла поклонявшаяся ему жена его Гипархия. В первой половине третьего века выступал, в качестве странствующего учителя и составителя нравоучительных проповедей (диатриб), Бидон из Борисфена\*\*\*\*\* который был посвящен в киническую жизнь Кратетом.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Собрания Winckelmann'ом, Antisth. Fragm. 1842; ср. Dümmler, Antisthenica, Hirzel, Der Dialog I, стр. 118 и сл.

<sup>2</sup> См. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, 1889.

Более слабым подражателем его был Телет,\* которого прежде несправедливо причисляли к стойкам. Из его диатриб\*\* (около 240 г.) сохранились довольно значительные выдержки у Стобея.<sup>1</sup> К последним известным нам членам этой школы принадлежат Менедем, который сначала примкнул к эпикурейцу Колоту, но затем перешел к кинику Эхекрату и напал на своего прежнего учителя,<sup>2</sup> а также сатирик Менипп; оба они жили в третьем веке. С того времени киническая школа, по-видимому, потонула в стоической; она вновь обнаруживается лишь в эпоху Августа.

Антисфен поклонялся и подражал в Сократе прежде всего независимости его характера; напротив, научным изысканиям он придавал значение, лишь если они непосредственно касались поведения. «Добродетель, — говорил он (Dio. VI, 11.), — достаточна для блаженства, а для добродетели не нужно ничего, кроме силы Сократа; она есть плод действия, и не требует многих слов и знаний». Поэтому он и его ученики презирали искусство и ученость, математику и естествознание; и если он усвоил себе Сократово требование определения понятий, то он дал ему такое применение, при котором становилась невозможной всякая действительная наука. Страстно возражая против Платонова учения об идеях, он признавал реальным только единичное, и при этом он, без сомнения (ср. Платон, Soph. 246a и сл. Theät. 155 E.), имел в виду, как позднее стоики, только телесное и чувственно воспринимаемое;<sup>3</sup> кроме того, он требовал, чтобы о каждой вещи высказывалось лишь ее собственное название (οἰκεῖος λόγος) и затем заключал отсюда (вероятно, по примеру Горгия, см. выше стр. 81), что ни к одному подлежащему нельзя прилагать отличное от него сказуемое. Поэтому он отвергал также определение через указание признаков и допускал только для сложных вещей перечисление их составных частей, тогда как простое хотя и может быть объяснено через сравнение с иным, но не может быть определено.<sup>4</sup> Он утверждал вместе с Протагором, что невозможно противоречить себе, ибо, когда-

<sup>1</sup> См. v. Willamowitz, Der kynische Prediger Teles 1881. Teletis reliquiae O. Hense. 1889.

<sup>2</sup> См. Gröner, Kolotes und Menedemos. 1906, стр. 1 и сл., где доказывае- что в отрывках двух полемических сочинений Колота (Parerg. Hercul. 208) полем направлена против киника Менедема и что сообщение Гиппобота, по ошибке попав у Dio. Laert. VI, 102, в Vita Менедема, о волшебных выступлениях этого ли должно быть отнесено к предшествующей Vita Мениппа.

<sup>3</sup> [Отнесение обоих этих мест из Платона к Антисфену (см. Phil. d. Griech. II, 1, стр. 297 и сл.) исключается тем обстоятельством, что (Soph. 251 D) упомяну Платоном γέροντες («старшие»), под которыми без сомнения надо разуметь Антисфе. яственно отделены от материалистов, против которых Платон полемизирует пер этим.

<sup>4</sup> См. Arist. Metaph. VIII, 3, 1043b 23 и сл. Plat. Theät. 201C. и сл. Приводимое в последнем из указанных источников определение знания, как «правильного представления в соединении с объяснением» (δῶξα ἀληθὴς μετὰ λόγου), вероятно, исходит от Антисфена.

то-либо высказывает различные суждения, то он и говорит различном. Таким образом, Сократовой философии понятий он придал совершенно софистический оборот.

Уже в силу этого недостатка научного обоснования его этика неизбежно должна была вылиться в очень простые формы. Основная мысль ее выражается в положении, что лишь добродетель есть благо, лишь порочность есть зло, и что все остальное безразлично. Ибо добром может быть для человека лишь то, что всегда присуще ему (οἰκεῖον), а таково только его духовное достояние; напротив, все остальное — богатство, честь, свобода, здоровье, сама жизнь — не есть благо само по себе, и точно так же бедность, позор, рабство, болезнь, смерть не есть само по себе зло; но менее всего дозвоительно считать удовольствием благом, усилию и труд — злом, так как, напротив, удовольствие, когда оно владеет человеком, портит его, труд же приучает его к добродетели; Антисфен говорил, что он согласен был бы скорее быть безумным, чем наслаждающимся (μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην), и он и его ученики считали своим образцом жизнь Геракла, полную сил и силей. Сама добродетель сводится, как и у Сократа, на мудрость и разумение, и поэтому также утверждается ее единство и доступность обучению; но разумение здесь отождествляется с силой воли, чение — с нравственным упражнением. По своему содержанию эта добродетель имеет преимущественно отрицательный характер: она состоит в независимости от всего внешнего, в отсутствии потребностей, в оздержании от дурного; и по-видимому (согл. Arist. Eth. N. II, 1104b 24) уже киники описывали ее как апатию или спокойствие души.<sup>1</sup> И так как киники не находили этой добродетели у своих современников, то все люди резко распадались для них на мудрецов и убогих; и они категорически приписывали первым все совершенство блаженство, последним — все пороки и все злосчастье; они утверждали также, что мудрый не может утратить своей добродетели. Их собственное поведение показывает, что их идеалом было сократовское отсутствие потребностей, доведенное до крайности. Уже Антисфен хвалится (Xenoph. Symp. 4, 37 и сл.) тем богатством, которое доставляет ему его способность ограничиваться лишь самым необходимым; однако, он все же имел жилище, хотя и убогое. Со времени Диогена, киники вели настоящую нищенскую жизнь, не имея собственного жилища и удовлетворяясь простейшей едой и беднейшей одеждой (трибоном); \* их принципом было закалывать себя против всяких лишений, тягот и оскорблений; они доказывали также свое равнодушие к жизни своим добровольным самоубийством. Они обыкновенно отказывались от семейной жизни, взамен которой Диоген рекомендовал общность жен; они не придавали значения противоположности

<sup>1</sup> Согласно Клименту, Strom. II, с. 130, 7, Антисфен объявил высшим благом ἀποφία, т. е. свободу от пустых вымыслов.



между рабством и свободой, ибо мудрец, даже будучи рабом, свободен и есть прирожденный властитель; они находили для мудреца излишней государственную жизнь, ибо он — всюду дома и есть гражданин мира; в качестве идеального государства они изображали естественное состояние, при котором человечество живет вместе, как одно стадо. Они сознательно оскорбляли не только общепринятые воззрения и приличия, но нередко и естественное чувство стыда, чтобы продемонстрировать свое равнодушие к людским мнениям. Они боролись в качестве просветителей против религиозной веры и культа своего народа: в действительности (κατὰ φύσιν, «по природе») существует (как говорит уже Антисфен вместе с Ксенофаном) <sup>1</sup> лишь единый бог, который не подобен ничему видимому, и только обычай (νόμος) создал многих богов; и точно так же киники усматривали подлинное богослужение только в добродетели, которая делает мудрецов друзьями богов (т. е. божества); напротив, о храмах, жертвах, молитвах, обетах, таинствах и прорицаниях они высказывались совершенно отрицательно; в Гомеровы и иные мифы Антисфен вкладывал аллегорический моральный смысл. Киники считали своим особым призванием заботу о нравственно незащищенных; в качестве добровольных нравоучителей и душевных врачей, они, без сомнения, во многих случаях действовали благотворно. И если они беспощадно бичевали людское неразумие, если они гордились своей добродетелью, презирали людей и противопоставляли чрезмерной образованности первобытный здравый смысл народа, а изнеженности своего времени — волю, закаленную почти до грубости, — то сама резкость их выступлений коренится все же в сострадании к несчастью их близких и в духовной свободе, которой они, и в особенности Диоген и Кратет, умели достигать со спокойным юмором. Но, конечно, наука не могла ожидать многого от этой философии нищенства, и даже в самых прославленных представителях этой философии нельзя не подметить присущих ей уродливостей.

### § 38. Киренаикская школа

Аристипп из Кирены, который (по Diog. II, 83) был старше Эскина, и, следовательно, также несколько старше Сократа,\* по-видимому, познакомился уже на своей родине с учением Протагора. Позднее он отыскал в Афинах Сократа и тесно сблизился с ним, не отказавшись, однако, из-за этого от своих привычек жизни и воззрений. После смерти Сократа (при которой он не присутствовал), он выступил сам в качестве «софиста», т. е. профессионального и платного учителя, вначале, вероятно, в Афинах, но потом и в других м

<sup>1</sup> См. однако стр. 57 прим. 4.

стах; в качестве такового, он прибыл и к сиракузскому двору; но нельзя установить с точностью, было ли это при господстве старшего или младшего Дионисия, или же он жил там во время обоих царствований. В Кирене он основал школу, которая называется киренаикской или также гедонистической; к ней принадлежали его дочь Арета и Антипатр. Арета ввела своего сына Аристиппа (ὁ ματρώβιδας, «обученный матерью») в учение его деда; его учеником был Феодор, прозванный атеистом; учениками школы Антипатра были Гегесий и Анникерид (все трое около 320—280 г.). К ученикам Феодора принадлежал Бион из Борисфена, который однако был более киником, чем гедонистом\* (см. стр. 97). С киренаикской школой, быть может, связан, и Эвгемер (около 300 г.), который прославился своим плоским истолкованием мифологии, как продукта поэтизации истории правителей.

Приписывать систематическое развитие киренаикского учения уже старшему Аристиппу, а не только младшему (вопреки свидетельству Евсевия, Прер. ев. XIV, 18, 31) мы имеем право отчасти в силу единства школы, отчасти в силу того, что это учение принимается во внимание уже Платоном (Phileb. 42D и сл. Theät. см. ниже), Аристотелем (Eth. VII, 12 и сл.) и Спевсиппом (который, согласно Diog. IV, 5, оставил сочинение под заглавием «Аристипп»); и согласно всем признакам, из сочинений, приписываемых Аристиппу, по крайней мере часть была подлинной. — Подобно Антисфену, Аристипп также определяет ценность знания исключительно его практической полезностью. Он отвергал математику, так как она не спрашивает о том, что благотворно и что вредно; он считал физические исследования безнадежными и бесполезными; а из гносеологических рассуждений он воспринял лишь то, что считал необходимым для обоснования своей этики. Наши восприятия — говорил он, примыкая к Протагору (учению которого он, без сомнения, придал ту форму, которую сообщает нам Платонов Теэтет 152C и сл. и 155D и сл.) — знакомят нас лишь с нашими собственными ощущениями, а не со свойствами вещей или с ощущениями других людей; ибо эти восприятия суть лишь мгновенный продукт столкновения движения воспринимаемого и воспринимающего. И уже этим соображением давалось оправдание тому, что и закон нашего поведения он считал возможным извлекать только из нашего субъективного ощущения. Но всякое ощущение состоит в движении; если последнее мягко, возникает чувство удовольствия, если оно грубо и бурно, — чувство неудовольствия; если не происходит никакого движения, или только слабое и незаметное движение, то мы не испытываем ни удовольствия, ни неудовольствия. Что из этих трех состояний одно только удовольствие желательно, что хорошее совпадает с приятным, и дурное — с неприятным, — это, как полагает Аристипп, каждому говорит природа, и он сам обосновывал это тем, что удовольствие есть не что иное, как ощущение естественно-

го процесса в нашем теле. И, таким образом, в качестве высшего принципа своей этики, он устанавливает утверждение, что все наши действия должны быть направлены на то, чтобы доставить нам как можно больше удовольствия. Под удовольствием Аристипп разумеет не просто душевное спокойствие, как позднее думал Эпикур, — ибо последнее было бы отсутствием всякого чувства, — а положительное наслаждение; он полагал также, что блаженство, как общее состояние, не может быть целью нашей жизни, ибо только настоящее принадлежит нам, будущее недостоверно, а прошедшее исчезло.

Каковы те вещи и действия, которые доставляют нам удовольствие, — это само по себе, в сущности, безразлично, ибо всякое удовольствие, как таковое, есть благо. Однако и киренаики не отрицали, что между наслаждениями существуют различия по степени; они, далее, не упускали из виду, что некоторые из наслаждений могут искупаться более сильными страданиями, и таких наслаждений они советовали избегать; наконец, хотя телесные ощущения удовольствия и страдания суть, по их теории, более первичные и сильные, они все же признавали, что есть и такие чувства, которые не вытекают непосредственно из телесных состояний. Но тем самым признается необходимость правильного определения относительной ценности различных благ и наслаждений; и это определение, на котором основано все искусство жизни, дается нам разумением (φρόνησις, ἐπιστήμη, παιδεία) \* или философией. Философия показывает нам, как мы должны пользоваться жизненными благами, она освобождает нас от вымыслов и страстей, нарушающих жизненное счастье, она делает нас способными целесообразно использовать все для нашего благополучия. Она есть, следовательно, основное условие всякого счастья.

Согласно с этими принципами, Аристипп в своих правилах жизни, как и в своем поведении (поскольку источники позволяют нам судить о последнем) всецело руководится стремлением возможно полнее насладиться жизнью, но при всех обстоятельствах оставаться хозяином самого себя и условий своей жизни. Он не только — ловкий светский человек, который не задумывается над выбором средств (хотя бы и недостойных) для достижения наслаждений и умеет всегда найти остроумные и меткие слова для защиты своего поведения; он вместе с тем и человек, возвышающийся над всем, умеющий найтись во всяком положении, во всем отыскать лучшую сторону, и, через ограничение своих желаний, через рассудительность и самообладание, обеспечить себе спокойствие и довольство.<sup>1</sup> К другим людям он относится любезно и благожелательно; от государственной жизни он и позднее, как и в описании Ксенофонта (Мемог. II, 1) старался де-

<sup>1</sup> Omnis Aristippum decuit Color et status et res, Tentantem majora, fere praesentibus aequum. Н о г а t. epist. I, 17, 23 («Аристиппу нравились всякий цвет, всякое положение и всякая вещь; он стремился к большему, но удовлетворялся наличным»).

ржаться вдалеке, чтобы ни в каком отношении не жертвовать своей независимостью. Он горячо почитал своего великого учителя; и в том значении, которое он приписывал разумению, в спокойствии и внутренней свободе, которых он достигал с его помощью, ясно сказывается влияние Сократова духа. Однако его учение об удовольствии и его жажда наслаждений, хотя отчасти и примыкают к обоснованию сократовской этики, но по существу противоречат ей настолько же, насколько его скептический отказ от знания противоречит философии понятий его учителя.

В самой киренаикской школе это противоречие ее начал выразилось в изменениях, которым было подвергнуто учение Аристиппа с начала третьего века. Феодор в общем разделял это учение, и бесстрашно выводил из его посылок, насколько можно в этом отношении доверять источникам, самые крайние заключения. Но для того чтобы не ставить блаженство мудрого в зависимость от внешних условий, он требовал, чтобы его сущность усматривалась не в отдельных наслаждениях, а в радостном душевном настроении (χαρά), над которым властвует разумение. Гегесий, «проповедник смерти» (λειστινάνατος), столь живо ощущал бедствия жизни, что вообще не считал возможным удовлетворение через положительное наслаждение и, идя далее Феодора, усматривал высшую задачу в том, чтобы с помощью равнодушия ко всему внешнему освободиться от страданий и неприятностей. Наконец, Анникерид, хотя принципиально не отказывался от учения об удовольствии, но все же весьма существенно ограничивал его: он приписывал дружбе, благодарности, семейной любви и любви к отечеству столь высокое значение, что мудрец, по его учению, не должен бояться никаких жертв ради них.\*

### III. Платон и древняя Академия

#### § 39. Жизнь Платона<sup>1</sup>

Платон, согласно заслуживающим доверия указаниям Гермодора \*\* и Аполлодора (Diog. III, 2. 6), родился Ol. 88, 1 (427 г. до Р. X.)

<sup>1</sup> Из монографий укажем: К. Ф. Herrmann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie, том I (единственный), 1839, стр. 1—126. Н. v. Stein, 7 Bücher zur Geschichte des Platonismus (1864), II, стр. 158 и сл. Grote, Platon, 1863, 3 ed. 1875. Chaignet, La vie et les écrits de Platon, 1871. Steinhart, Platons Leben 1873. Pfeleiderer, Sokrates und Platon, 1896, стр. 109 и сл. Windelband, Platon, 1898 (3 Aufl. 1901) (Русск. пер. Виндельбанд. Платон). Comperz, Griechische Denker II, стр. 203 и сл. Pater, Platon und der Platonismus. Aus dem Englisch. übersetzt v. Hecht. 1904. По-русски: Вл. Соловьев, Жизнь и произведения Платона (в 1-ом томе «Творений Платона») «Жизненная драма Платона» (Сочинения, т. VIII), и статья «Платон» в Энцикл. Словаре Брокгауза-Ефрона (перепечатана в «Сочинениях Вл. Соловьева» т. X, стр. 228 и сл.). Н. Грот, Очерк философии Платона. М. 1885.

и как гласит древнее предание — 7-го Фаргелиона этого года (26—30 мая).<sup>\*</sup> Его родители, Аристон и Периктиона, принадлежали к древним знатным родам. Говорят, что вначале он был назван по своему деду Аристоклом. Общественное и политическое положение его семьи обеспечивало тщательное развитие его высокоодаренного духа, и вместе с тем оно должно было с самого начала склонить к аристократии эту благородную натуру. Художественное дарование, которое восхищает нас в сочинениях Платона, сказалося в поэтических опытах его юности. В философии он пользовался сначала преподаванием Кратила (см. выше стр. 65); на двадцатом году его жизни началось его общение с Сократом, в дух которого он в течение восьмилетней тесной близости проник глубже, чем кто-либо иной. Но, по-видимому, этими годами он воспользовался также и для того, чтобы ознакомиться с учениями более ранних философов. После смерти Сократа (при которой он будто бы не присутствовал — так гласит его — вероятно измышленное — свидетельство в «Федоне» 59 В.) он вместе с другими последователями Сократа отправился в Мегару к Евклиду (согласно неоспоримому свидетельству Гермодора, прежде всего, чтобы избежать возможного преследования); но, по-видимому, он жил в Мегаре недолго и отправился затем в путешествие, во время которого он посетил Египет, Кирену и, быть может, уже тогда познакомился с пифагорейцами в Нижней Италии. Из этого путешествия он вернулся в Афины и долго действовал здесь не только в качестве писателя, но и в качестве учителя, прежде чем отправился на Сицилию (около 388 г., согласно *epistola VIII, 324 A*, в возрасте сорока лет). Здесь вероятно через посредство Диона,<sup>\*\*</sup> он попал ко двору старшего Дионисия, но впал в такую немилость у последнего, что был передан им спартанцу Поллису, который привез его на рынок рабов в Эгину. Выкупленный киренцем Анникеридом, он вернулся в Афины, где открыл (или возобновил) свою школу в гимнасии Академа; позднее он перенес эту школу в свой сад, находившийся по соседству. Наряду с философией он преподавал также и математику и принадлежал к первым ее знатокам своего времени; кроме диалогического преподавания, он читал и связные лекции (это с достоверностью установлено, по крайней мере, для позднейшего времени); личная связь научного кружка выражалась в ежемесячных сисситиях (общих обедах). Он держивался от политической деятельности, так как не находил почвы для нее в тогдашних Афинах. Но когда после смерти старшего Дионисия Дион пригласил его посетить его преемника (367), он последовал этому приглашению, и, несмотря на его неблагоприятный исход, он еще раз посетил Дионисия, по-видимому, ради Диона, в 361 г.; при этом, однако, благодаря недоверию тирана, он подвергся опасности, из которой его освободили лишь Архит и его друзья, тогдашние руководители могущественного тарентинского государства. Вернувшись в Афины, он продолжал свою научную деятельность с

неослабленными силами вплоть до своей смерти. Он умер *Ol. 108,1* (347 г. до Р. Х.) на 81 году своей жизни. О его характере древний мир говорит с почти единодушным почитанием. Из его писаний перед нами выступает образ духа, постоянно устремленного, несмотря на все разочарования, на идеальное, — духа, достигшего нравственной красоты в гармоническом равновесии всех сил и возвышающегося с олимпийским спокойствием над миром явлений. И это представление о нем нашло себе выражение в тех мифах, которые уже давно поставили философа в связь с дельфийским богом.<sup>\*</sup>

#### § 40. Сочинения Платона<sup>1</sup>

Литературная деятельность Платона простирается на период более чем в 50 лет. Она началась, вероятно, вскоре после смерти Сократа и продолжалась вплоть до его собственной смерти. Все сочинения, которые он сам предназначал для опубликования, сохранились; но к подлинным сочинениям примешалось немало подложного. Наше собрание объемлет, кроме семи мелких диалогов, признанных уже в древности подложными, 35 диалогов, сборник определенных и 13 писем. Часть этих сочинений, наряду с внутренними основаниями подтверждается свидетельствами Аристотеля.<sup>2</sup> «Республика»,<sup>\*\*</sup> «Тимей», «Законы», «Федон», «Федр», «Пир», «Горгий», «Менон», «Гиппий» (меньший) приводятся Аристотелем отчасти определенно в связи с именем Платона, отчасти в такой форме, которая ясно предполагает их Платоновое происхождение; «Тезтета», «Филеба», «Софиста», «Политика», «Апологию» он столь явно принимает во внимание, что нельзя сомневаться ни в его знакомстве с этими сочинениями, ни в том, что он приписывал их Платону; и сходно обстоит дело с «Протагором» и «Критоном» (44 А, ср. *Aristot. Fr. 32*). Менее достоверно это в отношении «Лисида», «Хармида», «Лакхета», «Кратила» и большего «Гиппия»; «Евтидема» упоминает лишь «Евдемова этика» (VII. 14.1247b 15), «Менексена» — по-видимому, интерполированная цитата (*Rhet. III, 14. 1415b 30*).<sup>3</sup> Но так как нельзя утверждать, что

<sup>1</sup> Сочинения Платона с критическ. аппаратом изданы М. Schanz'ом, 1875 и сл. (незакончено); по-английски — J. Burnet. 5 т. Oxford 1899/1906. По-русски: Творения Платона, 2 тома (незакончено). Т. I пер. Вл. Соловьева, т. 2 пер. М. Соловьева и С. Трубедкого. Сочинения Платона, пер. Карпова, СПб. 1863—79. Кроме того, есть некоторые диалоги в отдельных изд., напр. «Федон», пер. Лебедева, «Софист», пер. Ананьина, «Тимей» и «Критей», пер. Малеванского, «Тезтет» и «Менон», пер. Скворцова и некот. др.

<sup>2</sup> Об этом см. Bonitz, *Index Aristotel.* стр. 598. *Phil. d. Griech.* II, 1, стр. 447 и сл.  
<sup>3</sup> [Против допущения здесь интерполяции — что подробнее обосновывается *Phil. d. Griech.* II, 1, стр. 461,5 — говорит то, что то же изречение Сократа приводится и в 1-ой книге «Риторики» (с. 9. 1367 b 8) и что оно в обоих местах по всей вероятности заимствовано из «Менексена». См. Diels, *Über das 3 Buch d. Aristotel. Rhetorik* 1886,

Аристотель должен был в своих, дошедших до нас трудах, упомянуть все известные ему сочинения Платона, то из того обстоятельства, что он не цитирует какого-либо сочинения, можно было бы умозаключить к его незнанию с ним лишь в том случае, если бы было возможно доказать, что в случае знакомства с ним он непременно цитировал бы его в определенном месте; а такого доказательства фактически невозможно представить. Что касается внутренних признаков для отличия подлинного от подложного, то не нужно упускать из виду следующих соображений: с одной стороны, умелое подражание в подложном сочинении может ему придать вид подлинности; с другой стороны, даже Платон не мог создавать только одинаково совершенные произведения; кроме того, такой богатый гений не должен был ограничиваться однородной формой изложения; в отдельных диалогах он мог ограничиваться подготовительными рассуждениями, оставляя невысказанным свое последнее слово; далее, его воззрения, как и форма изложения должны были изменяться в течение полувека; наконец, многое кажется нам странным, быть может, лишь потому, что мы не знаем, по какому поводу написано то или иное произведение и кого оно имеет в виду. Из новейших ученых<sup>1</sup> все или почти все признают подлинность Протагора, Горгия, Федра, Федрета, Тимея, Республики, Тимея. Софист, Политик и Парменид отвергаются Зо-хером (Socher) и Шаршмидтом (Schaarschmidt), отчасти также Зуковом (Suckow), Ибервегом (Ueberweg), Виндельбандом и др., Филеб—Шаршмидтом, Горном (Horn, Platonstudien I 1893, стр. 359 и сл.)<sup>2</sup> и Дерингом (Döring, Gesch. d. griech. Philosophie, II, стр. 15 и сл.), Кратил—Шаршмидтом, Менон и Евтидем—Астом (Ast) и Шаршмидтом; однако, эти диалоги достоверны отчасти своим внутренним характером, отчасти свидетельствами Аристотеля и ссылками на них в других произведениях Платона;

стр. 20 и сл., где «Менексен» и по другим основаниям признается подлинным. (Ср. Wendland, Die Tendenz des platonischen Meneksen 1891).

<sup>1</sup> Кроме многочисленных обсуждений отдельных сочинений, сюда относятся: Schleiermacher, Platon's Werke 1804 (2 изд. 1816). Ast, Platons Leben und Schriften 1816. Socher, Ueber Platon's Schriften 1820. K. Fr. Herrmann (см. выше стр. 103) Ritter II, стр. 181 и сл. Brandis, II, 151 и сл. Stallbaum в «введениях» к его изданию Платона. Steinhart, Platon's Werke, übers. v. Müller 1850 и сл. Suckow, Form der Platonischen Schriften 1855. Munk, Natürliche Ordnung der platonisch. Schriften 1857. Susemihl, Genetische Entwicklung der Platon. Philos. 2 Tle. 1855—1860. Ueberweg, Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge platon. Schriften 1861. Grundriss der Gesch. d. Philos. I § 40. H. v. Stein, 7 Bücher zur Geschichte d. Platonismus 1862—1864. Schaarschmidt, Die Sammlung der Platon. Schriften 1866. Grote, Platon 1865. Ribbing, Genetische Entwicklung d. platon. Ideenlehre. 1863 и сл. II Tl. Zeller, Philos. d. Griechen II, 1, стр. 436 и сл. Gomperz, Griech. Denker, II, стр. 224 и сл. Raeder, Platon's philosophische Entwicklung 1905. Lutoslawsky, Origin and growth of Platon's Logic 1898 (2 изд. 1905).

<sup>2</sup> Против Horn'a возражает Apelt, Arch. für Gesch. d. Phil. IX, стр. 1 и сл. Ср. Horn, там же, стр. 271 и сл.

тона;<sup>1</sup> и то же можно сказать о Критии, который отвергают Зохер и Зуков, и об Аполонии и Критоне, которые отвергает Аст [Критона в последнее время также Мейзер (Meiser)]. «Законы», против которых были высказаны возражения, вслед за Астом, в моих «Platonische Studien» (1839) и затем Suckow'ом, Ribbing'ом, Strümpell'ем (Prakt. Philos. d. Griech. I, стр. 457), Oncken'ом (Staatslehre des Aristoteles I, стр. 194 и сл.), — по внешним и внутренним основаниям должны быть признаны за неоконченное произведение Платона, изданное не без изменений после его смерти (согласно Diog. III, 37 — Филиппом Опунтским).<sup>2</sup> Хорошо засвидетельствованный «Гиппий меньший» также может быть по внутренним основаниям признан юношеским произведением Платона, равно как «Евтифрон», подлинность которого еще недавно оспаривал Наторп (Platon's Ideenlehre, 38, 1); еще менее трудностей в этом отношении представляют «Лисид», «Хармид» и «Лакет». Напротив, «Менексену» вряд ли удастся устоять против критики;<sup>3</sup> и веские основания говорят против подлинности «Иона», и еще более — против подлинности «Большого Гиппия»,<sup>4</sup> «Первого Алкивиада» и «Клитофона». «Второй Алкивиад», «Феаг», «Антерасты»,\* «Эпиномис»,<sup>5</sup>\*\* «Гиппарх» и «Минос» признаются почти только одним Гротом (на основании предполагаемой им достоверности александрийских списков у Diog. III, 56 и сл.); точно так же почти всеми признана подложность «Определений», а из «Писем», возникших в разное время, ни одно не имеет автором Платона.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> На «Филеба» указывает Resp. VI. 505 B. IX, 583 D. и сл.; на «Парменида» (129 B и сл.; 130 E и сл.) — Phileb. 14 C. 15 B; на «Софиста» (251 A и сл. 252 E и сл.) — Phil. 14 C и сл. 16 E и сл., на «Менона» 80 D и сл. — 72 E и сл.

<sup>2</sup> Бласс (Blass, Über die Zeitfolge von Pl. letzten Schriften, в Aporopheton 1903, стр. 52 и сл.) понимает сообщение Диогена так, что Филипп еще при жизни Платона переписал (μετέγραψεν) написанные Платоном на воощенных досках (ἐν κτηρῶ) «Законы», разделил их на книги (согласно Свиде — на 12 книг) и сам присоединил к ним еще «Эпиномис». Редер (Raeder, Platon's philos. Entwicklung, стр. 396 и сл.) разделяет это понимание, но считает (стр. 413 и сл.) и «Эпиномис» произведением Платона.

<sup>3</sup> См. однако стр. 105 прим. 3.

<sup>4</sup> [В настоящее время Апелт (Apelt, N. Jahrbuch. f. klass. Philol. 1907, стр. 630 и сл.) признал вероятной подлинность «Большого Гиппия» через тщательное сравнение его с «Меньшим Гиппием». «Ион» и «Первый Алкивиад» также в последнее время защищались, как подлинные].

<sup>5</sup> См. однако прим. 2.

<sup>6</sup> [Это безусловное признание подложности писем соответствует общему взгляду, которого держались на этот вопрос самые выдающиеся ученые в первой половине 19-го века и еще позднее. В последние десятилетия, по примеру Грота, и в Германии все более стало укрепляться иное воззрение, которое признает отдельные письма, как 7-е и 8-е (так смотрит Крист (Christ); см. против него Philos. d. Griech. 1<sup>4</sup>. 483,5) или даже все письма подлинными. Главными представителями последнего воззрения в новейшее время являются Бласс (Blass, в Aporopheton, стр. 54 и сл.), Мейер (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. V, стр. 500 и сл.) и Редер (Raeder, Rhein. Mus. 1906, стр. 427 и сл., 511 и сл.), который считает только 1-е письмо не платоновским. Вопрос требует еще тщательной проверки. От его решения зависит суждение о ха-

Время составления произведений Платона лишь относительно немногих из них может быть приблизительно установлено на основании упоминания в них современных событий (Евтифрон, Аполлогия, Критон, Горгий 521 С, Менон 90 А, Теэтет в начале, Пир 193 А, Мексен 245 А и сл.) или на основании достоверных показаний (Законы, см. выше). Порядок их составления можно объяснить либо заранее составленным планом, либо собственным развитием Платона, либо случайной зависимостью от отдельных мотивов и поводов, побудивших к составлению каждого произведения; первое из этих объяснений было односторонне выставлено Шлейермахером, второе — Германом, третье — Зохером и Астом, тогда как большинство новейших исследователей признают относительную правомерность всех трех объяснений, но впрочем весьма различно судят о роли каждого из этих оснований в общем итоге. Для разрешения этого вопроса и определения порядка, в каком были составлены отдельные произведения, нам не приносят помощи перешедшие из древности разделения диалогов, в том числе трилогии, на которые разделил пятнадцать диалогов Аристофан из Византия (около 200 г. до Р. Х.) и тетралогии, на которые разделил все диалоги Фрасилл (в эпоху императора Тиберия). Поэтому, если оставить в стороне скудные хронологические данные, то у нас имеются только внутренние признаки, из которых вернейшие опорные точки дают ссылки, прямые или косвенные, одних диалогов на другие и обнаруживающееся в каждом диалоге состояние философских воззрений; наряду с этими признаками приходится принимать во внимание характер художественного изображения и языка; с другой стороны, доселе еще не удалось заимствовать из двух последних указаний решающее мерило для всего распорядка Платоновых сочинений; <sup>1</sup> наконец, допущение Мунка, что порядок диалогов определяется возрастом, в котором выведен в каждом из них Сократ, совершенно не выдерживает проверки. На основании этих признаков

рактуре Платона. В качестве документов для истории Сицилии письма во всяком случае сохраняют ценность].

<sup>1</sup> Целлер (Philos. d. Griech. II 1<sup>4</sup>, 506 и сл. и Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 677 и сл.) по-видимому, отнесся слишком отрицательно и скептически к попыткам определить последовательность сочинений Платона на основании лингвистических и стилистических признаков. Попытки эти были впервые сделаны Кэмпбеллом (Campbell) в 1867 году и затем, со времени Диттенбергера (Dittenberger) (1881), продолжены многочисленными исследователями: Schanz'ем, С. Ritter'ом, v. Arnim'ом, Lutoslawsk'y'm (см. стр. 106 прим. 1), Natorp'ом, Janell'ем и др. Напротив, Гомперц (Griech. Denker. II, 231 и сл.) оценивает эти исследования гораздо более благоприятно. И действительно, в своем общем итоге они привели к результату, что на основании лингвистических признаков можно подразделить почти все диалоги на три хронологически раздельные группы; и этот порядок в общем совпадает с порядком, установленным на основании иных, внутренних и внешних критериев. В пределах же этих групп и отчасти в пограничных пунктах между ними более точное установление последовательности диалогов с лингвистических точек зрения вряд ли возможно].

мы можем, прежде всего, отнести вместе с Германом часть диалогов к «сократовскому» периоду Платона, т. е. к эпохе, когда он по существу стоял еще на точке зрения своего учителя и когда еще изложение также носит некоторый отпечаток сухости сократовских бесед. Сюда относятся «Гиппий Меньший», «Евтифрон»,<sup>1</sup> «Аполлогия», «Критон», «Лисид», «Лакхет», «Хармид» и, в качестве высшей и завершительной точки этого ряда, — «Протагор». Напротив, уже в «Горгии», «Меноне» и «Евтидеме», и еще определеннее в «Теэтете», «Софисте», «Политике», «Пармениде» и «Кратиле» выступают учения об идеях, о предсуществовании, бессмертии и странствиях души, и вместе с тем доказательство знакомства с пифагореизмом; поэтому мы не имеем права, вместе с Германом, относить «Евтидема», «Менона», «Горгия» еще к «сократовскому» периоду, диалектические диалоги (Теэтет и пр.) — к «мегарскому» периоду — для которого не имеется достаточно исторических данных, — выводить знакомство Платона с пифагорейской философией из его сицилийского путешествия и помещать «Федра» в эпоху после этого путешествия (387/6 до Р. Х.). Напротив, если и нельзя, вместе со Шлейермахером, считать «Федра» первым произведением Платона, или относить его даже, как это делает Узенер (Uzener, Rhein. Mus. XXXV, 131 и сл.), к 402/3 г. до Р. Х., то все же многое говорит за то, что он составлен непосредственно вслед за «Меноном» (который, согласно хронологической дате, выводимой из одного его места — 90 А, не мог быть написан ранее 395 г.) и «Горгием», около 394 г.;<sup>2</sup> поэтому надо полагать, что главным образом намерение методически обосновать свое учение и потребность защитить его (против Антисфена и Евклида) заставили Платона лишь постепенно, шаг за шагом, развивать в диалектических диалогах те исследования, результат которых он суммарно возвестил в «Федре». Из этих диалогов «Теэтет», вероятно, составлен около 391 г.;<sup>3</sup> в ближайшие годы

<sup>1</sup> [«Евтифрона», по его содержанию, вероятно, надлежит поместить вслед за «Горгием». См. Gomperz, Griech. Denker II, 289 и сл.]

<sup>2</sup> [«Федра» многие новейшие ученые относят к более позднему времени. Некоторые, как Гомперц, помещают его непосредственно вслед за «Пиром», другие, как Шультес (Schultess, Platon. Forschung. 1875), — за «Федоном» или, как Лютославский и Редер, — за этими двумя диалогами и «Государством». В пользу того, что «Федон» предшествует «Федру» и «Государству», говорит особенно то обстоятельство, что в первом душа изображается как единство, в обоих последних же (и в «Тимее») Платон считает ее состоящей из трех частей; статистика языка ведет к тому же выводу].

<sup>3</sup> [См. Zeller II, 1<sup>4</sup>, 406 и сл. Однако, хронологические соображения, которые он приводит в пользу столь раннего составления этого диалога, допускают сомнения. Правда, не вполне прочно обоснованы и хронологические указания Гомперца (Griech. Denker II 593) (между 374 и 367 г.), а также Бергка (Bergk), Родэ (Rhode), Лютославского и др., которые относят его к еще более позднему времени; но его содержание, его диалектическая форма, а также и лингвистические критерии, по-видимому, свидетельствуют, что он написан после «Государства» (см. Raeder, Pl. phil. Entwickl. 50 и сл. 295 и сл.). Хронологически близок к «Теэтету», по-видимому,

после этого по-видимому, написаны «Софист», «Политик» и «Парменид». <sup>1</sup> «Пир» написан (согласно 193а) не ранее 385 г., но, вероятно, и не позднее 384 г.; после, него, по-видимому, идут «Федон» и «Филеб». К последнему примыкает (см. стр. 107 прим. 1) «Государство», которое, быть может, не появилось одновременно во всем своем объеме, но которое мы не имеем оснований, вместе с Германом, Кроном, Пфлейдерером, Виндельбандом, Узенером, Роде, Иммишем, Дерингом и др., раздроблять на разнородные части, не объединяя общим планом. <sup>2</sup> Вслед за «Государством» идет «Тимей», продолжение которого — «Критий» — осталось незаконченным, вероятно, вследствие последнего сицилийского путешествия Платона. «Законы», самое обширное из произведений Платона, занимали преста-

и «Кратил», в котором есть много точек соприкосновения с ним (см. Gomperz, ук. соч. стр. 595)].

<sup>1</sup> Я считаю совершенно недопустимым относить эти три диалога, а равно и «Филеба», к последнему периоду жизни Платона, — как это делают Campbell (Soph. and Polit XXIV и сл., Rep. II, 46 и сл.) и некоторые новейшие немецкие ученые. Ср. Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 681 и сл., X, 576 и сл., 892 и сл., V, 549 и сл. XI, 11 и сл., 158 и сл. [Воззрение, отвергаемое здесь Целлером, все более укреплялось за последнее время и стало теперь почти господствующим. Характерная для этих диалогов своеобразная позиция в отношении основных философских проблем, способ, каким ведется в них исследование, дидактическое и недраматическое изложение, общее им (за исключением «Филеба») отступление на задний план личности Сократа, и, наконец, лингвистические критерии отчетливо отделяют их от конструктивных диалогов — «Федона», «Федра» и «Государства» — и вынуждают нас отнести их к эпохе старости Платона и поставить их в один ряд с «Тимеем» и «Законами». Здесь развивается новое, существенно отличное от прежнего понимание идей, подготовленное уже гносеологическими исследованиями «Геггета». После того, как в «Пармениде» (что этот диалог предшествует «Софисту», явствует уже из намека на него Soph. 267 с.) Платон оспаривал примыкающее к Пармениду учение мегарской школы и установил связь между единым и множественным, он обращается в «Софисте» против своего прежнего взгляда на идеи (см. стр. 95, прим. 2), как на неподвижные, неизменные сущности, приписывает им движение и жизнь, одушевленность и разум, силу и действенность и пытается установить связь как между самими идеями, так и между миром бытия и миром бывания или небытия. В «Политике» и «Филебе» он делает затем выводы из своей новой точки зрения в отношении государственной и нравственной жизни. Таким образом, кроме раннего сократического периода и последней формы учения Платона, которую и Целлер рассматривает отдельно (см. § 50), надо различать в промежуточную эпоху, объемлющую три десятилетия, еще две главных фазы мышления Платона. Этот ход развития не выделяется отчетливо в изложении Целлера, допускающем только пропедевтическую и систематическую часть, которая совместно охватывают указанный промежуточный период. Поэтому почти все новейшие изложения Платоновой философии кладут в основу ее развития в мышлении Платона — прием, при котором, впрочем, неизбежны значительные разногласия в частности].

<sup>2</sup> См. Phil. d. Griech. I<sup>4</sup>, 556 и сл. Отвергают попытки раздробления — которые, впрочем, в своих выводах и обосновании сильно расходятся между собой — также Campbell и Adam в их изданиях «Государства» (1894 и 1902), Hirmer, Entstehung und Kompos. der Platon. Politeia 1897, Lutoslawsky, ук. соч. Gomperz, указ. соч. стр. 359 и сл., Raeder ук. соч. стр. 186 и сл., Joëi, Festschrift zur Philologenversammlung 1907, стр. 295 и сл., и др.

елого философа, без сомнения, в течение ряда лет и были изданы ишь после его смерти.

#### § 41. Характер, метод и части платоновской системы

Философия Платона есть одновременно и продолжение, и восполнение философии Сократа. Платон столь же мало, как и его учитель, имел в виду одно только теоретическое исследование: все овладение людей должно быть проникнуто и руководимо мыслями, которые находит философ, вся нравственная жизнь людей должна быть реформирована наукой; и вместе с Сократом он убежден, что эта реформа может быть основана только на знании, и что истинное знание — лишь то, которое исходит из познания понятий. Но он хочет развить это знание в систему; при этом он первый среди греческих философов принимает во внимание всех своих предшественников и пользуется всеми точками соприкосновения с прежними учениями; тем самым в развитии системы он выходит далеко за пределы сократовского философствования: из сократовской диалектики вырастает его учение об идеях, из этических принципов его учителя — развитая система этики и политики; и то и другое он дополняет не только антропологией, тесно связанной с его метафизикой и этикой, но и философией природы, которая, в согласии с его общей точкой зрения, восполняет самый существенный пробел Сократовой философии.

Этой потребности в систематике соответствует то, что научные приемы Сократа не только фактически расширяются и углубляются Платоном при образовании и развитии понятий, но что и правила этих приемов точнее определяются, — и этим подготавливается появление аристотелевской логики. Однако в сочинениях Платона удерживается сократовская манера диалогического развития мыслей, ибо истина не дается в готовом виде, а ею можно обладать, лишь если самостоятельно добываешь ее; но личная беседа заменяется здесь более приближается к характеру длительной лекции. Центральной фигурой этих бесед является Сократ: Платон употребляет этот прием частью из пиетета, частью из художественных соображений, частью и главным образом потому, что философию, как живую силу, можно изобразить лишь в лице совершенного философа. Оживлению этого изображения содействуют также мифы, в которых, как и в остроумной драматической обстановке многих диалогов, сказывается поэтическая натура Платона; но вместе с тем эти мифы свидетельствуют о пробелах в его системе, так как они вторгаются обыкновенно именно там, где предмет не допускает более точного научного определения.

Ксенократово деление философии на диалектику, физику и этику (ср. § 51), если не по форме, то по существу встречается уже у Платона; но этим систематическим изысканиям предшествуют пропедевтические, которые занимают наибольшее место в произведениях его ранней юности и встречаются еще и в позднейших произведениях

#### § 42. Пропедевтическое обоснование платоновской философии

Чтобы установить правомерность и задачу философии, Платон показывает, что как обычному сознанию, так и софистическому просвещению, которое хотело стать на его место, присущи недостатки, которых может избежать лишь философское познание и жизнь, основанная на последнем. Обычное сознание в теоретическом отношении есть представляющее сознание, оно ищет истины частью в восприятии, частью в представлении или мнении (δόξα); его практический характер выражается в обычной морали и в господствующих нравственных принципах. Платон со своей стороны показывает, что знание не состоит ни в восприятии, ни в правильном представлении; ибо восприятие показывает нам не каковы вещи в их бытии, а лишь каковыми они нам кажутся, и именно поэтому предметам восприятия присущи самые изменчивые и противоположные определения (Theät. 151 E и сл. и в др. мест.); представление же, даже если оно правильно по своему содержанию, не сознает своих оснований; кто сообщает представление, тот не поучает, а только уговаривает слушателя, и потому представлению всегда грозит опасность превратиться в заблуждение; в то время как знание всегда истинно, представление может быть как истинным, так и ложным; но даже правильное представление есть лишь нечто среднее между знанием и незнанием (Менон 97 и сл. Theät. 187 и сл., Symp. 202., Tim. 51 E и др.)

Совершенно так же, по мнению Платона, обстоит дело и с обычным добродетелью. Опираясь на привычку и правильное представление а не на знание, и потому не имея подлинных учителей, добродетель отдана на волю случая (θεία μοίρα, Менон 89 D и сл. Phädon 82 A и др.); она так мало отдает себе отчет в самой себе, что разрешает творить не только добро, но и зло (в отношении друзей — добро отношении врагов — зло), и так нечиста по своим мотивам, что ум обосновывать нравственные требования лишь на удовольствии и позе (Resp. I, 334 B и сл. II, 362 E и сл.). Лишь знание дает верное обеспечение правильности поведения, потому что поведение все определяется намерением действующего, и никто не бывает добровольно дурным (ср. стр. 90—91); и поэтому Платон в своих ранних произведениях сводит вместе с Сократом все добродетели к знанию не объясняя, можно ли, — и если да, то в каком смысле — тем не менее

говорить о многих добродетелях; и точно так же он объявляет познание (Phädon 68 B и сл.) единственной целью жизни человека, за которую и должен отдать все остальное. Но это познание не может быть найдено у тех, кто сами объявляли себя учителями добродетели — у софистов; к последним Платон не может отнести вполне объективно, ибо чувствует настойчивую потребность отделить себя от них; напротив, их учение способно, по его мнению, разрушить все основы знания и нравственности. Положение, что человек есть мерило всех вещей, что истинно все, что каждому кажется истинным, уничтожает всякую истину и тем самым свою собственную истинность; его можно также опровергнуть, сопоставив мнения о будущем (Theät. 170 ч сл. 177 и сл.). Утверждение, что удовольствие есть высшая цель жизни, что каждому дозволено все, что ему нравится, смешивает доброе с неприятным, существенное и неизменное с преходящим, не допускающим никакого точного отграничения, безусловно ценное — с тем, что может быть и хорошим, и дурным, и что обыкновенно обусловлено наличностью своей противоположности — неудовольствия (Gorg. 466 и сл., 488 и сл. Phileb. 23 и сл., Resp. I, 348 и сл. VI, 505 C. IX, 583 и сл.). Софистику, устанавливающую эти принципы, как и риторику, пользующуюся ими с практическими целями, следует признать противоположностью всякого истинного искусства жизни, всякой истинной науки, — одним из тех вырождений искусства или протинаучных способностей, которые ставят видимость на место бытия (Gorg. 462 и сл., Soph. 223 B и сл., 232 и сл., 254 A, 264 D и сл., Phädr. 259 E и сл.).

Лишь философия действительно дает то, что обещает софистика. Корнем ее является эрос,\* стремление смертного возвыситься до бессмертия — стремление, которое, переходя постепенно от чувственного к духовному, от единичного к общему, находит свою истинную цель лишь в созерцании и изображении идей (Symp. 201 D и сл., Phädr. 243 E и сл.). Средством же к познанию идей является отвлеченное или диалектическое мышление (διαλεκτική μέθοδος, Resp. VII, 533 D.), которое имеет двойную задачу: образование понятий, с помощью которого мы восходим от единичного к общему, от обусловленного к безусловному, и разделение понятий, которое методически ведет нас, через естественные промежуточные звенья, от общего к частному, и тем самым дает нам знание о взаимном отношении между понятиями, их согласуемости или несогласуемости, их подчинении и соподчинении. В образовании понятий Платон следует тем же принципам, что и его учитель, только формулируя их более отчетливо; при этом своеобразным вспомогательным средством ему служит проверка гипотез по их выводам; в диалоге «Парменид» этот прием, под влиянием Зенона, приобретает форму антиномического развития понятий. В отношении разделения понятий Платон требует, чтобы оно основывалось на качественных различиях вещей и подвига-

лось вперед непрерывно, не пропуская промежуточных членов (именно этим отличаются, согласно Phileb. 18 A., Soph. 253 B и сл., *διαλεκτικῶς* и *ἔριστικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους*, диалектическое и эристическое ведение рассуждений) и поэтому он отдает предпочтение делению надвое перед иными родами деления.<sup>1</sup> \*

Диалектику, как показывает Платон в «Кратиле», принадлежит также решение вопроса о правильном словоупотреблении, так как правильность словесного выражения всецело зависит от того, в какой мере оно способно изобразить сущность обозначаемой вещи; с другой стороны, было бы нелепо искать в словах объяснения, которые дает лишь понятие вещи. — Если у Сократа отвлеченное познание и нравственное поведение теснейшим образом связаны между собой, то так же обстоит дело и у Платона: по его воззрению, философия не только объемлет всякое знание, поскольку оно правильно осуществляется, но она — и она одна — безусловно обеспечивает также выполнение нравственных задач. Она есть подыятие всего человека из чувственной жизни, обращение духа к идее; все остальное воспитание и образование является лишь подготовкой к ней (Resp. VII, 514 и сл., 521 C и сл., II, 376 E и сл., III, 401 B и сл.): таково воспитание характера с помощью музыки и гимнастики, которое приучает людей творить добро и любить прекрасное, воспитание мышления через математические науки, основная задача которых состоит в том, чтобы вести человека от чувственного к нечувственному; но истинный орган философии есть искусство отвлеченного мышления, диалектика, и истинным предметом этого мышления являются идеи.

### § 43. Диалектика или учение об идеях

Если Сократ объявил, что лишь познание понятий дает истинное знание, то Платон переходит к дальнейшему утверждению, что лишь то, что мыслится в понятиях — формы вещей или идеи — обладает истинным и первичным бытием. Это положение явилось выводом из положения Сократа в силу предпосылки, которую Платон разделял с Парменидом (см. выше стр. 59), а именно, что лишь сущее, как таковое, может быть познаваемо и что поэтому истинность наших представлений обусловлена реальностью их предмета и невозможна без последней (Resp. V, 476 E и сл., VI, 511 D. Theät. 188 D. и сл.); что, следовательно, объект мышления должен столь же резко отличаться от объекта представления, как само мышление — от представления (Tim. 57 D. и сл.). С этой точки зрения реальность идей являлась необ-

<sup>1</sup> Главными источниками для вышеизложенного являются: Phädr. 265 C и сл. Resp. VII. 533 C и сл., 537 C., VI. 511 B. Parm. 135 C и сл., Soph. 251 и сл., Polit. 262 и сл., Phileb. 16 B и сл.

ходимым условием для возможности научного мышления.<sup>1</sup> Но тот же самый итог получался и из рассмотрения бытия как такового. Все, что мы воспринимаем, подлежит (как показал Гераклит) непрерывному изменению; оно всегда колеблется между противоположными состояниями и никогда не выражает чисто и сполна ни одного из своих качеств; пребывающим, тождественным самому себе, ни с чем не смешанным может быть только то, что, будучи недоступно чувственному восприятию, познается одним лишь мышлением. Все единичное многообразно и разделено; но отдельные вещи становятся тем, что они суть, лишь через общую им сущность, улавливаемую в понятии. Все стоящее имеет своей целью некоторое бытие: оно таково, потому что ему следует быть таковым (мир, как учили Анаксагор и Сократ, есть творение разума); и точно так же все наше действие должно служить разумной цели. Но эти цели могут заключаться лишь в осуществлении того, в чем мышление усматривает неизменные образцы вещей — в осуществлении понятий.<sup>2</sup> Таким образом, во всех отношениях, как полагает Платон, мы вынуждены видеть единственное подлинное бытие в нечувственной сущности вещей и отличать ее от их чувственного проявления.

Эту сущность вещей философ, как это явствует уже из вышеизложенного, усматривает в их форме (*εἶδος, ἰδέα* — то и другое — равнозначные выражения),\* т. е. в общем, в том, что одинаково присуще ряду единичных существ, в их общем понятии. «Мы принимаем идею там, где мы обозначаем множество отдельных вещей одним и тем же именем». (Resp. X, 596 A. Cp. VI, 507 B., Theät. 185 B и сл., Parm. 132 C. Arist. Metaph. XIII, 4. 1078 b. 30. I, 9. 990 b. 6. и во многих других местах); напротив, единичная вещь как таковая (например, душа, — как это полагал Риттер и др.), никогда не может быть идеей. Но это общее, согласно Платону — спор которого с Антисфеном вращается вокруг этого пункта (см. стр. 98) — существует не только в нашем мышлении, и не только в мышлении Божества.<sup>3</sup> Напротив, оно существ-

<sup>1</sup> Parm. 135 B: εἴ γε τις διή... αὐτὸ μὴ ἔασει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι... οὐδὲ ὅποι τρέψαι τὴν διάνοιαν ἔξει μὴ ἔων ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάλασι διασφραεῖ. («Если кто-либо не захочет согласиться, что есть идеи сущего, то он не будет иметь предмета, на который можно было бы обратить размышление, так как он не допускает, что всякое сущее имеет свою вечнотожественную идею; и этим он совершенно разрушит возможность рассуждать о чем-либо»).

<sup>2</sup> Phäd. 74 A и сл., 78 D и сл., 97 B—103 C. Resp. V, 478 E и сл., VII, 523 C и сл., X, 596 A. Tim. 27 D и сл. 68 E и сл. Parm. 131 E и сл. Phileb. 54 B и сл. Theät. 176 E. Arist. Metaph. I, 6. XIII, 9. 1086a 31 и сл., cp. I. 9. 990 b 6 и сл.

<sup>3</sup> Последнее есть толкование, которое со времени неопифагорейской и неоплатонической школы вплоть до наших дней нашло многих приверженцев; Платон решительно возражает против мнения, что идеи суть только мысли и не существуют вне душ — в Parm. 132 B и сл. (cp. Sympos. 211 A). Tim. 51 B. См. Philos. d. Griech. 14, 664 и сл., где доказана несостоятельность мнения, что идеи суть лишь человеческие мысли, и сходного с ним воззрения Лотце, Когена, Лютославского и др., что самостоятельное бытие идей означает лишь их неизменную значимость (cp. осно-



вует само по себе и в себе, сохраняет всегда одну и ту же форму, недоступно никакому изменению; будучи вечным прообразом отдельных вещей, соучаствующих в нем, оно отделено ( $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ ) от последних, и созерцаемо лишь разумом (Sympr. 211 A. Phäd. 78 D. 100 B. Resp. VI, 507 B. Tim. 28 A. 51 B и сл.); идеи суть, как их обычно называет Аристотель,  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\alpha$  (обособленное); и именно в этом своем самостоятельном бытии они образуют единственную подлинную и первичную реальность, которой все становящееся и преходящее обязано той долей реальности, которая ему присуща.

Поэтому Платон называет их  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$   $\omicron\nu$ ,  $\delta$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$   $\omicron\nu$  — сущностью, подлинно сущим или существом вещей;<sup>1</sup> и так как для каждого класса вещей существует лишь одна идея (Parm. 132 A. C. Resp. VI, 493 E. 507 B.), то они называются также  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\delta\epsilon\varsigma$  или  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$  (единицами или монадами) (Phileb 15 A. и сл.). Таким образом, они противостоят множественности вещей своим единством, их изменчивости — своей неизменностью. Если в чувственном мире мы вместе с Гераклитом можем найти лишь становление, то идеи показывают нам бытие, в котором Платон, вместе с высоко ценимым им Парменидом, видит единственный предмет науки. Но все же он не мыслит это бытие, подобно элейцам, лишенным всякого различия: в диалоге «Софист» (244 B и сл., 251 и сл.) он показывает, что всякое сущее, в качестве определенного, несмотря на свое единство обладает множеством качеств, и в своем отличии от всего остального содержит в себе бесконечно много небытия (т. е. инобытия), что поэтому в отношении всякого понятия надлежит исследовать, с каким другим понятием оно может или не может вступать в общение; и в диалоге «Парменид» он косвенным путем опровергает как допущение, что существует только множественность без единства, так и противоположное допущение,

важное на этой точке зрения изложение учения об идеях у Форлендера, История философии, т. I, русск. пер. стр. 86 и сл.). На той же точке зрения стоит Наторп (Natorp, Platons Ideenlehre 1903), который главным образом примыкает к Когену и с помощью весьма остроумного толкования отдельных диалогов пытается доказать, что идеи Платона не суть гипостазированные понятия или субстанции, как их понимал Аристотель, совершенно искаживший их подлинное значение, а суть методы, законы, чистые полагания мысли. Этим на Платона переносятся принципы критического идеализма Канта, в той форме, в какой он является у Когена и Наторпа. Недостаточность оснований, приводимых Наторпом в пользу его тезиса, показал Н. Готтгерз, Arch. f. Gesch. d. Phil. XVIII, стр. 441 и сл.

<sup>1</sup>  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ,  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\tau\acute{o}$   $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ ,  $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$   $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  («каждое само по себе, само прекрасное, само справедливое»). Phäd. 65 D. 78 D.  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\omicron\upsilon$ ,  $\delta$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$   $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\omicron\upsilon\varsigma$  («сам властитель, то, что есть властитель») Parm. 133 D.  $\sigma\phi\alpha\iota\rho\alpha\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$   $\tau\eta\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  («сама божественная сфера») Phileb. 62 A,  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ .  $\delta$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$   $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$  («само прекрасное и само доброе; то, что каждое есть») Resp. VI, 507 B; поэтому у Аристотеля встречается не только  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\tau\acute{o}$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$  («само благо»), но также и  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ ,  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\delta\acute{\nu}$  («само благое, само единое и сущее»), а также способ выражения, по-видимому, перешедший от Платона —  $\alpha\upsilon\tau\omicron\alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ,  $\alpha\upsilon\tau\omicron\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ ,  $\alpha\upsilon\tau\omicron\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ ,  $\alpha\upsilon\tau\omicron\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$  и т. п. («самочеловек, самоблаго, самонаука, самокаждое»). Ср. Bonitz, Index Aristotel. 124 b. 52 и сл. 123 b. 46 и сл.

что существует одно единство без множественности. Поэтому в позднейшем своем периоде он, примыкая к пифагорейцам, обозначал идеи как числа (ср. § 50); в его произведениях эта форма изложения еще не встречается, но все же к ней приближается «Филеб», так как в нем (14 C и сл.), с явственной ссылкой на пифагорейское учение (и в частности на Филолая), утверждается, что не только вещи, но и внутренне единые вечные сущности состоят из единого и многого, содержат в себе предел и беспредельность.

И точно так же неизменность идей не должна быть понимаема так, чтобы было невозможно постигнуть их как причины становящегося и изменчивого. Ведь последнее может приобрести бытие, в котором оно соучаствует, лишь от идей; и действительно, Платон в «Федоне» (99 D и сл.) называет идеи причинами, в силу которых все становится тем, что оно есть; согласно Resp. VI, 508 E. VII, 517 B, идея блага есть причина всего совершенства, всего бытия и познания; с благом же совпадает (Phileb 22 C.) божественный разум, и на том самом месте, которое обычно занимают идеи, мы встречаем в Филебе (23 C и сл., 26 E и сл., 28 C и сл.) «причину», от которой происходит всякий порядок и разум в мире. Еще определеннее показывает «Софист» (248 A и сл.), что истинно сущее должно мыслиться как действенная сила, и что поэтому ему следует приписать движение, жизнь, душу и разум. Но так это согласуется с неизменностью идей, — это Платон не пытался указать, и чем более он развивал свои мысли в систему, тем более динамическое понимание идей, как действующих сил, должно было отступить на задний план перед онтолого-телеологическим пониманием, согласно которому они суть неизменные формы и прообразы вещей.<sup>1</sup>

Так как идеи суть не что иное, как общие понятия, гипостазированные и превращенные в метафизические реальности, то должны иметься идеи всего, что может быть сведено к общему понятию и обозначено одинаковым именем (см. стр. 114—115). И Платон действительно сделал этот вывод. Мы встречаем в его произведениях идеи всего возможного, не только субстанций, но и качеств, отношений и деятельностей, не только идеи естественных вещей, но и идеи произведений искусств, не только идеи ценного, но и идеи дурного и ничтожного: величину саму по себе, двоицу саму по себе, имя само по себе, кровать саму по себе, раба самого по себе, идеи грязи, несправедливости, небытия и т. д. Лишь в позднейший период Платон ограничивал идеи естественными вещами (ср. § 50). Все эти идеи стоят между собой в определенном отношении, систематическое изложение которого есть задача науки (ср. стр. 113).

<sup>1</sup> [Что в «Софисте» обосновывается новое понимание идей, существенно отличающееся от прежнего, — было уже отмечено на стр. 109 прим. 3. Следы этого понимания встречаются, впрочем, уже в приведенных выше местах «Федона» и «Государства»; но полное развитие оно получило лишь в позднейших диалогах].

Однако не только мысль об априорной конструкции этой системы понятий чужда Платону, но почти не дает и зачатка логического ее изложения. Более подробно он высказался лишь о высшей вершине этой системы, признав (Resp. VI, 504 E и сл. VII, 517 B. и сл.) за таковую идею блага. Все в мире таково, как оно есть, потому что так было лучше всего ему быть, и все можно действительно понять, лишь если свести его к благу, как его высшей цели (Phäd. 97 B. и сл.). Эта мысль приобретает для Платона ту форму, что благо есть последняя основа всего бытия и познания, что идея блага, возвышаясь над бытием и познанием, дарует сущему его реальность, познающему — его разумность и знание. Таким образом, благо, как абсолютна: основа всего бытия, совпадает для него с божеством, которое в «Тимее» (28 С. 37 А) характеризуется теми же чертами, как и благо, а в «Филебе» (22 D; ср. расходящееся с этим воззрение Спевсиппа у Stob. Ekl. I с. 1, р. 35,3 W) отождествляется с божественным разумом. Но, конечно, благо, как и все идеи, должно было бы быть общим, и, в качестве высшей идеи, самым общим, высшим родовым понятием, и потому возникает вопрос, как оно одновременно может быть божеством или личностным существом. Однако Платон, без сомнения, столь же мало возбуждал этот вопрос, сколь мало он вообще поднимал вопрос о божестве как личности.

#### § 44. Физика Платона. Материя и мировая душа

Если каждая идея едина, то объемлемых ею вещей неопределенно много; если идея вечна и неизменна, то вещи возникли, преходящи и находятся в непрерывном изменении; если идея чисто и сполна совпадает со своей сущностью, то относительно вещей этого никогда не бывает; если идее присуще совершенное бытие, то вещи витают между бытием и небытием, подобно тому, как представление, предметом которого они являются, есть нечто среднее между знанием и незнанием. Это несовершенство чувственного бытия, по мнению Платона, может быть объяснено лишь тем, что оно лишь отчасти происходит от идеи, отчасти же — от иного начала; и так как все, что в нем есть реального и совершенного, исходит от идеи, то сущность этого второго начала можно искать лишь в том, что отличает чувственное явление от идеи; его можно мыслить только как неограниченное, безусловно изменчивое, не-сущее и непознаваемое.

Таковы именно определения, которые Платон приписывает этой основе чувственного бытия, которую принято называть с помощью обозначения, ведущего начало от Аристотеля, платоновской материей. Он описывает ее как неограниченное (Phileb 24 А и сл.): позднее (согласно Аристотелю) он называл ее «большим и малым» он говорит о ней, как о том, что само по себе бесформенно, лежит

основе изменчивых форм явлений и принимает их в себя, как о пространстве ( $\chi\omega\rho\alpha$ , τόπος)\*, которое дает убежище всему становящемуся; он описывает ее как нечто, что не может быть познано ни мышлением, ни восприятием и представлением, но что может быть лишь с трудом выведено посредством λογισμὸς νόθος (смутного рассуждения) (Tim. 49A—52D); и с этим согласуется, что, согласно Аристотелю,<sup>1</sup> Евдему<sup>2</sup> и Гермодору (у Simplic. Phys. 248, В) он обозначал ее прямо как не-сущее. Ведь уже Левкипп и Демокрит отождествили пустое пространство с не-сущим, и если в чувственных вещах смешано бытие и небытие, и все бытие имеет своим источником идеи, то на долю второй их составной части, материи, остается лишь небытие; если мыслящее познание (согласно Resp. V, 477 А) направлено на безусловно сущее, представление и восприятие на то, что стоит посередине между бытием и небытием, то только небытием может быть то, что не познается ни тем, ни другим путем.

Поэтому под так называемой материей Платона мы должны понимать в его смысле не массу, заполняющую пространство, а только само пространство; и он нигде не называет ее тем, из чего возникают вещи, а всегда — тем, в чем возникают вещи: тела образуются, по его мнению (ср. § 45), в силу того, что некоторые части пространства объемлются формами четырех элементов; что они не возникают из телесной массы, — это с очевидностью вытекает из утверждения Платона, что при переходе друг в друга элементы разлагаются на мельчайшие, ограничивающие их поверхности и затем снова складываются из них. Конечно, строгое проведение этой теории было трудно, и потому Платон (Tim. 30 А. 52 D и сл. 69 В) изображает дело и так, что божество, когда оно приступило к образованию элементов, имело перед собой «все видимое» как хаотическую, беспорядочно движущуюся груду. Однако, это изображение ни в коем случае не может быть принято в буквальном смысле, ибо оно не подходило бы и к заполняющей пространство массе, в остальном (согласно Tim. 49 E и сл. 69 В) лишенной всякой формы и определенности, ибо такая масса, согласно категорическому заявлению Платона (Tim. 31 В), не была бы видима и не могла бы даже временно отпечатлеть на себе «следы» элементов (53 В. 52 D). Но раз уж приходится различать эту форму изложения от собственного мнения Платона, то ничто не мешает нам отнести и изображаемое здесь сгущение пространства в материю к мифическим чертам, которыми так изобилует «Тимей».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Phys. I, 9. 191 b. 36. 192a 6; ср. III, 2.201 b 20.

<sup>2</sup> У Simplic. Phys. 431,8 и сл.; ср. Tim. 52 E. 57 E.

<sup>3</sup> [Об отождествлении платоновой материи с пустым пространством см. подробнее в Phil. d. Griech. II, 1, стр. 727 и сл. Ср. также Виндельбанд. Истор. древн. филос., русск. пер. 3 изд. 1902, стр. 188 и сл. и его же «Платон» (русск. пер. изд. «Образования»). Противоположное воззрение, что под материей следует разуметь массу, заполняющую пространство, защищает, вслед за другими выдающимися учеными,

Поскольку вещи отличаются от идей только наличием в них бытием, реальное тождественно в тех и других, и вещи обязаны всем бытием, которое в них есть, присутствию (παρουσία) идей или своему соучастию (μεθεξίς, κοινωνία) в идеях. Поскольку, с другой стороны, это «не-сущее» обуславливает все же все качества, которыми телесное отличается от бестелесного, в нем необходимо признать второй род причинности, наряду с причинностью идей, — именно слепую, неразумную необходимость, которая относится не к целям природы, а к условиям их осуществления и ограничивает разум в последних (Tim. 46 C и сл., 48 A. 56 C. Phädon 98 B и сл.); наряду с тем, что вещи заимствуют от идей, в них есть другая составная часть, которой мы также должны приписать бытие, но лишь иного рода, чем бытие идей: идеи и вещи отделены друг от друга, первые суть прообразы (παραδείγματα Thät. 176 E. Tim. 28 C и в др. мест.), вторые — отображения.

С одной точки зрения платоновская система является если не пантеистической (ибо многие идеи не суть только части или эманации одной высшей идеи), то монистической или чистым идеализмом: вещи имманентны идеям. Рассматриваемая с другой точки зрения, она представляется дуалистической: идеи отделены от вещей, как и вещи от идей. Но своеобразие платоновской системы можно понять, лишь уяснив себе, что Платон не мог воздержаться ни от одной из этих точек зрения и потому не мог ни последовательно провести одну из них, ни без противоречий примирить их между собой.

Но если телесное отделено от идеи таким большим расстоянием, как это принимает Платон, то тем более необходимо промежуточное звено, которое соединяло бы то и другое, и таковым может быть только душа. Только душа, как самодвижущее начало, может быть основанием движения и жизни (ἀρχὴ κινήσεως) для телесного мира; лишь посредством души может быть внедрен в телесный мир разум и может быть создан порядок во вселенной, способность представления и мышления в отдельных разумных существах.<sup>1</sup>

Тимей (34 B и сл.) дает изображение образования мировой души, изукрашенное многими фантастическими чертами; в качестве подлинного мнения Платона можно признать лишь то, что душа стоит посередине между идеями и телесным миром и соединяет то и другое, что она бестелесна и тождественна самой себе, подобно миру идей, но распространена в телесном мире и с помощью присущего ей

Гомперц (Griech. Denker II, 484. 606), причем он особенно ссылается на то, что Платон в «Тимее» (79 B и др. мест.) решительно отрицает пустое пространство. Трудность, которая отсюда возникает для теории Целлера, устраняется, если допустить вместе с Натормом (Platons Ideenlehre, стр. 355), что пространство в «Тимее» есть чисто геометрическое пространство, к которому вообще неприменимо физическое различие между заполненным и пустым].

<sup>1</sup> Phädr. 245 C. Законы X, 891 E и сл. Phileb. 30 A и сл. Tim. 30 A и сл.

первичного движения движет последний. Кроме того, она объемлет в себе все отношения числа и меры и производит всю закономерность и гармонию в мире; и точно так же весь разум и все познание как в мироздании, так и в единичных существах, обусловлены ее разумностью и ее познанием. Напротив, вопрос о личном характере души, очевидно, совсем не поднимается Платоном. — То же положение, какое здесь занимает мировая душа, в «Филебе» приписывается «пределу» (25 A и сл.), который также должен быть основанием всякого порядка и всякой меры; а по аристотелевскому изложению учения Платона, это место принадлежит «математическому» (ср. § 50), исследование которого и у самого Платона (см. выше стр. 114) служит переходной ступенью к созерцанию идей; только здесь посредствующим звеном между идеей и явлением служит форма, тогда как в отношении души таким посредником является движущая и оживляющая сила. И хотя Платон непосредственно не отождествил обоих этих понятий, но все же нельзя не подметить близкого сродства между ними.

#### § 45. Мироздание и его части

Чтобы объяснить мир из его последних оснований, Платон пользуется в «Тимее» традиционной формой космогонии. По его изложению, мироустроитель (демиург, δημιουργός), созерцающий прообраз живого существа (αὐτοῦζῶον), создает мировую душу, смешивая ее из ее составных частей (см. выше на этой стр.), затем придает ее составу форму четырех элементов и в заключение строит из них мир и населяет его органическими существами. Однако, не только подробности этого изображения по большей части мифичны, но и в целом оно носит столь мифический характер, что трудно определить с точностью, что в этом изложении выражает действительные научные убеждения Платона. Что он усматривает истинную причину мира в разуме, идеях, божестве, — это стоит вне всякого сомнения; но различие мироустроителя (демиурга) от идеи (или точнее: от высшей идеи) принадлежит уже к мифическим чертам (ср. стр. 118); и если, изображая возникновение мира во времени, он, по-видимому, не отдает себе ясного отчета, что это есть лишь конкретная форма для выражения мысли о зависимости всех вещей от идеальных оснований, то все же оно стоит в столь явном противоречии с иными сторонами его учения, главным образом, с вечностью человеческого духа (см. стр. 123), что необходимо допустить, что по существу ему важно было только доказать эту мысль; нужно ли для этого возникновение мира во времени, и мыслимо ли последнее само по себе — этого вопроса, надо полагать, он совсем не ставил.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Иначе смотрит Гомперц, который (Griech. Denker II, 484 и сл., 605 и сл.) пытается доказать, что Платон понимает творение мира демиургом вполне серьезно; ср. однако Наторм, Plat. Ideenlehre, стр. 339 и сл.

Но тем более важна эта общая мысль. В качестве творения разума, мир устроен совершенно целесообразно: лишь конечные причины дают истинное объяснение явлений, материальные же причины суть только условия, без которых не были бы возможны первые (ср. стр. 120). Поэтому Платон придает телеологическому пониманию природы гораздо более высокое значение, чем физическому; в «Тимее» он выражает это тем, что внешним образом отделяет одно объяснение от другого и предпосылает второму первое.

Первым шагом к образованию мира было составление его основных веществ — четырех элементов. Платон дает двоякое выведение последних. С телеологической точки зрения огонь и земля необходимы как условия видимости и осязаемости тел; и далее необходима связь между этими двумя элементами, которая должна состоять в двух пропорциональных величинах, так как дело идет о телах; и он обозначает вместе с Филолаем (см. стр. 53—54) четыре из пяти правильных геометрических тел как основные формы огня, воздуха, воды и земли; но затем, идя уже дальше Филолая, конструирует сами эти тела, слагая их из мельчайших прямоугольных треугольников, из которых составлены ограничивающие их поверхности; при переходе одного элемента в другой (что возможно лишь в отношении трех высших тел) они разлагаются на эти треугольники и вновь слагаются из них (ср. стр. 119). Каждый элемент имеет свое естественное место, к которому он стремится; совокупностью элементов сплошь заполнено все пространство в мире.

Мироздание Платон представляет себе как совершенный шар. Землю — так же, как шар, покоящийся в середине мироздания; звезды укреплены на сферах или кольцах (последнее, по-видимому, относится к планетам), вращение которых увлекает их за собой. Когда все звезды возвращаются в свое первоначальное положение, тогда истекает великий мировой год (равный 10 000 лет); по-видимому, Платон ставил в связь с этим мировым годом допускаемые им опустошения Земли через наводнения и пожары (Tim. 22 C и сл., Законы III, 677 A и сл.). Звезды суть разумные, блаженные существа, «видимые божества»; и точно так же космос есть воспринимаемое божество, объемлющее в себе все остальные существа, — отражение сверхчувственного божества, не преходящее и не стареющее, совершеннейшее и прекраснейшее из всех творений.

#### § 46. Антропология Платона

Для совершенства мира необходимо, чтобы он так же, как его прообраз (αὐτοζῶον), содержал в себе все живые существа. Однако, из этих существ для Платона имеет самостоятельный интерес только человек: растениям и животным он лишь мимоходом посвящает до-

льно несущественные замечания. Более подробно занимается он в «Тимее» человеческим телом; но лишь немногие из этих физиологических допущений стоят во внутренней связи с платоновской философией. Душа человека по существу однородна с душой мирового ялого, из которой она происходит (Phileb 30 A. Tim. 41 D и сл., 69 и сл.); имея простую и бестелесную природу, она, в силу присущего ей самостоятельного движения, есть источник движения для своего тела; будучи неразрывно связана с идеей жизни, она не имеет ни конца, ни начала<sup>1</sup> своего существования. Нисходя в земное тело из высшего мира, души, если они вели чистую жизнь, обращенную к высшему, снова возвращаются туда после смерти; тогда как души, нуждающиеся в исправлении, частью подвергаются загробным наказаниям, частью осуждены на странствие по человеческим и животным телам. В своем прежнем бытии наш дух созерцал идеи, о которых он вспоминает при взгляде на их чувственные отображения.<sup>2</sup> Дальнейшее развитие этих положений Платон дал в мифической форме, относительно которой он сам намекает, что он не придает научного значения ее отдельным чертам, часто несогласованным между собой; но сами эти положения выражают его действительное убеждение, и лишь в отношении странствования душ возникает вопрос, допускал ли Платон серьезно вступление человеческих душ в тела животных. Если же, напротив, пытаться отрицать (вместе с Тейхмюллером), что Платон признавал личное бессмертие и предсуществование души, то приходится прибегнуть к совершенно недопустимым перетолкованиям объяснений и доказательств философа, и признавать простой метафорой или приспособлением к обычным взглядам то, что он излагает как свое решительное научное убеждение. При этом также упускают из виду, как тесно связана у Платона вера в бессмертие со всей его философией: она связана, с одной стороны, через посредство учения о воспоминании, с его теорией познания, с другой стороны, через посредство допущения загробного возмездия, с его этикой и теологией, и наконец, через противоположность между вечным, духовным бытием и телесными, преходящими явлениями — со всей его метафизикой.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Согласно Phädr. 245 C и сл. Menon. 86 A и сл. и выводам доказательства бессмертия в Phädon 102 и сл.; иначе в «Тимее».

<sup>2</sup> Источники для вышеизложенного, — кроме «Федона», который приводит пять доказательств бессмертия души — Phädr. 245 C и сл. Gorg. 523 и сл. Menon 81 A и сл. Resp. X, 608 C и сл. Tim. 41 D и сл.

<sup>3</sup> По-видимому, однако, учение Платона о бессмертии, как и его взгляды по части души (см. ниже) и на идеи (см. стр. 109, прим. 3), испытало некоторые изменения (см. Gaye, The Platonic Conception of immortality and connexion with the theory of idea 1904). Особенно бросается в глаза различие взглядов в «Федоне» и «Пире»: в первом душа бессмертна, в противоположность смертному телу, в последнем Платон допускает увековечение как души, так и тела только через новые воплощения. См. Natorp. Platons Ideenlehre, стр. 167 и сл.).

Согласно этим воззрениям, Платон может находить истинную сущность души лишь в ее духовной природе, в ее разуме (λογιστικόν, Phileb 22 C. νοῦς). Лишь разум есть божественная и бессмертная часть души; только при вступлении в тело с ним соединилась смертная часть души; и только в мифе, излагаемом в «Федре», предсуществование принадлежит и смертной части. Смертная душа имеет в свою очередь две части: аффективную (θυμός, θυμοειδής) и вожделеющую (το ἐπιθυμητικόν, также φιλοχρημάτων). Разум пребывает в голове, аффективная часть — в груди, вожделевание — в нижней части живота (Resp. IV, 435 B и сл. Tim. 69 C и сл. 72 D и сл. Phädr 246). Как, однако, с этим делением души на три части согласимо единство личной жизни,<sup>1</sup> к какой части души принадлежит самосознание и воля, как в бестелесной душе может все же иметься склонность к чувственному миру, как телесные состояния и физическое происхождение могут иметь то решающее влияние на характер человека, которое им приписывает Платон, — на все это Платон не дает никакого ответа. Столь же мало находим мы у него исследования о природе самосознания и воли; и если он решительно утверждает свободу воли (Resp. X, 617 E. 619 B. Tim. 41 E и сл. Законы X, 904 B и сл.), то он опять не дает никакого объяснения, как с ней соединимо столь же решительно утверждаемое им сократовское положение, что никто не бывает добровольно дурным (Tim. 86 D и сл. Законы VB 731 C и сл. IX, 860 D и сл., Мепон 77 B и сл. Protag. 345 D и сл. 358 B и сл.).

#### § 47. Этика Платона

Этика Платона получила свое научное содержание и свой идеальный характер через связь, в которую вошли этические принципы его учителя с его собственной метафизикой и антропологией. Так как душа по своей истинной сущности принадлежит к сверхчувственному миру и так как только в последнем можно найти подлинное и устойчивое бытие, то обладание добром или блаженство, которое есть высшая цель человеческой жизни, может быть достигнуто только через поднятие в этот высший мир. Напротив, тело и чувственность суть могила и темница души; душа получила свои неразумные части лишь через соединение с телом, и тело есть источник всех вожделений и всех нарушений духовной деятельности. Поэтому истинное назначение человека состоит в бегстве из земного бытия, и это бегство, согласно «Теэтету» (176 B), состоит в том, чтобы через добродетель и знание уподобиться божеству, — или в том философском умирании, к кото-

<sup>1</sup> [Однако делению души на три части, которое подробно описывается в «Федре» и «Государстве», по-видимому, предшествовало иное понимание, согласно которому душа едина (в «Федоне»): ср. стр. 109, прим. 1].

рому «Федон» (64 A—67 B) сводит жизнь философа.\* Но поскольку, с другой стороны, видимое есть все же отражение незримого, возникает задача использовать чувственное явление как вспомогательное средство для созерцания идей и внести это созерцание в чувственный мир.

Из этой точки зрения Платон исходит в своем учении об эросе (стр. 113) и в исследовании Филеба о высшем благе (итог которого подводят Phil. 61 и сл.). Находя самую ценную часть высшего блага в разуме и знании, он все же считает нужным включить в его понятие не только опытное знание, правильное представление и искусство, но даже и удовольствие, поскольку оно совместимо с духовным здоровьем; и с другой стороны, в отношении страдания он требует также (Resp. X, 603 E и сл.) не бесчувственности, а властвования над чувством и укрощения его. Но если в этих положениях и признается значение внешних условий для человека, то все же существенным условием человеческого счастья является по Платону его духовное и нравственное состояние, его добродетель; и последняя является условием счастья не только потому, что ей обеспечена награда как в здешнем, так и в загробном мире; нет, даже если бы боги и люди относились к праведному так, как того заслуживает неправедный, и к неправедному, как того заслуживает праведный, то все же праведный был бы счастливее неправедного: творить несправедливое хуже, чем терпеть несправедливость, и быть наказанным за свои проступки желательнее, чем оставаться безнаказанным и, следовательно, не исправляться. Ибо, в качестве красоты и здоровья души, добродетель непосредственно есть и блаженство; она несет в себе самой свою награду, точно так же, как порок несет в себе свою кару; она есть властвование божественного начала в человеке над животным и в качестве такового она одна только может делать нас свободными и богатыми, доставлять нам длительное удовлетворение и душевное спокойствие.<sup>1</sup>

В самом своем учении о добродетели Платон вначале тесно примыкает к Сократу; он совершенно не признает истинной добродетелью обычную добродетель, так как она не основана на знании; со своей стороны, он сводит все добродетели на знание и вместе с их единством утверждает их доступность обучению. Таково его учение в «Лакхете», «Хармиде» и «Протагоре»<sup>2</sup> (ср. стр. 112). Но уже в «Меноне» (96 D и сл.) он признает, что, наряду со знанием, к добродетели может подвигать и истинное представление, а в «Государстве» (II, 376

<sup>1</sup> Gorg. 504 A и сл. Resp. I, 353 A и сл., IV, 443 C и сл., IX, 583 B и сл., X, 609 B и сл. Theät. 177 A и сл. и в др. мест.

<sup>2</sup> По мнению Наторпа (Natorp. Pl. Ideenlehre, стр. 10 и сл.), Платон в «Протагоре», как и в «Апологии», совершенно серьезно, а не только иронически, утверждал, что добродетели нельзя обучить, и лишь в «Меноне» пришел к убеждению, что она может быть привита через обучение, именно через пробуждение самопознания (ἀνάμνησις). Однако приводимые Наторпом основания неубедительны.

Е и сл., III, 401 В и сл.) он находит, что эта несовершенная добродетель, основанная только на привычке и правильных представлениях, есть необходимая предварительная ступень для высшей добродетели, основанной на научном познании. Вместе с тем он не только признает теперь, что отдельные склонности, спокойный и пылкий темперамент (σωφροσύνη и ἀνδρεία, Polit. 306 и сл.), чувственность, сила воли и способность мышления (Resp. III, 415. IV, 435 Е и сл., IV, 487 А) неравномерно распределены среди отдельных лиц и целых народов, но его психология дает ему также возможность согласовать с единством добродетели множество добродетелей, отводя каждой из основных добродетелей определенное место в душе. Этих основных добродетелей он насчитывает четыре: он первый пытался дать их логическое выведение и, по-видимому, первый точно установил их число.

В правильном устройстве разума состоит мудрость; в том, что аффективная часть души поддерживает, вопреки удовольствию и страданию, решение разума о том, чего следует и чего не следует бояться, — состоит мужество; в согласованности всех частей души в том, кто из них должен повелевать и кто — повиноваться, — состоит самообладание (σωφροσύνη); в этом отношении, как целом, — в том, что каждая часть души выполняет свою задачу и не выходит за ее пределы, состоит справедливость (Resp. IV, 441 С и сл.). Платон не пытался развить эту схему в детальную систему учения о добродетели; в своих случайных замечаниях о нравственных действиях и обязанностях он только выражает этику своего народа в самой благородной ее форме; правда, в некоторых отдельных положениях, напр. в запрещении причинять зло врагам (см. стр. 112), он возвышается над обычной моралью, но в других отношениях, напр. в понимании брака, в пренебрежении к ремеслу, в признании рабства, он не выходит за ее пределы.

#### § 48. Учение Платона о государстве

К эллинским чертам Платоновой этики принадлежит прежде всего ее тесная связь с политикой. Но, тогда как древнегреческое воззрение почти целиком ставило нравственные задачи в политических, Платон, наоборот, сводит политические задачи к нравственным. Вместе с Сократом он убежден, что человек прежде всего должен работать над самим собой, и лишь во вторую очередь — на пользу общества (Sympr. 216 А). Не только при господствующих условиях он не находит места для политической деятельности философа (Resp. 488 А и сл., и в др. мест.), но и в своем идеальном государстве он рассматривает политическую деятельность как жертву, приносимую философом обществу (Resp. 519 С и сл., 347 А и сл., 500 В и сл.); он считает вообще государственную жизнь необходимой лишь потому, что она

есть единственное средство сохранить в мире добродетель и доставить ей господство (Resp. 490 Е и сл., и в др. мест.). Поэтому основная цель государства есть добродетель и тем самым блаженство граждан, и основная его задача — воспитать народ к добродетели (Gorg. 464 В и сл., 521 D и сл., Polit. 309 С. Resp. 500 D и в др. мест.); и если государство возникает первоначально из физической потребности (Resp. 369 В и сл.), то все же общество, которое ограничивалось бы только удовлетворением потребностей (как напр. государство в духе киников) не заслуживало бы названия государства (Resp. 372 D, Polit. 272 В).

Но всякая истинная добродетель основана на научном познании, на философии. Поэтому основным условием всякого здорового государства является господство в нем философии или — что то же самое — господство философов (Resp. 473 С и сл. Polit. 293 С). Это господство должно быть абсолютным, и оно может быть доверено лишь немногим людям, способным к этому, ибо философия не есть дело толпы (Polit. 293 А. Resp. 428 D и сл.). Поэтому устройство платоновского государства есть аристократический абсолютизм, не ограниченное никаким внешним законом господство разумных философов (Resp. 428 Е. 433 и сл., Polit. 294 А и сл. 297 А и сл.). Чтобы это сословие правителей имело надлежащее могущество и чтобы государство было защищено от внешних врагов, должно существовать второе сословие — воины (φύλακες, ἐπίκουροι); наконец, народная масса, земледельцы и ремесленники, образуют третье сословие, которое не должно принимать никакого участия в политической деятельности и занято добыванием жизненных средств (Resp. 373 D и сл.). Платон обосновывает это разделение сословий принципом разделения труда; но подлинный его мотив лежит в убеждении, что лишь меньшинство людей способно к развитию, необходимому для отправления высших политических функций (Polit. 292 Е и в др. мест.); и так как он, далее, предполагает (Resp. 415 и сл.), что соответствующие задатки обычно передаются по наследству, то различие между сословиями приближается у него к кастовому обособлению; он сам сравнивает три сословия с тремя частями души и распределяет между первыми общественные добродетели так же, как добродетели отдельного человека распределены между частями души (Resp. 427 D и сл.). Для того чтобы оба высших сословия удовлетворяли требованиям своей профессии (об образе жизни и воспитании третьего сословия аристократически настроенный философ не заботится), их образование и порядок их жизни должны быть всецело в руках государства и быть приспособлены к его целям.

Государство заботится о том, чтобы его граждане рождались от самых способных родителей и при наиболее благоприятных условиях; оно воспитывает их посредством музыки (о которой см. стр. 129) и гимнастики, и в этом воспитании, как и позднее в политической и

военной деятельности принимают участие также и женщины; оно подготавливает будущих правителей для их должности, обучая их математике и диалектике, и затем, после многолетней практической деятельности, если они во всех отношениях выдержали испытание, на 50-м году жизни включает их в первое сословие, члены которого поочередно управляют государством. Но государство вынуждает их также всецело принадлежать ему, уничтожив для них частную собственность и семью и тем устранив в них личные интересы, которые суть главный враг государства. Что Платон совершенно серьезно относился к этим проектам, что они казались ему не только благотворными, но и выполнимыми, — это стоит вне сомнений; и все остальные формы государства (которых он насчитывает в «Государстве» (VIII, IX) четыре, в «Политике» (300 и сл.) — шесть), кроме своей собственной, он называет неверными (Resp. 449 A и в др. мест.). Для объяснения этих мыслей Платона недостаточно сослаться на пример аналогичных спартанских и пифагорейских учреждений, или на реакцию против крайностей афинской демократии; их последнее основание лежит в том, что весь характер системы Платона мешает ему усматривать в чувственной и индивидуальной стороне человеческой жизни что-либо иное, кроме препятствия для истинной нравственности, и не дает ему возможности понять их как естественное средство для осуществления идеи.

#### § 49. Взгляды Платона на религию и искусство

Отношение Платона к религии и искусству его народа определяется также его нравственно-политическими соображениями; со своей стороны, религия и искусство стояли в теснейшей связи между собой в стране, где поэты замещали богословов и давали религиозные откровения и где театр был составной частью культа. Собственная религия Платона была тем философским монотеизмом, для которого божество совпадает с идеей блага, вера в провидение — с убеждением, что мир есть творение разума и отображение идеи, почитание божества — с добродетелью и познанием. Такой же характер имеют и его популярны суждения о Боге или богах; впрочем, эти суждения, в общности в отношении веры в провидение и теодицеи, выходят за пределы строго последовательных выводов его системы; в мировоззрении Платона это тем более легко, что он не сравнил критически логическую и конкретную форму этой веры между собой, и, в частности, не ставил вопроса — возникшего гораздо позднее — о личностном характере божества. Наряду с божеством в абсолютном смысле, Платон называет идеи вечными богами, а космос и звезды — видимыми богами; в то же время философ не скрывает, что божества мифологии он считает созданиями фантазии (Tim. 40 D и сл.), и высказывает резкое

порицание многим мифам, имеющим безнравственное и недостойное божества содержание (Resp. 377 E и сл. и в др. мест.). Тем не менее он хочет сохранить эллинскую религию, как религию своего государства, а ее мифы делает первой основой воспитания, под условием, что они будут очищены от указанных вредных примесей; он требует не вытеснения, а только реформы народной веры.

Что касается искусства, то Платон оценивает его, как и религию, прежде всего с точки зрения его этического влияния. Именно потому, что он сам был художником-философом, он неспособен оценить чистое искусство, не служащее никакой посторонней цели. Понятие прекрасного он сводит на сократовский лад, без более точного расчленения его своеобразия, на понятие блага; искусство он рассматривает, как подражание (μίμησις), но подражание не существу вещи, а лишь ее чувственному проявлению; и он упрекает искусство в том, что, порождаемое неясным вдохновением (μανία), оно одинаково требует нашего интереса к ложному и истинному, дурному и хорошему, что во многих своих созданиях, как особенно в комедии, оно льстит нашим низшим склонностям и своей пестрой игрой наносит ущерб простоте и принципиальности характера. Чтобы получить высшее оправдание, искусство должно подчиниться задачам философии; на него надлежит смотреть как на средство нравственного воспитания; высшая его задача должна состоять в том, чтобы внушать любовь к добродетели и отвращение к пороку. Этим мерилom должны руководиться государственное управление и надзор, которым Платон в своих двух больших политических трактатах хочет подчинить искусство и, главным образом, поэзию и музыку, вплоть до мельчайших подробностей; то же мерило применяет и он сам, изгоняя из своего государства не только все безнравственные и недостойные рассказы о богах и героях, но и всякую изысканную и изнеживающую музыку, а также всю подражательную поэзию, а следовательно, также и Гомера. Точно так же Платон требует, чтобы ораторское искусство, обычное упражнение в котором он решительно отвергает (см. стр. 113), было преобразовано во вспомогательное средство для философии.

#### § 50. Позднейшая форма платоновского учения. «Законы»

Система философии Платона, как она рисуется нам на основании сочинений вплоть до «Тимея» и «Крития», испытала существенные изменения в последний период жизни Платона, приблизительно со времени его возвращения из его последнего сицилийского путешествия. Согласно Аристотелю, Платон в ту пору, когда Аристотель слушал его, ограничивал число идей родами естественных су-

ществ. Сами идеи он обозначал как числа (см. стр. 117), но отличал эти идеальные числа ( $\alpha\rho\theta\mu\omicron\iota\ \nu\omicron\mu\eta\omicron\iota$ ) от математических тем, что первые, по его мнению, не составлены, подобно последним, из однородных единиц, и потому не могут быть счисляемы; из идеальных чисел по его теории возникали идеальные величины, из математических — математические величины; ибо математическое начало он полагал посередине между идеями и чувственным миром (см. выше стр. 121). Далее, он не ограничивался теперь тем, что обнаруживал в идеях последнее основание явлений, а задавался вопросом о составных началах ( $\sigma\tau\omicron\upsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ ) самих идей, и усматривал последние в единице, которую он отождествлял с благом, и в неограниченном, которое он называл «большим и малым», потому что оно не ограничено ни сверху, ни снизу, — или, поскольку из него происходят числа — множественностью или «неопределенной двойцей». Он, по-видимому, не исследовал, как относится это «неограниченное» к тому, что есть основа телесного мира, и тем возбудил мнение, что (как это полагает Аристотель) он утверждает их полное тождество.<sup>1</sup> Вместе с пифагорейцами, к которым он приближался во всех этих утверждениях, он отличал теперь эфир, как пятое тело, от четырех элементов.

В тот же период, которому принадлежит эта форма учения, Платон пытался в «Законах» (о чем, однако, ср. стр. 107) показать, как и на почве существующих отношений, вне условий государства философов, от выполнимости которого он теперь отказался, возможно достигнуть совершенного улучшения состояния государства. Здесь уже нет речи о господстве философии, которое, согласно «Государству», есть единственное средство, способное помочь человечеству: место философов-правителей занимает теперь союз наиболее рассудительных граждан, без должностных полномочий; место диалектики, как научного познания идей, занимает часть математика, частью религия; и если последняя по своему содержанию вполне соответствует принципам Платона, то все же она во всех отношениях ограничивается той этически очищенной религией, которая в «Государстве» предназначалась лишь для толпы, в качестве замены диалектики. Точно так же руководство душой личности не принадлежит здесь мудрости в высшем смысле слова: ее место занимает здесь практическое разумение ( $\phi\rho\beta\eta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), которое почти не отлича-

<sup>1</sup> Основные суждения Аристотеля об этом находятся в «Метафизике», I, 6. 9. XIII, 6 и сл., причем надлежит сопоставить комментарий Александра. Подробности см. Phil. d. Griech. II, I, 946 и сл., Platon. Studien 217 и сл. Susemihl, Genet. Entwicklung der platon. Philos. II, 509 и сл., 532 и сл. Natorp. (Ideenlehre, стр. 413) исходит в своем изложении из маловероятного допущения, что Аристотель совершенно не понял, как вообще учение Платона об идеях, так, в частности, и ее позднейшую форму (ср. стр. 115 прим. 3). По мнению Гомперца (Griech. Denker III, стр. 6 и сл.), идеальные числа надо рассматривать как основы чисел, в которых Платон усматривал первые основания вещей.

ется от рассудительности (софросины), тогда как мужество по сравнению с первыми двумя добродетелями решительно оттеснено назад.

Наконец, что касается общественного устройства, то Платон в своем позднейшем труде заменяет отмену частной собственности ее законодательным ограничением и неизменным сохранением определенного числа земельных участков (5040); отмена семьи заменяется тщательным надзором за браками и домашней жизнью; принцип общественного воспитания, равного для обоих полов, сохраняется, сношения с иными государствами подчиняются боязливому надзору и ограничениям. Торговля, промыслы и земледелие должны находиться исключительно в руках метэков и рабов, так что из трех сословий «Государства» здесь остается, в качестве активных граждан, лишь второе. Основой государственного устройства является равномерное сочетание монархических или, вернее, олигархических начал с демократическими; как органические государственные законы, так и гражданские и уголовные законы устанавливаются Платоном во всех деталях разумно и со знанием дела. Всякому закону должно предшествовать обосновывающее его вступление; это есть уступка требованию поступать не из слепого повиновения, а из собственного убеждения.<sup>1</sup>

## § 51. Древняя Академия<sup>2</sup>

Научный союз, который основал и которым руководил Платон, сохранился и после его смерти в Академии под руководством собственных схолархов; и этим для всего позднейшего времени была преуказана форма организации научного преподавания. По своему внешнему характеру и правовому положению эти философские союзы составляли товарищества ( $\theta\acute{\iota}\alpha\sigma\omicron\iota$ ) для совместного поклонения музам; сам Платон передал главенство в школе и пожизненное обладание имуществом союза по завещанию, позднее то и другое передавалось по избранию. Первым преемником Платона был его племянник Спевсипп,\* за которым в 339/8 г. последовал его сотоварищ Ксенократ\*\* из Халкедона; среди остальных непосредственных учеников Платона наиболее известны — оставляя в стороне Аристотеля — следующие: Гераклид из понтийской Гераклеи,\*\*\* Филипп из Опунта, Гестиэй из Перинфа и Менедем Пирреец. Все эти мыслители, насколько нам известны их воззрения, держатся,

<sup>1</sup> О «Законах» см. Constantin Ritter, «Platons Gesetze. Darstellung des Inhalts» и «Kommentar zum griech. Text.» 1896. — О допущении злой мировой души в «Законах» — см. ниже стр. 133 прим. 2.

<sup>2</sup> Mekler Academicorum philosophorum index Herculaneensis 1902. Gomperz, Griech. Denker III, стр. 1—13.



примыкая к пифагорейцам, того направления, который приобрела философия Платона в последний период его жизни. Спевсипп, по-видимому, придавал опытному знанию (ἐμπειρικὴ αἴσθησις) большее значение, чем Платон, и даже совершенно отказался от учения об идеях в его платоновской форме и в его резкой противоположности обычному способу представления: место идей у него занимают математические числа, которые он, однако, мыслил отделенными от вещей; вполне пифагорейский характер носит сохранившийся от него фрагмент о декаде.

Соответственно этому, он признавал, в качестве высших основ, единое и множественность; но он различал единое как от мироустрояющего разума — который он, по-видимому, мыслил как мировую душу и комбинировал с центральным огнем пифагорейцев, — так и от благого и совершенного; последнее, по его мнению, есть не основание всего бытия, а его цель и результат, и стоит не в начале, а в конце мирового развития. Из единства и множественности он прежде всего выводил числа; для пространственных величин и души он устанавливал особые аналогичные принципы; но вместе с тем нам сообщают (Diog. IV, 2), что он поставил математические науки в тесную связь между собой. Вместе с пифагорейцами (и Платоном) он присоединяет к четырем элементам эфир; быть может, в интересах учения о переселении душ он держался мнения, что и низшие части души сохраняются после смерти. В своей этике он следует этике Платона и уклоняется от последней лишь в том отношении, что признает наслаждение прямо злом.<sup>1</sup>

Не столь далеко в сближении с пифагореизмом шел Ксенократ,<sup>2</sup> человек чистого и достойного характера, но тяжелого ума, плодовитый писатель и, без сомнения, главный представитель академической школы, во главе которой он стоял в течение 25 лет. Он, по-видимому, впервые различил три основные части философской системы: диалектику, физику и этику. Первоосновами он считал,

<sup>1</sup> [В Phil. d. Gr. II, 1, стр. 1009. 1, Целлер считает недоказанным мнение Krische и Brandis'a (ср. также Döring, Gesch. d. Gr. Phil. II, 10 и сл.), что Спевсипп в своих этических рассуждениях возражал против учения об удовольствии Евдокса (см. стр. 134). Однако, из Arist. Eth. Nic. 1172 b 35 и 1153 b 4, по-видимому, действительно следует правильность этого мнения. — Согласно Clem. Al. Strom. II, § 133, 4, стр. 186, Спевсипп определял блаженство как «совершенное состояние в том, что соответствует природе» (см. учение Полемона, стр. 134). Ср. Döring'a, стр. 11 и сл., где развитие этого учения в древней Академии сжато резюмируется по Cicero de fin. IV, 14 и сл. Но если Деринг (там же, стр. 19 и сл.) приписывает Спевсиппу оспариваемое в Phileb. 43 D и сл. учение лиц, отрицающих существование удовольствия (см. стр. 72 прим. 1). — на основании замечания в указ. сочин. Климентя, что праведные стремятся к безмятежности (ἀσχημεία), — то это предположение опровергается тем, что оно опирается на признаваемую Дерингом (см. стр. 107), но не доказанную подложность «Филеба»].

<sup>2</sup> R. Heipze, Xenokrates 1892, ср. Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, 134 и сл.

примыкая к пифагорейцам, единое или нечет и неопределенную двоицу или чет (первое он называл «отцом», вторую — «матерью богов»); и единое он отождествлял с разумом (Νοῦς) или Зевсом. Их первое творение суть идеи, которые, однако, вместе с тем суть математические числа. Для выведения величин из чисел он пользовался гипотезой мельчайших, т. е. неделимых линий.<sup>1</sup> Через присоединение к числу «тождественного» и «иного» возникает (мировая) душа, которую Ксенократ (опираясь на «Тимея») определял как самодвижущееся число; но, по-видимому под влиянием Аристотеля, он полагал, что это происхождение души нельзя мыслить как процесс во времени. Силы, действующие в различных частях мира, на небе, в элементах, он, по-видимому, называл богами; наряду с ними у него, как и в народной вере и у пифагорейцев, играли большую роль добрые и злые демоны. Элементы, к которым он также присоединял эфир, состоят, по его мнению, из мельчайших телец. Вместе со Спевсиппом он утверждал, что после смерти сохраняются также неразумные части души, а может быть, и души животных; он советовал воздерживаться от употребления мясной пищи, так как через него на нас может оказать влияние неразумие животных. Свои этические воззрения он изложил в многочисленных сочинениях; все, что нам известно о них, свидетельствует, что он остался верен духу нравственного учения Платона; блаженство он полагал «в обладании добродетелью и необходимыми для нее средствами». Более определено, чем Платон, он различал научное и практическое разумение; и только первое он (как и Аристотель) называет мудростью.

Скорее математиком, чем философом был Филипп,\* — если судить о нем по псевдо-платоновскому «Эпиномису», который, по всей вероятности, есть его произведение (см. стр. 107 прим. 2). Высшее знание дают, по его мнению, математика и астрономия; в их постижении состоит мудрость, а на мудрости, в связи с правильными представлениями о небесных богах, основано все истинное благочестие. Богов мифологии Филипп отвергает вместе с Платоном; но тем большее значение имеют для него, в качестве посредников нашего общения с богами, демоны, которых он насчитывает три класса. О человеческой жизни и о земных вещах он держался низкого мнения; и вероятно именно он внес в «Законы» (896 E—898 D) злую мировую душу (988 D и сл.).<sup>2</sup> Наряду с добродетелью, главным образом ма-

<sup>1</sup> Против этой теории, согласно свидетельству некоторых древних комментаторов, было направлено приписываемое Аристотелю сочинение περί ἀτόμων ὑπαρχόντων («о неделимых линиях»). Ср. Phil. d. Griech. II, 1, стр. 1017, 2.

<sup>2</sup> [Ср. Phil. der Griech. II, 1, стр. 973 и сл., 981, прим. 1. Против этого возражает Const. Ritter, Comment. zu Pl. Gesetzen, стр. 307 и сл., где доказывается, что Платон в указ. месте «Законов» в действительности вовсе не утверждает существование злой мировой души, наряду с благой; сходно мыслит Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, стр. 279 и Apelt, N. Jahrb. f. kl. Phil. 1907, стр. 266. Согласно другим исследователям

тематика и астрономия возносят нас над бедствиями земной жизни и обеспечивают нам в будущем возвращение на небо. — Гораздо далее, чем Филипп, уклонялся от учения Платона знаменитый астроном Евдокс из Книды,<sup>1</sup> который, согласно Аполлодору, жил приблизительно между 407—355 гг. и слушал Платона и Архита; он полагал, что идеи примешаны к вещам, как вещества; кроме того, он объявлял вместе с Аристиппом (см. стр. 101 и сл.) наслаждение высшим благом и пытался логически обосновать это учение (Arist. Eth. Nic. 1101 b 27 и сл. 1172 b 9 и сл.). Гераклид Понтийский,<sup>2</sup> который основал около 339 г. собственную школу на своей родине, заимствовал у пифагорейца Экфанта (см. стр. 56) гипотезу мелких телец (ὄντιον βῦκοι, что вероятно значит: раздельные массы),<sup>3</sup> из которых божественный дух сотворил мир, а также учение о ежедневном обращении Земли, которое он еще дополнил гипотезой, что Меркурий и Венера вращаются вокруг Солнца; душу он считал субстанцией из эфирного вещества. Напоминает пифагорейцев то легковерие, с которым относился к чудесам и прорицаниям этот ученый и богатый воображением, но некритический мыслитель. — О Гестиие мы знаем, что он принимал участие в тех метафизико-математических умозрениях, о которых нам сообщает Аристотель, рассказывая о школе Платона.

Преемник Ксенократа, афинянин Полемон, руководил Академией от 314/3 до 270/69 года. Он славился как моралист. Этические принципы, в которых он сходил с Ксенократом, он объединял в требования естественной жизни. — Из его учеников самый знаменитый — Кратет из Сол в Киликии, который, однако, слушал еще Ксенократа и умер до Полемона; он был первым комментатором «Тимея», в толковании которого он вместе с Ксенократом отрицал временное происхождение души, и автором прославленных этических сочинений, по содержанию всецело совпадающих с нравственным учением древней Академии, в том числе сочинения περὶ λένθους («О скорби»), которое положило начало литературному роду «утешений» (consolationes). После Полемона руководство Академией перешло к Кратету из Афин. Преемник Кратета Аркесилай придал философии этой школы существенно иной характер (§ 78).

(Gomperz, Griech. Denker II, 486 и сл. и Ueberweg - Heinze, Grundr. der Gesch. d. Phil. I<sup>3</sup>, стр. 194) Платон действительно и вполне серьезно допускает в «Законах» злую мировую душу, не вступая этим в противоречие с другими положениями своей системы].

<sup>1</sup> Он особенно известен своей теорией сфер, примыкающей к астрономическим учениям Платона (см. стр. 122) и построенной на строго научных основаниях (см. ниже стр. 155).

<sup>2</sup> Voss, De Heracl. Pont. vita et scriptis 1897.

<sup>3</sup> Иначе толкует этот термин Gomperz Griech. Denker, III, стр. 12.

## IV. Аристотель и перипатетическая школа

### § 52. Жизнь Аристотеля<sup>1</sup>

Аристотель родился в 384/3 г. до Р. Х. (в 1-м году 99-й Олимп.) в Стагире. Его отец Никомах был придворным врачом македонского царя Аминты; после смерти его родителей его воспитывал Проксен из Атарнея. На 18-м году (в 367/6 г. до Р. Х.) он прибыл в Афины и вступил в школу Платона, к которой он принадлежал вплоть до смерти Платона; и уже это обстоятельство, как и другие удостоверенные факты, опровергает утверждение, будто бесцеремонность и неблагодарность Аристотеля в отношении его учителя привели уже задолго до смерти Платона к разрыву между ними. Но необходимо допустить, что Аристотель во время своего 20-летнего ученичества в Афинах не только изучал, кроме Платона, и доплатоновских философов, но и положил основу своим остальным историческим и естественно-научным знаниям; и если в ряде первых своих сочинений он по форме и содержанию еще примыкал к Платону, то, однако, уже в них он изложил свои возражения против учения об идеях и свое убеждение в вечности мира. Уже тогда, по-видимому, он выступил против Исократ и основал собственную школу преподавания ораторского искусства.\* После смерти Платона\*\* он вместе с Ксенократом отправился в Атарней в Мизии к правителю этого города, его соученику Гермю, на племяннице (или сестре) которого, Пифиаде, он позднее женился;\*\*\* три года спустя, после гибели Гермия, он переселился в Митилену. Маловероятно, чтобы он оттуда снова вернулся в Афины.<sup>2</sup>

В 343/2 г. он последовал приглашению к македонскому двору и взялся за воспитание Александра, который в то время вступал в юно-

<sup>1</sup> Новые монографии о жизни, сочинениях и учении Аристотеля: Stahl, Aristotelia 2 Theile (1830/32). Lewes, Aristotle (нем. пер. Carus'a 1865). Grote, Aristotle. 2 т. (1872; 3 изд. 1884). Grant, Aristotle; нем. пер. Jmelmann'a (1878). Siebeck, Aristoteles, 3 изд. 1902 (русс. пер. Зибек. Аристотель. СПб. 1903) Gomperz, Griechische Denker т. III. — (Русская литература об Аристотеле: Помимо упомянутых выше перев. книги Зибек, Е. Литвинова, Аристотель (биогр. библиограф. Павленкова, СПб. 1892). — Ф. Зеленогорский, Природа и жизнь по Арист. «Вера и Разум» 1891 № 17. Его же, Учение Ар. о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона (СПб. 1871). П. Лейкфельд, К учению Ар. о бессмертии души, «Вера и Разум», 1890 № 8. В. Бузескул, Новооткрытый трактат Ар. об афинск. демократии, Истор. Обзор. 1891, № 2. Его же. Афинская политика Аристотеля, Харьков 1895. Вступительн. статьи Э. Радлова к пер. «Этики» и С. Жебелева к перев. «Политики». Арист. Карпов, Натурфилософия Аристотеля, «Вопр. фил. и псих.» 1911, кн. 109—110. — Полный перечень русск. лит. в «Нов. Энцикл. Словаре Брокгауза-Эфрона», т. III, стр. 514 и сл. Прим. пер.).

<sup>2</sup> Как это принимают Stahl Aristotelia, стр. 84 и Герске в энциклоп. Pauly-Wyssowa II, стр. 1014. 1017..

шеский возраст (родился в 356/5 г.); и он оставался здесь вплоть до похода Александра в Азию. Благодетельное влияние философа на его гениального ученика и уважение последнего к первому восхваляет Плутарх (Alexand. 8); благодаря благосклонности Филиппа или Александра, Аристотель добился восстановления своего родного города, разрушенного Филиппом. В 335/4 г. Аристотель вернулся в Афины и основал в Ликее школу, которая получила название перипатетической, — вероятно, не по своему месту, а потому, что Аристотель вел преподавание, прохаживаясь взад и вперед.\* Его преподавание распространялось не только на философию, но и на риторику; с непрерывными лекциями, вероятно, чередовались беседы; научный союз, подобно платоновскому, был вместе с тем кругом друзей и имел периодические совместные трапезы. Будучи сам по себе состоятельным человеком и пользуясь, в случае надобности, поддержкой македонских царей (не говоря здесь о преувеличениях в этом отношении позднейших свидетелей), Аристотель был в состоянии обладать всеми средствами научного исследования, которые были известны его времени; в частности, он был первым ученым, собравшим большую библиотеку. В какой мере он пользовался этими средствами, — об этом свидетельствуют его произведения. Со времени насильственной смерти племянника Аристотеля — Каллисфена,\*\* а отношения между Аристотелем и Александром ухудшились; но мнение, будто Аристотель принимал участие в отравлении Александра, есть клевета, да и само это отравление есть только партийное измышление.

Напротив, неожиданная смерть македонского царя вовлекла его в серьезную опасность: с возникновением ламийской войны\*\*\* Аристотель из политической ненависти был обвинен в мнимых преступлениях против религии. Он бежал в Халкиду на Евбее, но уже летом 322 года, через несколько месяцев после смерти Демосфена, умер здесь от желудочной болезни.\*\*\*\* Его характер, который уже давно пытались очернить его политические и научные противники, сказывается в его произведениях, как безусловно благородный, и нет ни одного достоверного факта, который давал бы нам основание не доверять этому впечатлению. Его научное значение стоит вне всяких сомнений; сочетание в нем чрезвычайно разносторонних знаний с самостоятельностью суждений, глубокой проницательностью, широким умозрением и методическим исследованием создает из него явление столь исключительное, что разве только один Лейбниц может быть в этом отношении сопоставлен с ним.

## § 53. Сочинения Аристотеля<sup>1</sup>

Под именем Аристотеля до нас дошло собрание произведений, которое в существенных своих частях несомненно восходит к изданию ученых сочинений Аристотеля, предпринятому Андроником (ср. § 82) в 50—60 г. до Р. Х. Большинство этих произведений и притом важнейшие из них бесспорно подлинны, хотя некоторые из них, по-видимому, содержат позднейшие изменения и добавления. Но наряду с сохранившимися сочинениями, мы знаем еще о весьма многих потерянных, из которых, впрочем, большинство было, вероятно, подложным; мы знаем об этих произведениях отчасти из цитат позднейших писателей, отчасти из двух дошедших до нас списков сочинений. Более древний из них,<sup>2</sup> который, вероятно, был составлен александрийцем Гермиппом (около 200 г. до Р. Х.), сообщает, что общее число сочинений Аристотеля равнялось почти 400 книгам; но так как в этом списке отсутствуют существенные сочинения из числа дошедших до нас, то, по-видимому, он содержит лишь те сочинения, которые находились в александрийской библиотеке во время его составления. Более поздний список, дошедший до нас в неполном виде через арабских писателей, был составлен Птолемеем, по предположению — перипатетиком 1-го или 2-го века по Р. Х.; этот список содержит почти все сочинения нашего собрания и определяет число всех сочинений (вместе с Андроником) в 1000 книг.

Наше собрание содержит следующие произведения: 1. Сочинения по логике (которые лишь в византийскую эпоху были соединены под общим названием «Органон»):<sup>3</sup> «Категории», которые, вероятно, искажены, начиная с гл. 9. 11b. 7 и к которым позднейший автор присоединил т. н. постпредикаменты (гл. 10—15);<sup>4</sup> περί ἔμφησεως — «Об истолковании» («о предложениях»), — сочинение, по-

<sup>1</sup> Наиболее известные обиде издания суть: изд. Берлинской академии наук (т. 1 и 2 гес. Bekker. 1831, т. 3 лат. перев. 1831; т. 4 схолии (в выдержках) coll. Grandis. 1836; т. 5 Fragmenta coll. V. Rose; scholiorum supplementum ed. Usener; Index Aristotelicus conf. Bonitz 1870) и изд. Didot. (ed. Dübner, Bussemaker, Heitz. 5 т. 1848/74). — Предпринятое с 1882 года также по почину Берлинск. акад. издание греческих комментаторов Аристотеля в 33 томах близится теперь к концу (к нему Supplementum Aristotelicum в нескольких томах).

<sup>2</sup> У Diog. V, 21 и сл. и со многими пропусками и добавлениями в т. н. Apopuſtus Menagii — биографии Аристотеля, имеющей источником, вероятно, Гесихия (после 550 г. по Р. Х.; ср. стр. 8).

<sup>3</sup> Arist. Organon ed. Waitz, 2 т. (1844—46). (Из логических сочинений Арист. переведены на русск. яз.: Категории, пер. Касторского СПб. 1859; «Об истолковании», пер. Э. Радлова, Ж. Мин. Н. Пр. 1891, № 1 и 2; Первая Аналитика, пер. Н. Ланге, СПб. 1894. Прим. пер.).

<sup>4</sup> Категории признают подложными Spengel, Prantl и Rose (см. против них Phil. d. Gr. II, 2<sup>3</sup>, стр. 58 и сл.) и в последнее время Gercke, Arch. f. Gesch. d. Phil. IV (1891), стр. 424 и сл. Последний пытается также показать, что учение о категориях по своему источнику восходит к Платону.

видимому, принадлежащее перипатетику 3-го века до Р. Х.; две «Аналитики» (ἀναλυτικά πρότερα и ὑστέρτα), из которых первая обсуждает умозаключения, вторая — доказательства; «Топика», которая имеет предметом «диалектику», т. е. учение о доказательствах вероятности; ее последняя (9-я) книга обычно приводится как самостоятельное исследование περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων («О софистических возражениях») <sup>1</sup> — 2. Сочинения по естествознанию: «Физика» (φυσικὴ ἀκρόασις) <sup>2</sup> в 8 книгах, из которых, впрочем, 7-я книга, хотя и основана на заметках Аристотеля, но, по-видимому, включена в собрание позднее; «О небе» в 4 книгах; «О возникновении и уничтожении» в 2 книгах; «Метеорология» в 4 книгах; подложная книга «О вселенной» (περὶ κόσμου) (она будет обсуждена нами в § 82). Далее, исследования, касающиеся живых существ: три книги «О душе», <sup>3</sup> и примыкающие к ним мелкие исследования, из которых, однако, трактат «О дыхании» (π. πνεύματος) должен быть исключен, как принадлежащий более позднему времени; обширные зоологические сочинения — «Описания животных» (π. τὰ ζῷα ἱστορία) в 10 книгах (из которых, однако, 7-я, 9-я, 10-я, были написаны, по-видимому, после Аристотеля) и три систематических труда: «О частях животных» в 4 книгах; «О ходе животных»; «О происхождении животных» (в 5 книгах, из которых 5-я, по-видимому, была самостоятельным сочинением), а также подложное исследование о движении животных (π. ζῶων κινήσεως). Не установлено, написал ли Аристотель задуманное им сочинение о растениях; во всяком случае, дошедшая до нас работа под этим заглавием (π. φυτῶν) подложна. Точно так же неподлинны сочинения π. χρωμάτων, π. ἀκουστικῶν, π. θαυμασιῶν ἀκουστικῶν, φυσιογνωμικά, μηχανικά \* и (быть может, принадлежащее Феофрасту) исследование о неделимых линиях. «Проблемы» Аристотель написал, но в дошедших до нас 37 книгах «Проблем» остатки Аристотелевых исследований погребены под множеством позднейших добавлений. — 3. Сохранившиеся метафизические сочинения философа ограничиваются «Метафизикой» (τὰ μετὰ τὰ φυσικά); <sup>4</sup> по всем признакам, это сочинение есть собрание — сведенное вскоре после смерти Аристотеля — всех найденных посмертных работ

<sup>1</sup> Pflug (de Ar. Topicoorum libro V, 1908) показывает, что дошедшая до нас 5-я книга «Топики» принадлежит не Аристотелю.

<sup>2</sup> По-гречески и немецки с примеч. изд. Prantl 1854 (как и сочинения «О небе» и «О возникновении и уничтожении» 1857). Франц. пер. с коммент. Hamelin 1907.

<sup>3</sup> Изд. Trendelenburg с коммент. 1833 (2 изд. ред. Belger 1877), Rodier с франц. пер. и коммент. 2 т. 1900, Hicks с англ. пер. и комм. 1907. (По-русски: Психологич. сочинения Арист., вып. I, Исследование о душе, пер. Снегирева, Казань 1885).

<sup>4</sup> Лучшие издания Bonitz'a (1848) и сл., с коммент.; к нему перевод; изд. Wellmann, 1890; Schwegler'a (1847 и сл., с коммент.) и Christ'a (1886). (По-русски: «Метафизика Арист.», пер. П. Перцова и В. Розанова, Ж. Мин. Нар. Просв. 1890, № 2 и сл.).

Аристотеля, относившихся к «первой философии» (ср. стр. 143); свое нынешнее название это сочинение получило в силу того, что в собрании сочинений Аристотеля, изданном Андроником, оно стояло «после физики». Остов этого сочинения образуют книги 1, 3, 4, 6—9, 10, в которых содержится незаконченная работа Аристотеля о первой философии; в нее должно было также войти особое исследование, заключающееся теперь в 5-ю книгу; книга 11, гл. 1—8. 1065 а 26 содержит более ранний набросок, который позднее был расширен в кн. 3, 4, 6, или позднее извлечение из этих книг. Книги 13 и 14 первоначально, по-видимому, предназначались для нашего сочинения, но были затем отложены и отчасти включены в кн. 1 гл. 6, 9, 12-я книга есть исследование, написанное отдельно от главного труда, быть может, как конспект для лекций; кн. 2 и кн. 11, начиная с гл. 8. 1065 а 26, по общему признанию, подложны. <sup>1</sup> То же нужно сказать и об упомянутом на стр. 57 сочинении об элейской философии. — 4. Эти к у Аристотель изложил в 10 книгах т. н. «Никомаховой этики», <sup>2</sup> изданной, вероятно, его сыном Никомахом и получившей от него свое название; впрочем, в кн. 5—7 встречаются более или менее обширные вставки из т. н. «Евдемовой» этики; учение о государстве он изложил в 8 книгах «Политики». <sup>3</sup> В этом сочинении не только книги 7-я и 8-я по содержанию должны находиться между 3-й и 4-й книгой (куда их и помещают новейшие издатели), но и вообще ей недостает многого для полного осуществления ее плана; вероятно, ее завершению, как и завершению метафизики, помешала смерть философа. Подготовительными работами к «Политике» служили «Политии», в которых были изложены 158 государственных устройств у эллинов и варваров, с присоединением νόμιμα βαρβαρικά («Обычаи варваров») и δικάσιματα τῶν πόλεων («Законы городов»). Судя по найденному на одном египетском папирусе «Афинском государственном устройстве» (Ἀθηναίων πολιτεία, первое издание Кениона 1891), <sup>4</sup> эти изложения предназначались для

<sup>1</sup> [От этого взгляда на отдельные составные части «Метафизики», опирающегося на исследования Брандиса и Боница, во многих отношениях уклоняются последние исследования по этому вопросу. Goedeckemeyer в Arch. f. Gesch. d. Phil. XX, 521 и сл. и XXI, 18 и сл., исключив гл. 8—10 кн. I, пытается установить более тесную связь между этой книгой и кн. II (α), которую он считает принадлежащей к основному произведению, этим он приобретает также возможность присоединить сюда же и кн. XIII и XIV. Приводимые им основания заслуживают внимания, но требуют дальнейшей проверки. Отчасти совершенно новый порядок, отдельных книг принят также в переводе «Метафизики» Lasson'a (1907)].

<sup>2</sup> Издана с коммент. Ramsauer'ом (1878) (Русск. пер. Э. Радлова: Этика Аристотеля, СПб. 1908).

<sup>3</sup> По греч. и нем. с прим. изд. Sussehl, 2 т. (1879); с англ. комм. изд. Newman, 4 т. (1887—1902) (Русск. пер. «Политика Аристотеля», пер. Сквордова, М. 1893, и пер. С. Жебелева, СПб. 1911).

<sup>4</sup> Вновь издана им же в Supplem. Arist. (см. стр. 137 прим. 1), vol. III pars II (Русск. пер.: «Афинское государственное устройство Аристотеля», пер. Н. Шубина, СПб. 1891, и А. Ловягина, 1895).

широких кругов. Т. н. «Евдемова этика» есть составленная Евдемом обработка Аристотелевой этики; от нее сохранились книги 1—3, 6; очерк, составленный на основании обеих «этик», но главным образом на основании Евдемовой, называется «Большой этикой». Небольшая статья «О добродетелях и заблуждениях» принадлежит к эпохе позднейшего эклектизма (Ср. § 82 в конце). 1-я книга «Экономики», которую Филодем (De vitis col. 7, 27) приписывает Теофрасту, во всяком случае написана не Аристотелем; 2-я книга — явственно более позднего происхождения. — 5. Об ораторском искусстве трактуют три книги «Риторики», из которых последняя является самостоятельным, не относящимся сюда исследованием (περὶ λέξεως);<sup>1</sup> о поэзии — «Поэтика»,<sup>2</sup> которая в ее дошедшем до нас виде есть лишь часть сочинения Аристотеля, состоявшего из двух книг. «Риторика к Александру», приписываемая Аристотелю, есть произведение ритора Анаксимена.<sup>3</sup>

Все эти сочинения, поскольку они подлинны и поскольку они не предназначались (как, быть может, 12-я книга «Метафизики») для собственного употребления автора, были, по-видимому, учебниками, которые Аристотель записывал для своих учеников или диктовал им или просто сообщал им; об их распространении он не заботился и, быть может, первоначально даже запрещал его. Это вытекает, во-первых, из того, что источники противопоставляют этим сочинениям произведения, «изданные» Аристотелем, и затем, главным образом, из обращения к ученикам в конце «Топики», из многочисленных данных, указывающих на недостаточную обработанность этих сочинений, и наконец, из того обстоятельства, что нередко в сочинениях, о которых можно доказать, что они написаны ранее других, встречаются ссылки на позднейшие работы; эти ссылки, по-видимому, внесены в них много спустя их составления, но перед их изданием. Из потерянных сочинений к учебникам принадлежали, кроме сомнительной работы о растениях, часто цитируемые Аристотелем ἀνατομῆς («Расчленения») и ἀστρολογικὰ θεωρήματα («Астрономические теории») (Meteor. I, 339 b. 7. 345 b. 1. De coelo II, 291 a 31); из многих других упоминаемых сочинений этой группы, быть может, ни одно не было подлинным.

От учебных сочинений Аристотеля следует отличать книги, которые он сам называет (Роёт. 1454 b 17) «изданными» (ἐκδομένους) и которые он, надо полагать, имеет в виду, когда говорит о λόγοι ἐν κοινῷ γινόμενοι \* (De an. I, 407 b 29) и, быть может, также,

<sup>1</sup> Как показал Дильс в исследовании, указанном на стр. 105 прим. 3 — (Русск. пер. «Риторика Арист.», пер. Н. Платоновой, СПб. 1894).

<sup>2</sup> (Русск. пер.: «О поэзии Аристотеля», пер. с объяснениями Б. Ордынского. М. 1894; «Поэтика Аристотеля», пер. В. Захарова, Варшава 1885).

<sup>3</sup> См. Wendland, Anaximenes von Lampsakos (1895).

когда говорит об ἐγκύκλια φιλοσοφίματα \* (De coelo I, 279 a 30. Eth. I, 1096 a 3);<sup>1</sup> из этих книг ни одна не цитируется определенно в дошедших до нас сочинениях, тогда как последние сами постоянно ссылаются друг на друга и тем свидетельствуют о своей принадлежности к одной группе. Все работы этого класса, по-видимому, были составлены до последнего пребывания Аристотеля в Афинах; часть из них имела форму диалогов; лишь к ним могут относиться слова Цицерона и других писателей, которые восхваляют богатство и красоту стиля Аристотеля и говорят о «золотом потоке его речи». Но и к ним уже давно примешалось много подложного.<sup>2</sup> К диалогам принадлежат: «Евдем», который по форме и содержанию есть подражание Платонову «Федону» и, по-видимому, был составлен вскоре после 352 года до Р. Х., «Три книги о философии», в которых уже содержалась критика учения об идеях, «Четыре книги о справедливости», «О поэтах» (π. ποιητῶν, три книги); не выяснено, принадлежал ли сюда и «Протрептик». В числе остальных сочинений более раннего времени имелись: сочинения о благе и об идеях, изложения содержания Платоновых лекций; история риторики (τεχνῶν συναγωγή); посвященное Александру исследование о монархии (π. βασιλείας), которое, вероятно, было составлено в Македонии, διδασκαλίαι (записи о драмах), и кроме того, еще много упоминаемых древними писателями (неизвестно, с каким правом) сочинений, относившихся к поэтам и искусству. Напротив, выдержки из некоторых сочинений Платона, а также работы о пифагорейцах и других философах, поскольку они были подлинны, были, вероятно, лишь заметками для собственного употребления или для пользования в школе. Письма Аристотеля собрал еще до Андроника Артемон; нельзя определить, сколько из них подлинны; в том, что нам известно из них, встречаются несомненно подложные части и наряду с ними части, которые могут быть подлинными. Кроме того, до нас дошло еще несколько мелких стихотворений и отрывков стихотворений, в подлинности которых мы не имеем основания сомневаться.

Так как все или почти все учебные сочинения Аристотеля были, по-видимому, составлены в последние 12 лет до его смерти, и показывают нам его систему в ее зрелой форме без сколько-нибудь существ-

<sup>1</sup> Напротив λόγοι ἑξωτερικοί («эзотерич. рассуждения»), о которых часто упоминают Аристотель и Евдем, по-видимому, не образуют особого разряда сочинений Аристотеля, как это принято было думать со времени Bernays'a вместе с древними толкователями (против этого Diels, Sitzungber. d. Berl. Akad. 1883, стр. 477 и сл.); хотя, быть может, в некоторых случаях это выражение, имеющее само по себе общий характер, намекает на исследования, содержащиеся в ранних, популярных сочинениях Аристотеля.

<sup>2</sup> Фрагменты их собрали Rose (Aristoteles pseudepigraphus, Leipzig 1863; Arist. qu. f. librorum fragmenta, p. 1463 и сл. академич. изд., 2 изд. Leipzig 1886) и Heitz, t. IV b сочин. Аристотеля в издании Didot.

венных различий в содержании и терминологии, то вопрос о порядке их составления имеет мало значения для пользования ими. Но по всей вероятности «Категории», «Топика» и «Аналитики» суть самые ранние произведения нашего собрания; за ними следовала «Физика» и примыкающие к ней произведения, а затем «Этика»; «Политика» и «Метафизика» (за исключением более ранних работ, включенных в последнюю) были, вероятно, начаты, но остались незаконченными, тогда как другие работы, именно «Поэтика» и «Риторика» были начаты позднее и закончены. — Страбон (XIII, 1, 54) и Плутарх (Sulla 26) рассказывают, что сочинения Аристотеля и Феофраста после смерти последнего перешли к Нелею в Скепсисе, были здесь укрыты в погребе, во времена Суллы снова открыты АPELLИКОНОМ, и что затем Сулла перевез их в Рим, а Тираннион и Андроник вновь издали; этот рассказ, по-видимому, фактически верен; но если эти писатели предполагают, что в силу этого перипатетикам после Феофраста были известны лишь немногие и главным образом экзотерические сочинения основателя школы, то это утверждение, помимо его внутренней невероятности, опровергается и тем фактом, что можно показать пользование всеми сочинениями Аристотеля, за ничтожными исключениями, и в период между Феофрастом и Андроником, несмотря на скудость литературных памятников об этом периоде.<sup>1</sup>

#### § 54. Философия Аристотеля. Общее введение<sup>2</sup>

Аристотель постоянно причисляет сам себя к Платоновой школе, и как бы резко он ни возражал против многих пунктов учения ее основателя, и главным образом против ее средоточия — учения об идеях, все же его философия в целом гораздо глубже и решительнее определяется его зависимостью от Платона, чем его расхождением с ним. Он, правда, более исключительно, чем Платон, ограничивает философию областью науки, и более определенно отличает ее от нравственной деятельности; и с другой стороны, он придает большее значение опытному знанию в философии. Но и он полагает собственную задачу философии в познании неизменной сущности и последних основ вещей, — в познании общего и необходимого; и эту сущность вещей, эту истинную и первичную реальность, он вместе с Платоном находит в формах (εἶδη), которые образуют содержание наших понятий. Поэтому его философия, как и философия Сократа и Платона, стремится быть наукой о понятиях: единичное должно быть сведено к общим понятиям и объяснено через выведение из общих понятий. Аристотель

<sup>1</sup> Ср. Gomperz, Griech. Denker III, стр. 23 и сл., который придает большое значение тому факту, что оригиналы сочинений Аристотеля пролежали так долго в сырых погребках Скепсиса.

<sup>2</sup> См. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 2 т. (1835—42).

довел этот прием как в диалектически-индуктивном, так и в демонстративно-дедуктивном направлении до высшего завершения; он привел его с научной строгостью, исключив все поэтические и мифологические украшения, которыми он не пренебрегал в своих юношеских произведениях по примеру Платона; он сумел также, в силу точности и краткости своих выражений и изумительной выработанности философской терминологии, достигнуть таких преимуществ в своем изложении, что оно настолько же превосходит в этом отношении изложение Платона, насколько оно уступает последнему, по крайней мере в дошедших до нас сочинениях, в художественном отношении. Но у Аристотеля, который мыслит формы не как самостоятельные, отделенные от вещей существа, а лишь как внутреннюю сущность самих единичных вещей, с философией понятий сочетается такая ясная потребность в широком опытном знании, какая встречается из его предшественников разве только у Демокрита. Он — не только ученый, но и первоклассный наблюдатель, одинаково выдающийся и своим многосторонним историческим знанием, распространяющимся главным образом на прежних философов, и широким знанием природы и тщательным исследованием природы; хотя, само собой разумеется, от него нельзя ждать того, что могло быть достигнуто лишь с помощью научных орудий и методов нашего времени.

Указания Аристотеля о разделении философской системы лишь с трудом применимы к содержанию его собственных сочинений. Он различает тройного рода науки: теоретические, практические и поэтические (творческие); первые в свою очередь разделяются на физику, математику и «первую философию» (метафизику; ср. стр. 138, 147 и сл.), которая называется так теологией; практическую философию он разделяет на этику и политику, но иногда называет ее и в целом политикой. Для нас целесообразнее всего положить в основу изложения философии Аристотеля деление на логику, метафизику, физику и этику и лишь в заключение присоединить к этим главным частям некоторые дополнительные указания.

#### § 55. Логика Аристотеля<sup>1</sup>

Аристотель, исходя из основных положений сократо-платоновской философии, создал логику как самостоятельную науку. Он называет ее аналитикой, т. е. руководством к искусству исследования, и трактует ее как научную методологию. Научное познание в тесном смысле слова (ἐπιστήμη) состоит, по его мнению, в выведении частного из общего, обусловленного из его причин. Но развитие знания во вре-

<sup>1</sup> См. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande, Bd. I (1855) H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, 2 Tle. 1896—1900.

мени идет обратным путем. Если душа в своей мыслящей природе имеет способность ко всякому знанию, т. е. потенциально содержит в себе все знание, то все же она лишь постепенно доходит до действительного знания. То, что само по себе более известно и достоверно, не является таковым для нас (Anal. post. I, 71 b 33 и сл. Phys. I, 184 a 16); мы должны извлекать общие понятия из отдельных наблюдений, постепенно восходить от восприятия через воспоминание к опыту, от опыта к знанию (Anal. post. II, 19. Metaph. I, 1 и в др. местах); и в силу этого значения опыта для знания Аристотель решительно защищает истинность чувственного восприятия; он полагает, что чувства, как таковые, никогда нас не обманывают, и что все заблуждения проистекают лишь из ложного сочетания и связывания их данных. Поэтому аристотелевская логика (во второй аналитике) наряду с доказательством рассматривает и индукцию; но тому и другому она предпосылает (в первой аналитике) учение об умозаключении как их общей форме; лишь в связи с учением об умозаключении Аристотель обсуждает понятие и суждение.

Умозаключение есть «высказывание, в котором из известных допущений вытекает нечто новое» (Anal. pr. I, 24 b 18). Эти допущения выражают в посылках, т. е. в предложениях (то и другое Аристотель выражает термином πρότασις); предложение же состоит из утвердительного или отрицательного высказывания и, следовательно, составлено из двух понятий (ἄροι) — подлежащего и сказуемого (связка причисляется еще к сказуемому). Но более подробно Аристотель обсуждает понятия лишь по поводу учения об определении понятий и в связи со своими метафизическими исследованиями. Говоря о предложениях или суждениях (ἀλόγανσις), он имеет в виду только категорические суждения, которые он делит — пользуясь современной терминологией — по качеству на утвердительные и отрицательные, по количеству — на общие, частные и неопределенные (в сочинении л. ἐπιτηδεύσις — на общие, частные и единичные), по модальности — на высказывания о бытии, о необходимом бытии и о только возможном бытии. Он различает далее два рода противоположения — противоречащее (ἀντίφασις) и противоположное (ἐναντιότης, ср. стр. 147). Он показывает, какие суждения обратимы непосредственно, и какие — только с переменной количества. Он замечает, наконец, что лишь из сочетания понятий в суждения возникает противоположность между истинным и ложным. Но главное содержание этой части его логики образует учение об умозаключении. Аристотель впервые открыл в умозаключении основную форму, в которой движется все развитие мысли, и первый дал его название. Его силлогистика, изложенная в первой аналитике, разделяет категорические умозаключения на три фигуры, из которых вторая и третья черпают доказательную силу из сведения к первой, и исчерпывающе развивает теорию этих умо-

аключений; условных и разделительных умозаключений он не касается.

Из умозаключений составляют доказательства. Задача всякого доказательства (ἀπόδειξις) есть то выведение обусловленного из его оснований, в котором состоит знание, как таковое (см. стр. 143). Поэтому предпосылками доказательства должны быть необходимые и общеобязательные положения; и законченное доказательство (законченная наука) имеется лишь там, где подлежащее доказательству положение выведено из его высших предпосылок с помощью всех промежуточных звеньев. Но такое выведение было бы невозможно, если бы предпосылки, из которых оно исходит, в свою очередь должны были бы быть выведены, и т. д. до бесконечности, или если бы между этими предпосылками и тем, что из них должно быть выведено, лежало бы бесконечное число промежуточных звеньев. Поэтому всякое опосредствованное знание предполагает знание непосредственное, которое при ближайшем рассмотрении оказывается двояким. С одной стороны, наиболее общие принципы, из которых исходит доказательство, и с другой стороны, факты, к которым применяются эти принципы, должны быть нам известны без доказательства; и если факты мы непосредственно познаем через восприятие, то по аналогии с этим Аристотель полагает, что в разуме (νοῦς) мы имеем способность непосредственного, интуитивного и потому свободного от заблуждений познания высших принципов. Аристотель не исследовал, имеют ли эти принципы только формальный характер или с помощью их познаются понятия с определенным содержанием (вроде понятия Божества); в качестве высшего и наиболее достоверного принципа нашего мышления он устанавливает закон противоречия, для которого он дает ряд различных, но по существу совпадающих между собой формул, выражающих и логическую, и метафизическую сторону этого закона.<sup>1</sup> Но чтобы и эти убеждения не были лишены научного обоснования, в них место доказательства занимает и н д у к ц и я (ἐλαγωγή),\* которая

<sup>1</sup> Основная формула этого закона приводится в 4-й кн. «Метафизики», 1005 b 19: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ («невозможно, чтобы одно и то же одновременно и в том же отношении и было и не было присуще одному и тому же»). Непосредственно вытекающий отсюда закон исключенного третьего Аристотель формулирует там же 1011 b 23 след. образом: οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδὲν, ἀλλ' ἀνάγκη φάναι ἢ ἀλοφάναι ἐν καθ' ἑνὸς ὅτιόν («не может быть ничего среднего между противоречащими противоположениями, но о всяком предмете нечто должно либо утверждаться, либо отрицаться»); ср. Anal. post. I, 72 a 11: ἀντίφασις δὲ ἀντιθεσις ἢ οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὐτήν («противоречащее (см. стр. 147) есть противоположность, в которой нет ничего среднего»). Закон противоречия в связи с законом тождества, который является его обратной стороной, высказан в Metaph. IV, 1012 a 26: τό... λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές («говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, значит заблуждаться, говорить же о сущем, что оно есть, и о не-сущем, что его нет, значит высказывать истину»). Ср. Gomperz, Griech. Denker III, 52 и сл.

доводит нас до общего положения тем, что показывает фактическое действие его во всех подчиненных ей единичных случаях. Однако Аристотель не скрывает от себя, что полное наблюдение всего единичного невозможно. Он поэтому старается упростить индуктивный процесс и находит, по примеру Сократа, выход в том, что в основу индукции полагает допущения, относительно которых число или авторитет их защитников внушает вероятность, что они вытекли из действительного опыта (ἐνδοξα), и затем, с помощью диалектического сравнения и проверки этих допущений пытается достигнуть правильных определений.<sup>1</sup> Этот прием он употреблял с редким мастерством и осторожностью, в особенности в «апориях» («затруднениях»), с рассмотрения которых он обычно начинает всякое свое исследование; и если его наблюдения нередко лишены точности и полноты, а его пользования чужими указаниями — той критичности, которой мы привыкли требовать в настоящее время, то все же и в этом отношении он дал все, что по справедливости можно было ожидать при тогдашнем состоянии научного исследования и вспомогательных средств к нему.

Отчасти на доказательстве, отчасти на непосредственном знании, уясненном через индукцию, покоится определение понятий (ῥησιμός). Если все наши понятия обозначают нечто общее, всегда и с необходимостью присущее вещам известного класса, то понятие в более узком смысле, в котором оно есть предмет определения, обозначает сущность вещей,<sup>2</sup> их форму, независимую от материи, то, что делает вещи таковыми, каковы они суть. Если такое понятие выражает то, что общее многим, различным по виду вещам, то оно есть родовое понятие (γένος). Если к роду присоединяется видообразующее отличие (διαφορά εἰδολογός), то возникает вид (εἶδος); если вид точнее определяется дальнейшими отличительными признаками и этот процесс продолжается как можно далее, то мы получаем низшие видовые понятия, которые в свою очередь распадаются уже не на виды, а на единичные предметы, и эти низшие понятия выражают сущность каждой вещи (Anal. post. II, 13). Поэтому определение понятия должно содержать признаки, посредством которых его предмет выводится из родового понятия, не только сполна, но и в надлежащем порядке, соответствующем постепенному переходу от общего к частному: существенным вспомогательным средством при определении понятий является исчерпывающее и логически развивающееся деление. Что подчинено одному и тому же родовому понятию, то тождественно по

<sup>1</sup> От аподиктического, как и от диалектического доказательства надо отличать эристическое, основанное на неправильных умозаключениях. О различных родах таких ложных умозаключений трактует сочинение περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν (см. стр. 138).

<sup>2</sup> Οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστὶ τὸ ἕτερον ἢ, εἶναι с дательн. падежом (напр. τὸ ἀνθρώπου εἶναι), τὸ τί ἦν εἶναι.\* О значении последней формулы, которую впервые ввел в употребление Аристотель, см. Phil. d. Griech. II, 2, стр. 208 и сл.

роду, а что подчинено одному и тому же видовому понятию, тождественно по виду; что далее всего отстоит друг от друга в пределах одного рода, образует противную (контрарную) противоположность (ἐναντίον), тогда как два понятия стоят между собой в отношении противоречащей противоположности (ἀντιφασίς), когда одно из них есть простое отрицание другого (А—не-А) (ср. стр. 144). (Что эта противоположность может иметь место только между суждениями, а не между отдельными понятиями, — это Аристотель упустил из виду, вероятно, потому, что он еще не уразумел связки, как самостоятельной составной части суждения, наряду с подлежащим и сказуемым). К этим родам противоположности Аристотель присоединяет еще противоположность между соотносительными понятиями и противоположность между обладанием (ἔξις) и лишением (στέρησις).<sup>1</sup>

Все наши понятия подходят (Categ. 4 Top. I, 9) под один или несколько «главных родов высказывания» (γένη или σχήματα τῶν κατηγοριῶν) или категорий, обозначающих различные точки зрения, с которых можно рассматривать вещи, тогда как сами они не подчинены какому-либо высшему понятию, которое было бы в отношении их общим родовым понятием. Аристотель насчитывает десять таких категорий: субстанцию, количество, качество, отношение, время, место, положение, обладание, действие, страдание (οὐσία или τί ἐστὶ, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν). Он уверен в полноте этой совокупности рубрик; но у него нельзя обнаружить определенного принципа для ее выведения, и категории «обладания» и «положения» упоминаются только в «Категориях» и «Топике» и пропускаются в позднейших перечислениях.<sup>2</sup> Но и из остальных категорий не все имеют одинаковое значение; важнейшими из них являются четыре первые и среди них — категория субстанции, к которой все остальные категории относятся как производное к первичному. Именно эта категория образует, по Аристотелю, существенный предмет «первой философии» или так называемой метафизики.

## § 56. Метафизика Аристотеля

Эта наука занимается исследованием высших причин, или исследованием сущего как такового, т. е. того вечного, бестелесного и неподвижного начала, которое есть причина всякого движения и развития в мире; поэтому она — самая обширная и ценная из всех

<sup>1</sup> О многозначности последней пары понятий и неясности ее отношения к противной и противоречащей противоположности см. Phil. d. Griech. II, 2, стр. 216 прим. 1.

<sup>2</sup> Anal. post. I, 83 a 21, b. 15. Phys. V, 225 b. 5, Met. V, 1017 a 24.



наук. Точнее содержание ее распределяется по трем основным вопросам: об отношении между единичным и общим, об отношении между формой и материей, и об отношении между движущим и движимым.

1. Единичное и общее. Если Платон признавал первично и безусловно действительным только идеи или то общее, что образует содержание наших понятий, и если он поэтому описывал идеи как самостоятельные сущности, независимые по своему бытию от единичных вещей, то Аристотель с этим несогласен. В «Метафизике» (кн. 1, гл. 9, кн. 13, гл. 4—10 и в др. мест.) он подвергает учение об идеях и связанные с ним допущения (ср. стр. 129 и сл.) чрезвычайно тонкой и (несмотря на отдельные несправедливости и недоразумения), в общем, уничтожающей критике. Он приводит против него следующие главные решающие возражения: общее не есть нечто субстанциальное; сущность не может находиться вне тех вещей, сущностью которых она является; идеи лишены движущей силы, вне которой они не могут быть причинами явлений. Он со своей стороны считает возможным признавать лишь единичное реальностью в полном смысле слова или субстанцией (οὐσία). Ведь если это название применимо лишь к тому, что не может быть высказано ни о чем ином и не может быть присуще ничему в качестве акциденции,<sup>1</sup> то таковым является только единичное существо; напротив, все общие понятия выражают только известные качества субстанций, и даже родовые понятия выражают лишь общую сущность известных субстанций. Поэтому и они могут быть названы в косвенном и производном смысле субстанциями (именно вторичными субстанциями, δευτερά οὐσία), но их нельзя считать чем-либо существующим вне отдельных вещей: они суть не «единое вне многого» (ἐν παρὰ τὰ πολλὰ), а «единое во многом» (ἐν κατὰ πολλῶν). Впрочем, вместе с тем Аристотель признает, что форме, которая всегда есть нечто общее по сравнению с тем, что составлено из формы и материи, присуща высшая действительность (см. ниже) и что общее, будучи предметом науки, само по себе более первично и достоверно (ср. стр. 142—143); это есть противоречие, последствия которого проходят через всю систему Аристотеля.<sup>2</sup>

2. Хотя наш философ горячо оспаривает обособленное бытие и потусторонность Платоновых идей, однако он отнюдь не хочет пожертвовать руководящей мыслью учения об идеях; напротив, его собственное учение о форме и материи есть не что иное, как попытка выразить эту мысль в более состоятельной теории, чем платоновская.

<sup>1</sup> Kateg. 2 a 11: οὐσία δὲ ἐστίν... ἢ μήτε καθ' ἑλοκεμένον τινός λέγεται μήτ' ἐν ἑλοκεμένον τινί ἐστίν. («субстанция есть то, что не высказывается ни о чем и не может находиться ни в чем»). Ср. 1 a 20 и сл.

<sup>2</sup> Ср. к первому пункту Gomberg, Griech. Denker. III, 58 и сл., где резко подчеркиваются противоречия, в которых Аристотель запутывается в силу того, что он, с одной стороны, отрицает всякую субстанциальность за идеями Платона, а, с другой стороны, сам приписывает субстанциальность εἶδη или формам (см. выше).

Предметом знания — говорит он вместе с Платоном — может быть только необходимое и неизменное; но все чувственное случайно и изменчиво, оно одинаково может и быть и не быть (оно есть ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι); лишь нечувственное, мыслимое нами в понятиях, столь же неизменно, как и сами последние. Но еще важнее для Аристотеля соображение, что всякое изменение предполагает нечто неизменное, и всякое становление — нечто вечное, которое, точнее, имеет двойкий характер: оно есть, с одной стороны, субстрат, который становится чем-либо и в котором совершается изменение, и, с другой стороны, — свойства, в сообщении которых субстрату состоит изменение. Этот субстрат Аристотель называет впервые введенным им для этого термином материи (ὕλη); свойство же он называет термином, употреблявшимся для обозначения Платоновых идей, εἶδος (также μορφή) — «формой». (О других обозначениях см. стр. 146 прим. 2). Так как цель становления достигнута, когда материя приняла определенную форму, то форма каждой вещи есть ее действительность (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) или действительное, как таковое (ἐνέργεια ὄν); и так как, с другой стороны, материя как таковая, хотя еще и не есть то, чем она станет позднее, но все же должна иметь способность стать таковым, то она есть возможность (δύναμις) или возможное (δυνάμει ὄν). Если представить себе материю вне всякой формы, то мы получаем «первую материю» (πρώτη ὕλη), которая, будучи совершенно неопределенной, может быть также названа (качественно) неограниченной, — общий субстрат для всех определенных материй; этот субстрат, в качестве только возможного, никогда не существует и не существовал сам по себе. Напротив, формы нельзя рассматривать как простые модификации или даже творения одной всеобщей формы; каждая из них, наоборот, в качестве данной определенной формы, вечна и неизменна, подобно платоновским идеям; только они не существуют вне отдельных вещей и, в силу вечности мира, никогда и не существовали независимо от конкретных вещей. Форма есть не только понятие и сущность каждой вещи, но и ее конечная цель и сила, осуществляющая эту цель. Правда, эти различные стороны формы часто распределены по различным субъектам, и поэтому Аристотель насчитывает иногда четыре рода причин: материальную, формальную, движущую и конечную; но три последние вида причин по существу, а в отдельных случаях и фактически (как в отношении души к телу или божества к миру) совпадают между собой; первичный характер имеет лишь различие между формой и материей. Это различие проходит повсюду: где что-либо одно относится к другому, как более законченное, определяющее и действствующее, там первое обозначается как форма или действительное, второе — как материя или потенциальное. Но фактически и у Аристотеля материя приобретает значение, выходящее далеко за пределы простого понятия возможности. Из материи происходит

естественная необходимость (ἀνάγκη) или случай (αὐτόματων и τύχη),<sup>1</sup> которые ограничивают целесообразную деятельность природы и людей и вторгаются в нее; от свойств материи зависят все несовершенства в мире, и ими определяются столь существенные различия, как различие между небесным и земным, мужским и женским; из противодействия материи форме проистекает то, что природа может лишь постепенно подниматься от низших творений к высшим; и лишь ссылкой на материю Аристотель может объяснить, что низшие видовые понятия разделяются на множество единичных вещей. Нельзя не признать, что в этих утверждениях материя рассматривается как второй принцип, наряду с формой, обладающий собственной силой. И как бы велики ни были преимущества, которые дает философу для объяснения явлений его учение о форме и материи<sup>2</sup> в связи с введенной им парой понятий «возможности и действительности» и с понятием движения, но все же им вредит неясность, которая возникает из того, что субстанция отождествляется то с единичным существом, то с формой (ср. стр. 149), и что материя понимается то в отвлеченном, то в конкретном смысле.

3. Из отношения между формой и материей вытекает движение, или — что то же самое — изменение, которому подчинено все в мире, что имеет материю. А именно, движение есть не что иное, как реализация возможного как такового: ἡ τοῦ δυναμοῦ ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον (Phys. III, 201 a 10 и в др. мест.). Толчок к этой реализации может дать лишь нечто такое, что уже является тем, чем движимое должно еще стать в силу своего движения. Поэтому всякое движение предполагает двойное: движущее и движимое; и даже если существо движет само себя, то все же то и другое должно быть распределено в нем по разным элементам, как напр. в человеке душа и тело. Движущее может быть только актуальным, формой, движимое — только потенциальным, материей. Форма действует на материю тем, что побуждает ее двигаться навстречу действительности или оформлению; ибо материя по своей природе (поскольку во всяком задатке лежит потребность в его осуществлении) имеет влечение (ἐφίεσθαι, ὀρέεσθαι, ὄρειν) \* к форме, как к благому и божественному (Phys. I, 192 a 16. II, 192 b. 18. Metaph. XII, 1072 b 3). Поэтому, где форма и материя соприкасаются, всегда и необходимо возникает движение. И так как не

<sup>1</sup> Об отношении случая к необходимости и к закону причинности ср. Gomberg, Griech. Denker III, стр. 73 и сл.

<sup>2</sup> Преимущество мирообъяснения Аристотеля состоит в том, что он впервые учил (хотя и не в современном смысле) развитию произведений природы, особенно организмов. Впрочем, понятия, которыми он при этом пользуется, не только страдают многозначностью, но и несут на себе печать чего-то искусственного и часто употребляются им бесплодно или в ущерб для объяснений. Это в особенности применимо — что теперь почти общепризнано — к понятиям δυναμις и ἐντέλεια. Ср. Gomberg, Griech. Denker III, гл. 9 и Siebeck, Aristoteles, стр. 27 и сл. русск. пер.

только сама форма и материя, но и отношение между ними, на котором основано движение, должно быть вечным (ибо его возникновение, как и его исчезновение могут быть в свою очередь определены только движением), так как, далее, время и мир, которые немислимы без движения, также вечны (ср. стр. 154), то движение никогда не могло начаться и никогда не сможет закончиться. Но последняя причина этого вечного движения может находиться лишь в чем-либо неподвижном. Ведь если всякое движение возникает лишь через воздействие двигателя на движимое и, следовательно, предполагает двигателя, отличного от движимого, то, если это движущее само движимо, оно в свою очередь также предполагает иного двигателя, и т. д., пока мы не дойдем до двигателя, который сам уже не движется. Поэтому, если бы не было неподвижного двигателя, то не было бы первого двигателя, и следовательно, не было бы вообще движения, и тем менее — безначального движения. Но если первый двигатель неподвижен, то он должен быть нематериальным, т. е. формой без материи или чистой актуальностью; ведь, где есть материя, есть и возможность иного бытия, переход от потенциального к актуальному, движение; лишь бестелесное неизменно и неподвижно. И так как форма есть совершенное бытие, а материя — несовершенное, то первый двигатель должен быть безусловно совершенным бытием, высшей ступенью бытия. Так как, далее, мир есть единое благоустроенное целое, направленное на одну цель, так как движение мироздания едино и непрерывно, то перводвигатель может быть лишь единым, т. е. самой этой единой целью. Но безусловно бестелесным существом является только дух или мышление. Поэтому последняя причина всего движения лежит в Божестве, как в чистом, совершенном, бесконечном по силе духе.\* Деятельность этого духа может состоять только в мышлении, так как всякая иная деятельность (т. е. всякая практическая или творческая деятельность, всякое πράττειν и ποιεῖν) имеет своей целью нечто, вне ее лежащее, что немисливо в отношении совершенного и самодовлеющего существа; и это мышление никогда не может находиться в состоянии простой потенциальности, а есть непрерывная мыслительная деятельность (θεωρία).\*\* Предметом этого мышления может быть только оно само; ибо ценность мышления определяется содержанием мыслимого, а самым ценным и совершенным может быть только сам божественный дух. Таким образом, мышление Бога есть «мышление блаженство». И на мир Божество действует не тем, что выходит из пределов самого себя и обращает свое мышление и воление на мир, а только одним своим бытием: безусловно совершенное существо, в качестве высшего блага, есть также последняя цель всех вещей; все стремится к нему и движется ему навстречу; от него зависит единый порядок, связь и жизнь мира. Божественной воли, направленной на мир, творческой деятель-

ности или вмешательства Божества в ход вещей Аристотель не допускал.<sup>1</sup>

### § 57. Физика Аристотеля. Ее общая точка зрения и основные понятия

Если «первая философия» имеет дело с неподвижным и бестелесным, то предметом физики является подвижное и телесное и притом то, которое имеет причину своего движения в самом себе. «Природа» (φύσις) есть причина движения и покоя в том, чему первоначально присуще то и другое (Phys. II, 192 b 20). Но как мы должны точнее представлять себе эту причину, и как она относится к Божеству, — это остается неясным; и как ни привык наш философ говорить о природе как о реальной силе, действующей в мире, его система все же не дает ему права на это гипостазирование.

Под движением Аристотель разумеет (ср. стр. 150) всякое вообще изменение, всякую реализацию возможного, и в этом смысле он насчитывает четыре рода движения: субстанциальное движение — возникновение и уничтожение; количественное — рост и уменьшение; качественное — превращение (ἀλλοίωσις, переход вещества в иное); пространственное движение (φορά) — перемена места; иногда, впрочем, он причисляет только три последних вида к движению в тесном смысле (κίνησις), тогда как понятие изменения (μεταβολή) объемлет все четыре. Все остальные виды изменения обусловлены пространственным движением; и Аристотель исследует (Phys. III, IV) точнее, чем кто-либо из его предшественников, понятия, относящиеся непосредственно к этому виду движения. Он показывает, что безграничное может быть дано лишь потенциально, в бесконечной увеличиваемости чисел и в бесконечной делимости величин, но никак не актуально. Он определяет пространство (τόπος, реже χώρα), которое он, однако, еще не отличает ясно от места, как границу окружающего тела в отношении окружаемого, и время как счет движения в отношении прежде и после (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον); и он выводит отсюда, что вне мира не существует ни пространства, ни времени, что пустое пространство немислимо (это он доказывает весьма подробно в полемике против атомистов), и что время, как и всякое число, предполагает считающую душу.<sup>2</sup> Он доказывает — оставляя здесь в стороне многое иное — что пространственное движение, и притом именно круговое движение, есть единственное

<sup>1</sup> Важнейшие места для теологии Аристотеля находятся: Phys. VIII, 5. 6. 10. Metaph. XII, 6 и сл. 9 и сл. De coelo I, 279 a 17 и сл. Fragm. 12—16. Ср. Gomperz, Griech. Denker. III, гл. 18.

<sup>2</sup> См. более подробное объяснение и критическую оценку понимания пространства и времени у Gomperz'a, Griech. Denker III, ст. 91 и сл.

внутреннесвязное и непрерывное движение, которое может быть безначальным и бесконечным. — Однако, пространственное движение и соответствующее ему механическое рассмотрение природы, по убеждению Аристотеля, недостаточно для объяснения явлений. В противоположность механистическому мирозерцанию, он утверждает качественную разнородность веществ и отвергает не только математическое построение элементов, как оно изложено в учении Платона, но и атомистическую теорию; эти возражения Аристотеля были неопровержимы для атомизма в его демокритовской форме и при тогдашнем состоянии естествознания. Полемизируя против других теорий, Аристотель пытается также показать, что вещества и, в частности, элементы могут качественно превращаться друг в друга благодаря тому, что качества одного элемента изменяются под влиянием другого элемента; и это соотношение действия и страдания, как он полагает, возможно лишь там, где два тела отчасти сходны, отчасти отличны друг от друга, т. е. где они противоположны в пределах одного рода. В соответствии с этим Аристотель защищает также против механистических теорий представление, что смешение веществ состоит не в простой пространственной близости частиц, а в образовании нового вещества из смешанных (химическое смешение).<sup>1</sup> — Еще важнее для него принцип, что действия природы вообще нельзя рассматривать как только физическую деятельность, а необходимо уразуметь как обусловленную целью деятельность. Цель всякого становления есть развитие потенциальности в актуальность, внедрение формы в материю. Поэтому из аристотелевского учения о форме и материи, совершенно так же, как из платоновского учения об идеях, следует преобладание телеологического объяснения над чисто физическим. «Природа, — говорит Аристотель, — ничего не делает бесцельно»; «она всегда стремится к лучшему», «она по возможности производит прекраснейшее»; в ней нет ничего излишнего, ничего напрасного и несовершенного; во всех ее творениях, даже в мельчайших, есть нечто божественное, и даже отбросы она употребляет как добрый домохозяин, чтобы создать из них что-либо полезное. Что это так, — об этом свидетельствует наблюдение над природой, которое показывает нам, в большом и мельчайшем, изумительную целесообразность в общем устройстве мира и во всех созданиях природы. Сводить же эту целесообразность на общую обусловленную целью деятельность вынуждает нас соображение, что то, что постоянно совершается, не может зависеть от случая; и если природе нельзя, ко-

<sup>1</sup> Gomperz (Griech. Denker, III, стр. 46 и сл.) показывает, что учение Аристотеля об элементах покоится на произвольных измышлениях, и что его допущение (см. стр. 155) «естественных мест» элементов и их превращений друг в друга есть шаг назад не только по сравнению с атомистами, но и по сравнению с Эмпедоклом и другими более древними философами.

нечно, приписать сознательного размышления, то это лишь доказывает, что она, подобно совершенному художнику, производит целесообразное с той безошибочной уверенностью, которая исключает всякий выбор. Поэтому истинное основание созданий природы лежит в конечных причинах; материальные же причины, напротив, Аристотель вместе с Платоном (ср. стр. 120) рассматривает только как условия, как необходимые вспомогательные средства (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, συναίτιον, τὸ οὐ οὐκ ἄνευ τὸ εἶναι), но не как положительные причины явлений природы. Впрочем, уже выше (стр. 150) было отмечено, что, вместе с тем, эти посредствующие причины противодействуют целестремительной деятельности природы, ограничивают ее результаты и вынуждают ее в земном мире (ибо небесный мир имеет иного рода материю) к постепенному восхождению от менее совершенного к более совершенному.<sup>1</sup>

### § 58. Мироздание и его части

Из вечности формы и материи следует безначальность и бесконечность движения (см. выше стр. 151), а вместе с тем и вечность мироздания, которую наш философ утверждал уже в ранних своих сочинениях (см. стр. 118); допущение, что мир, хотя и возник, но будет длиться вечно (ср. учение Платона стр. 136 и сл.), упускает из виду, что возникновение и уничтожение взаимно обуславливают друг друга, и что лишь то может быть непреходящим, природа чего одинаково исключает и то, и другое. Даже в земном мире только единичные существа возникают и гибнут; напротив, роды безначальны, и потому всегда существовали люди; только последние (как думал уже Платон) время от времени частью истребляются на обширных пространствах земли от опустошительных катастроф, частью выпадают опять в первобытное состояние. Это, впервые установленное Аристотелем и глубоко проникающее в его систему учение о вечности мира освобождает Аристотеля от рассмотрения космогонической части физики: ему нужно объяснить не возникновение мира, а только его свойства.

<sup>1</sup> Телеологическое мирообъяснение Аристотеля значительно возвышается над узким и внешним пониманием, которое мы встречаем у Сократа в «Воспоминаниях» Ксенофонта (см. стр. 92). Целесообразное устройство вещей происходит, по Аристотелю, не от причины, лежащей вне мира, напр., от творца или устроителя мира; напротив, оно имманентно природе, которая носит в самой себе начало движения. Поэтому он также не ставит человека в центр своих телеологических объяснений, а последней целью является у него порядок и связь мирового целого. Но, конечно, при тогдешнем состоянии естествознания нет ничего удивительного, что Аристотель часто ошибается при применении этого принципа к отдельным областям и явлениям жизни природы. См. Phil. der Griech. III, 2, стр. 422 и сл., стр. 487 и сл. G o s s e r g z, Griech. Denker, III, стр. 101 и сл. Зибек, Аристотель, русск. пер., стр. 50 и сл.

Основой этого объяснения служит различие двух неравных половин, из которых состоит мироздание: мира надлунного и мира подлунного, небесного и земного, потустороннего (τὰ ἔκκεῖ) и посюстороннего (τὰ ἐνθάυτα).<sup>\*</sup> Неизменяющаяся природа звезд и неустанная правильность их движений доказывает — и то же самое Аристотель пытается вывести из общих соображений, — что они уже по своей материи отличаются от преходящих и подверженных постоянным изменениям земных вещей. Звезды состоят из эфира — тела, лишенного противоположностей и неспособного к изменению, кроме пространственного перемещения; из всех движений ему присуще только круговое движение; земные вещи состоят из четырех элементов, которые находятся в отношении двойной противоположности между собой: противоположности между тяжестью и легкостью, которая проистекает из присущего телам прямолинейного движения к естественным для тела местам, и качественной противоположности, которая возникает из различных возможностей комбинаций основных свойств: теплого и холодного, сухого и влажного (огонь тепл и сух, воздух тепл и влажен, вода холодна и влажна, земля холодна и суха). В силу этой противоположности вещества постоянно переходят одно в другое; для веществ, которые дальше отстоят друг от друга (как земля и воздух, вода и огонь) этот переход обусловлен превращением в один из промежуточных элементов.<sup>1</sup> Уже отсюда следует не только единство мира, которое и без того обеспечено единством перводвигателя, но и шарообразная форма его, которую Аристотель сверх того пытается доказать многими физическими и метафизическими аргументами. Посредине мира покоится Земля, которая образует сравнительно незначительную часть всего мироздания и по форме есть также шар; вокруг нее в концентрических шарообразных слоях распределены вода, воздух и огонь (или, вернее, теплород, ὑπερκαιμα, ибо пламя есть ὑπερβολὴ πυρός, «избыток огня»); затем идут небесные сферы, материал которых тем чище, чем дальше он от Земли. Самая крайняя из этих сфер есть небо неподвижных звезд (πρώτος οὐρανός, «первое небо»), ежедневное обращение которого определено непосредственно окружающим его божеством (ср. стр. 152). Движение каждой сферы состоит в безусловно равномерном вращении ее вокруг ее оси, — как это принимает Аристотель вместе с Платоном и всей тогдешней астрономией и как он это обстоятельно доказывает в отношении первой сферы. Поэтому мы должны (согласно постановке проблемы, ведущей начало от Платона) допустить такое число сфер и приписать им такое движение, какие необходимы, чтобы объяснить фактическое движение семи планет исключительно из равномерных круговых движений. Исходя из этого допущения, Евдокс (стр. 134) вычислил, что число сфер, определяющих движение планет, включая

<sup>1</sup> Ср. стр. 152 прим. 2.

семь сфер, на которых укреплены планеты, должно равняться 26; Каллипп насчитал 33 сферы. Аристотель примыкает к этому мнению; но так как по его теории внешние сферы относятся к внутренним, как форма к материи, как движущее к движимому, то каждая сфера должна сообщать движение всем заключенным в нее сферам, подобно тому, как крайняя сфера водит за собой все остальные сферы в своем ежедневном вращении; и поэтому самостоятельное движение каждой планеты было бы нарушено движениями всех окружающих ее сфер, если бы против этого не были приняты особые меры. Поэтому Аристотель полагает, что между сферами каждой планеты и сферами ближайшей к ней нижней планеты движутся в направлении, противоположном движению сфер верхней планеты, столько «сводящих назад» (ἀνελάττουσαι) сфер, сколько необходимо, чтобы устранить влияние одних сфер на другие. Число их равно, по его вычислению, 22, и прибавляя их к сферам, установленным Каллиппом, он получает в итоге, включая сферу неподвижных звезд, 56 небесных сфер. Каждая из этих сфер должна, подобно «первому небу», получать движение от вечной и неподвижной, т. е. бестелесной субстанции, от принадлежащего к ней духа; и потому этих духов должно быть столько же, сколько сфер; звезды Аристотель считает, таким образом, одушевленными и разумными божественными существами, высоко стоящими над людьми. Однако, своему вычислению сфер и их духов он приписывает лишь значение вероятного вывода (Metaph. XII, 8; Simplic. к de caelo, стр. 483,3 и сл.).<sup>1</sup>

Движение небесных сфер, через трение, в особенности в местах, лежащих под солнцем, в воздухе, вызывает свет и теплоту; это действие, вследствие наклонного положения солнечной орбиты, наступает в различные времена года для каждого места с различной интенсивностью. Результатом этого является круговорот возникновения и уничтожения — это отражение вечного в преходящем, — прилив и отлив веществ и переход элементов друг в друга; а отсюда возникают все атмосферные и земные явления, которые исследуются в «Метеорологии» Аристотеля.

### § 59. Живые существа

Рассмотрению органической природы Аристотель посвятил значительную часть своей научной деятельности (ср. стр. 139); и хотя он, без сомнения, уже мог при этом использовать некоторые исследования естествоиспытателей и врачей, в особенности Демокрита, но,

<sup>1</sup> Об астрономии Аристотеля ср. G o m p r e z, Griech. Denker, III, стр. 175 и сл., где также более подробно обсуждается отношение его теории сфер к теориям Евдокса и Каллиппа, отчасти в полемике против взглядов Schiaparelli и Hultsch'a.

согласно всем данным, его собственные труды настолько опередили все, созданное его предшественниками, что его можно без колебаний назвать не только выдающимся представителем, но и главным основателем как сравнительной, так и систематической зоологии у греков; и если даже работа о растениях не принадлежит ему, то все же его учебная деятельность дает право считать его также первым основателем научной ботаники.<sup>1</sup>

Жизнь состоит в способности самопроизвольного движения. Но всякое движение предполагает двойное: форму, которая движет, и материю, которая движима. Эта материя есть тело, форма же есть душа живого существа. Поэтому душа, с одной стороны, не есть сама что-либо телесное, и, с другой стороны, не может существовать без тела; поэтому она сама также неподвижна и не есть, как думал Платон, самодвижущееся начало; ее связь с телом такова же, какова вообще связь формы с материей. В качестве формы своего тела, она есть, далее, его цель (ср. стр. 151); тело есть лишь орган (орудие) души, устройство которого определяется этим его назначением, и именно в этом состоит понятие органического (впервые введенное, как и соответствующий термин, Аристотелем). Поэтому, если Аристотель определяет душу как первую энтелехию органического тела (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σόματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. De an. II, 412 b 4), то это значит: она есть жизненное начало тела, сила, которая движет им и строит его, как свое орудие; и потому вполне естественно, что обусловленная целью деятельность природы яснее всего проступает именно в живых существах, ибо здесь все с самого начала приспособлено к душе и к исходящим от нее воздействиям. Но если обусловленная целью деятельность вообще может лишь постепенно преодолеть противодействие материи (ср. стр. 150), то и душевная жизнь сама по себе имеет весьма различный характер. Жизнь растений состоит в питании и размножении; у животных к этому присоединяется чувственное ощущение, а у огромного большинства из них — также пространственное передвижение; наконец, у человека ко всему этому присоединяется еще мышление. Поэтому Аристотель, отчасти примыкая к Платону (ср. стр. 123), принимает три рода душ, которые, когда они соединяются в индивидуальной душе, образуют три части ее, и которые относятся между собой так, что высшие не могут встречаться без низших, низшие же возможны без высших. Эти три части суть: питательная или растительная душа, ощущающая или животная душа и разумная или человеческая душа. Прогрессивному развитию душевной жизни соответствует шкала живых существ, которая через

<sup>1</sup> G o m p r e z, Griech. Denker III, гл. 12—14 дает обстоятельную оценку великих заслуг Аристотеля в исследовании органической природы, но вместе с тем указывает на слабые стороны его мировоззрения в этой области; гл. 14, в частности, дает представление о значении Аристотеля как эмбриолога.

последовательные промежуточные звенья простирается от самых несовершенных до самых высших существ; и что весь этот ряд определяется одинаковыми законами, — об этом свидетельствуют многочисленные аналогии, имеющиеся между его различными частями.

Низшую ступень занимают растения, которые, ограничиваясь функциями питания и размножения, лишены единого средоточия (μεσότης) своей жизни и потому еще неспособны к ощущению. Впрочем, в дошедших до нас сочинениях Аристотель лишь мимоходом касается растений. Тем более подробно он занимается в них животными; и при этом он ставит своей задачей сочетать с точнейшим знанием единичных фактов понимание их значения для целого и положения в нем. — Тело животных составлено из однородных веществ (ὁμοιομερή; ср. стр. 75), которые в свою очередь суть смесь элементарных веществ; среди них особое значение имеет мясо, как место ощущения (нервы были открыты лишь после Аристотеля). Непосредственным носителем души служит источник жизненной теплоты — пневма, — тело, родственное эфиру и переходящее в дитя через семя отца; главным седалищем жизненной теплоты является центральный орган, которым у кровеносных животных служит сердце; в сердце из питательных веществ, доставляемых ему жилами (различие между артериями и венами еще неизвестно Аристотелю), вываривается кровь, которая частью служит для питания тела, частью также (см. стр. 160) содействует образованию некоторых представлений. Происхождение животных имеет различные формы, которые философ подверг тщательному исследованию; наряду с половым зарождением, он принимает и самозарождение, даже у некоторых видов рыб и насекомых. Первую форму зарождения он считает, однако, более совершенной. При ней мужская сторона относится к женской, как форма к материи; исключительно от первой исходит душа ребенка, а от последней — его тело; физиологическое основание этой различной роли состоит, по Аристотелю, в том, что женский организм, вследствие более холодной своей природы, не может до конца выварить кровь, необходимую для образования семенного вещества.

Способ, которым развивается организм, состоит, в общем, в переходе от червеобразной формы через яйцевидную форму в соответствующую форму организма. В частности же встречаются самые существенные различия между животными в отношении их происхождения, как и в отношении их строения, местопребывания, образа жизни и способа передвижения. Аристотель пытается во всех этих отношениях показать допускаемый им постепенный переход от низших форм к высшим; нельзя, конечно, удивляться, что ему не удалось провести без колебаний эту точку зрения или установить на

<sup>1</sup> I. В. Meyer, Aristoteles' Tierkunde. 1855.

ее основе естественную классификацию животного царства. Среди девяти классов животных, которые он обыкновенно насчитывает (живородящие четвероногие, четвероногие, кладущие яйца, птицы, рыбы, киты, мягкотелые, мягкочерепокожие, насекомые) выступает, в качестве главной противоположности, противоположность между обладающими кровью и бескровными животными, о которой Аристотель сам замечает, что она совпадает с различием между позвоночными и беспозвоночными (Hist. an. III, 516 b 22 и сл.).

## § 60. Человек

От всех других живых существ человек отличается разумом, который соединяется у него с животной душой; и строение его тела, а также и его низшие душевные деятельности соответствуют тому более высокому назначению, которое они получают в силу этой связи. В строении тела это обнаруживается в вертикальном положении человека и в пропорциональности его фигуры; человек обладает наибольшим количеством крови, и кровь его — самая чистая; он обладает также наибольшим мозгом и наивысшей жизненной теплотой; орудия речи и руки суть наиболее ценные его органы. Среди чувственных деятельностей души восприятие (αἴσθησις) есть изменение, которое производит воспринимаемым предметом в душе через посредство тела и которое состоит в том, что воспринимающему сообщается форма воспринимаемого. Но отдельные чувства, как таковые, сообщают нам только те качества вещей, к которым они специально относятся; и то, что они высказывают об этом («восприятие единичного», αἴσθησις τῶν ἰδίων), всегда истинно. Общие же качества вещей, о которых мы узнаем через все чувства — единство и множество, величину и форму, время, покой и движение — мы познаем не через отдельные чувства, а через общее чувство (αἴσθητήριον κοινόν), в котором соединяются образы, созданные в органах чувства; и точно так же только с помощью общего чувства мы можем сравнивать различия восприятия отдельных чувств, относить доставляемые им образы к предметам и сознавать отношение восприятия к нам самим. Орган этого общего чувства есть сердце; среда, через которую до него доходят движения органов чувства, есть, по-видимому, пневма. Когда движение сохраняется в органе чувства дольше восприятия, передается в центральный орган и вызывает в нем повторение чувственного образа, то возникает воображаемое представление (φαντασία, что означает также и способность воображения); и это представление, подобно всем показаниям общего чувства, может быть не только истинным, но и ложным. Если воображаемое представление узнается как копия прежнего восприятия (причем, впрочем, опять-таки нередко возможно заблуждение), то мы называем его вос-

поминанием (μνήμη); сознательно вызываемое воспоминание есть воспоминание (ἀνάμνησις).<sup>1</sup> Поэтому местопребыванием памяти является также общее чувство. Обусловленное пищеварением изменение в центральном органе есть причина сна; угасание жизненной теплоты в нем причиняет смерть. Внутренние движения в органах чувства или также движения, обусловленные внешними впечатлениями, доходя до центрального органа, вызывают сны, которые поэтому при случае могут служить показаниями какого-либо явления, не замеченного наяву. Если воспринимаемое берется с точки зрения блага или зла, то возникает удовольствие или неудовольствие (которые поэтому, как замечает De an. III, 7, всегда содержат суждения оценки), и из них — стремление, которое может быть или желанием, или отвращением. Эти состояния также исходят из средоточия ощущения (αἰσθητικῆ μέσότης, там же 431 a 11). Аристотель не проводит еще более точного разграничения между чувствованием и стремлением, и если он вместе с Платоном противопоставляет друг другу ἐπιθυμία и θυμός как чисто чувственную и более благородную форму неразумного стремления, то он все же не определил точнее понятие θυμός; он понимает под ним гнев, мужество и аффективную сторону сознания.<sup>2</sup>

Но все эти функции, как таковые, принадлежат только животной душе. Лишь в человеке к последней присоединяется разум или мыслительная сила (νοῦς). Тогда как животная душа возникает и уничтожается вместе с телом, формой которого она является, разум не возникает и не уничтожается; он вступает извне (ἐξ ἄλλου) в зародыш души, переходящий от отца к ребенку, не имеет телесного органа, не доступен страданию и изменению (ἀλαδίης) и не затрагивается гибелью тела. Однако, в качестве разума человеческого индивида, в своей связи с отдельной душой, он все же отражает на себе изменения ее состояний. В единичном существе способность к мышлению предшествует действительному мышлению; его дух подобен пустой доске, на которой только само мышление (но это значит: не чувственное восприятие, а созерцание объектов мысли, νοητά) пишет определенное содержание; и человеческое мышление всегда сопровождается чувственными образами (φαντάσματα).

Поэтому Аристотель различает двойкий разум: разум, который все производит, и разум, который способен стать всем; деятельный

<sup>1</sup> Различие между μνήμη (μνημονεύειν) и ἀνάμνησις Аристотель не развил с полной ясностью, и взгляды новейших исследователей по этому вопросу расходятся; отклоняющееся от вышеизложенного понимания воззрение высказывает G o m p e r z, Griech. Denker III 143; ср. Hicks, Arist. de anima, p. LVI и сл.

<sup>2</sup> Аффектов Аристотель не рассматривает более подробно ни в учении о душе, ни в этике, но обстоятельно обсуждает их во 2-й кн. «Риторики», гл. I—II, где впервые в философской литературе дается точное описание отдельных аффектов, которые, согласно Аристотелю, состоят из смешения удовольствия с неудовольствием и, смотря по преобладанию того или иного элемента, распадаются на радостные и печальные аффекты.

и страдательный разум.<sup>1</sup> Последний возникает и гибнет вместе с телом, первый — вечен. Но так как наше мышление, в качестве индивидуального процесса, осуществляется лишь через взаимодействие того и другого, то у нас нет воспоминания о прежнем бытии нашего разума; и точно так же ни одна из деятельностей, которые, согласно Аристотелю, свойственны существам, состоящим из разума и души,<sup>2</sup> не может быть приписана бестелесному духу до и после нынешней жизни.<sup>3</sup> Впрочем, тщетно было бы искать у Аристотеля более точных определений о сущности страдательного разума и о его отношении к деятельному разуму. Мы видим, что он хочет найти в нем соединительное звено для связи между разумом и животной душой; но он не показывает нам, как можно без противоречий объединить различные качества, которые он приписывает этому разуму, и точно так же он даже не ставит вопроса о том, где собственно помещается человеческая личность, как бестелесный разум, лишенный воспоминания и т. п., может вести личную жизнь, как, с другой стороны, самосознание и личное единство жизни, выражением которого оно является, могло возникнуть из соединения разума с животной душой, вечного со смертным, и как существо, состоящее из того и другого, может быть субъектом разума.<sup>4</sup>

На соединении разума с низшими душевными силами основаны деятельности духа, в которых человек возвышается над животными. Деятельность чистого разума, как такового, есть то непосредственное овладение высшими истинами, о котором уже упоминалось на стр. 145. От него Аристотель (вместе с Платоном) отличает опосредствованное познание (διάνοια или ἐπιστήμη), и от того и другого — мнение (δόξα), которое направлено на не-необходимое; но он не дает психологических объяснений этим различиям. Когда вожделение определяется разумом, оно становится волей (βούλησις). Аристотель безусловно предполагает свободу воли и доказывает ее добровольностью добродетели и общепризнанной вменяемостью наших действий; и поэтому он также утверждает, что последние цели нашего действия — высшие суждения нравственной оценки — определяются состоянием нашей воли, и что правильность наших целей зависит от добродетели (Eth. VI, 1144 a 6 и др.). Размышление должно, напротив, устанавливать, какие средства лучше всего пригодны для этих целей.

<sup>1</sup> Последний он сам называет νοῦς παθητικός, первый он обозначает эпитетом ποιῶν, тогда как термин νοῦς ποιητικός встречается только у позднейших писателей.

<sup>2</sup> Именно διανοεῖσθαι (размышление), φιλεῖν (любовь), μισεῖν (ненависть), μνημονεύειν (воспоминание), которые, согласно De an. I, 408 b 25 и сл., суть λάθη (состояния) не Νοῦς'α, а κοινόν (общего чувства).

<sup>3</sup> Вышеизложенное согласно De an. III, 4. 5. с. 7 431 a 14. b. 2. с. 8. 432 a 8. I, 408 b. 18 и сл., II, 413 b 24. Gen. an. II, 3. Ср. Phil. d. Griech. II, I, 566 и сл. 60<sup>o</sup> и сл. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883 Nr. 49.

<sup>4</sup> Об учении о Νοῦς'ε ср. G o m p e r z, Griech. Denker III гл. 17.

Поскольку разум выполняет это, он называется рассуждающим или практическим разумом ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  или  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ,  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon$   $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\eta$ ,  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$  в отличие от  $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ ), в развитии которого стоит рассудительность ( $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ). Но Аристотель не дает более точных исследований о внутренних процессах, через посредство которых осуществляются волевые акты, и о возможности и границах свободы воли.<sup>1</sup>

### § 61. Этика Аристотеля

Общей целью всей человеческой деятельности является (как том не сомневался ни один греческий моралист) блаженство; ве только оно одно есть то, к чему стремятся не ради чего-либо иного а ради него самого. Но мерило, которым определяются условия блаженства, Аристотель заимствует не из субъективного чувства, а объективного характера жизненной деятельности: «эвдемония» состоит в красоте и совершенстве бытия как такового, и наслаждение, которое отдельный человек получает от этого совершенства, не есть ни последняя цель совершенства, ни его основание и мерило его ценности. Как для каждого живого существа благо состоит в совершенстве его деятельности, так и для человека — как это доказывает Аристотель — благо может состоять лишь в совершенстве присущей ему, как человеку, своеобразной деятельности. Но такова именно деятельность разума, и потому деятельность разума, соответствующая своей задаче есть добродетель. Поэтому блаженство человека, как таковое, состоит в добродетели. Или, если надо различать два рода разумной деятельности и два ряда добродетелей — теоретические и практические, — то научная или чисто интеллектуальная деятельность образует наиболее ценную составную часть блаженства,<sup>2</sup> практическая же деятельность или этическая добродетель — вторую по важности часть блаженства.

К этому, однако, должны присоединиться еще дальнейшие условия. Для блаженства необходимы зрелость и завершенность жизни: ребенок не может быть блаженным, потому что он еще не способен к совершенной деятельности ( $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ ). Бедность, болезнь и несчастия нарушают блаженство и лишают деятельность вспомогательных средств, которые доставляют ей богатство, могущество и влияние; обладание детьми, общение с друзьями, здоровье, красота, благородное происхождение ценны сами по себе. Но положительный конституирующий элемент блаженства есть лишь внутренняя год-

<sup>1</sup> О противоречиях и неясностях в понимании свободы воли у Аристотеля cf. Phil. der Griech. II, 2, стр. 587 и сл. Gomberg, Gr. Denk. III, гл. 16.

<sup>2</sup> Metaph. XII, 1072 b 24:  $\eta$  θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον («умозрение есть блаженнейшее и наилучшее»).

ность, в отношении которой внешние и телесные блага имеют значение лишь отрицательных условий (это отношение подобно отношению в природе материальных причин к целевым); даже величайшее несчастье не может сделать порядочного человека жалким ( $\acute{\alpha}\theta\lambda\iota\omicron\varsigma$ ), хотя оно и препятствует его эвдемонии.

И точно так же и удовольствие не образует самостоятельной составной части высшего блага в том смысле, чтобы оно само могло стать целью деятельности. Ибо, хотя оно, в качестве естественного результата всякой совершенной деятельности, и неотделимо от последней, и не заслуживает тех упреков, которые ему делали Платон и Спевсипп, но все же его ценность всецело определяется ценностью той деятельности, из которой оно возникает; оно есть естественное завершение всякой деятельности, ее непосредственный результат (Eth. X, 1174 b 31): добродетелен лишь тот, кого удовлетворяет выполнение благого и прекрасного без всяких приманок, и кто с радостью жертвует этому удовлетворению всем остальным (Eth. I, 5—11; X, 1—9; ср. VII, 12—15).

Таким образом, блаженство опирается на известные качества и достоинства мышления и воли, на дианоэтические и этические добродетели; \* и последние (этические добродетели) являются предметом этики. Понятие этической добродетели определяется тремя признаками: она есть направление воли, которое придерживается соответствующей нашей природе середины, согласно разумному определению, которое может дать рассудительный человек ( $\epsilon\acute{\zeta}\iota\varsigma$   $\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\tau\iota\kappa\eta$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\tau\iota$   $\omicron\upsilon\sigma\alpha$   $\tau\acute{o}$   $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ,  $\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$   $\lambda\omicron\gamma\omega$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\omicron}\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu$   $\phi\rho\omicron\nu\iota\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}\rho\iota\omicron\epsilon\iota\epsilon\nu$ ; Eth. II, 6 в нач.). Эти определения сначала даются в Eth. I, 13—II, 9 в общей форме, а затем в кн. III, гл. 8—9 подробнее исследуется первое из них, в кн. III, 9—V, 15 — второе, в кн. VI — третье.

1. Хотя все добродетели опираются на некоторые естественные способности ( $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$   $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha\iota$ ),\*\* но добродетелью в подлинном смысле ( $\kappa\upsilon\rho\iota\acute{\alpha}$   $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ )\*\*\* они становятся, лишь когда ими руководит разумение. С другой стороны, этическая добродетель относится к воле: если Сократ сводил ее на знание, то он упускал из виду, что в ней дело идет не о знании нравственных законов, а об их применении, о властвовании разума над аффектами, которое есть дело свободного воления воли; и потому Аристотель подробно рассматривает понятия, обозначающие различные формы определения воли, как например понятия добровольного, умышленного и т. п. Но определение воли становится добродетелью, лишь когда оно есть длительное направление ( $\epsilon\acute{\zeta}\iota\varsigma$ ),\*\*\*\* принципиально установленное настроение, как оно возможно только у зрелого человека.

2. По своему содержанию направлению воли может быть названо нравственным, когда оно придерживается правильной середины между слишком многим и слишком малым; а в чем заключается эта се-



редина, — это зависит от своеобразия действующего лица, ибо что для одного правильно, может быть для другого слишком многим или малым. Каждая добродетель есть поэтому середина между двумя пороками, из которых, впрочем, то один, то другой более от нее отдален. Аристотель подробно показывает это на примерах отдельных добродетелей — мужества, самообладания и т. п., — не выводя, однако, эти добродетели из определенного принципа, подобно тому как Платон выводил свои четыре основных добродетели. Подробнее всего он обсуждает среди них главную политическую добродетель — справедливость, которой он посвятил всю пятую книгу своей «Этики» (эта книга служила в течение всей эпохи средних веков основой естественного права).

Задачей справедливости он считает правильное распределение преимуществ и невыгод (κέρδος и ζημία); и, смотря по тому, касается ли это публичного или частного права, он различает распределяющую (διανεμητική) и уравнивающую (διορθωτική) справедливость. Распределяющая добродетель должна разделять сообразно достоинству граждан почести и преимущества, которые государство дарует отдельным лицам; уравнивающая справедливость должна заботиться о том, чтобы, во-первых, выгоды и убытки контрагентов в добровольных договорах (συναλλάγματα ἐκούσια) уравнивали друг друга, а во-вторых, также были уравнивлены проступок и наказание; в первой действует — как неточно выражается Аристотель — принцип геометрической пропорции, в последней — принцип арифметической пропорции. Правом в строгом смысле является право, действующее в отношении «равных», — «политическое» право. Право делится на естественное и положительное; в исправлении последнего первым состоит гуманность (τὸ ἐπιεικές,\* Billigkeit).

3. Но кто же должен в каждом данном случае определять, где находится правильная середина? Это, — говорит Аристотель — есть дело рассудительности (ср. § 60 в конце), которая именно своим отношением к воле отличается от остальных дианоэтических добродетелей: ибо из числа последних одни направлены только на необходимое, как разум (νοῦς), научное знание (ἐπιστήμη) (о них см. стр. 143, 145, 161) и состоящая из того и другого мудрость (σοφία), другие же, как искусство (τέχνη), хотя также заняты областью изменчивого, но направлены на творчество, а не на поведение (ср. стр. 143).

От добродетелей и пороков в подлинном смысле слова, т. е. о правильных и ложных направлениях воли, Аристотель различает еще (VII, 1—11) состояния, которые возникают не столько из привычного направления воли, сколько из силы или слабости воли в отношении аффектов: с одной стороны, умеренность и выдержку (ἐγκράτεια καρτερία), и, с другой стороны, неумеренность и изнеженность. Он обращается, наконец, к своему замечательному исследованию (кн. VIII. IX) любви и дружбы (слово φιλία означает то и другое), обильно

му тонкими наблюдениями и меткими соображениями; в этом нравственном отношении обнаруживается, что человек по природе есть общительное существо, что каждый человек родственен каждому и склонен каждому симпатизировать (VIII, 1155 a 16 и сл. 1161 b 5) и что общее право соединяет всех (Rhet. I, 13 в нач.). Именно эта черта есть основа семьи и государства.<sup>1</sup>

## § 62. Политика Аристотеля<sup>2</sup>

В природе человека лежит влечение к общению с подобными ему (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, Polit. I, 1253 a 2), и он нуждается в этом общении не только для сохранения, обеспечения и улучшения своего физического существования, но и прежде всего потому, что только в обществе возможно хорошее воспитание и устройство жизни, основанное на праве и законе (Eth. X, 10). Самое совершенное общение, объемлющее все остальные, есть государство. Поэтому цель государства не ограничивается охраной правового состояния, защитой страны от внешних врагов и обеспечением жизни; напротив, у него есть более высокая и широкая задача: блаженство граждан в совершенном жизненном общении (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία... ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους, Pol. III, 1288 b 30); и именно поэтому государство по своей природе предшествует отдельной личности и семье, как и вообще части целого обусловлены последним как целью, которой они служат (Pol. I, 1252 b 27 и сл.). И так как добродетель образует самую существенную составную часть блаженства, то Аристотель, как и Платон, признает основной задачей государства воспитание у граждан добродетели; и потому он решительно осуждает те государства, которые, вместо мирных забот о нравственной и научной культуре, стремятся войнам и завоеваниям.

Впрочем, хронологически государству все же предшествуют семья и общины. Природа прежде всего сводит мужчину и

<sup>1</sup> Döring, Gesch. d. Griech. Philosophie II ставит во главе своего изложения философии Аристотеля (стр. 56 и сл.) этику и старается вывести из аристотелевского понимания этики не только его учение о лучшем государстве (см. ниже стр. 167), но и основные его взгляды на область теоретического знания и творчества; поэтому Деринг считает себя вправе отделить Аристотеля вместе с первыми академиками от Платона и отнести их к третьему главному периоду греческой философии, который он обозначает как «господство научно обоснованного учения о благах» (от 360 г. до Р. X. до 200 г. по Р. X.). Это воззрение, которое, как признает сам Деринг, основано скорее на догадках, чем на определенных суждениях самого Аристотеля, упускает из виду основополагающее значение метафизики, как πρῶτη φιλοσοφία (см. стр. 143), для всей аристотелевской системы.

<sup>2</sup> См. Hildebrand, Gesch. und System d. Rechts und Staatsphilosophie, Bd. I (1866); Oncken, Die Staatslehre d. Arist. 2 т. (1870/75). По-русски см. соответств. отделы курсов Редкина и Чичерина и вступительную статью С. А. Жебелева к русск. пер. «Политики» Аристотеля (СПб. 1911).

женщину для основания домохозяйства; семьи, расширяясь, превращаются в деревенские общины (κῶμαι); соединение многих таких общин приводит к основанию городской общины (πόλις), которую и Аристотель еще не отличает от государства. Что касается деревенской общины, то она образует только переходную ступень к государству и растворяется в последнем. Что же касается семьи, то Аристотель метко показывает (Pol. III, 1 и сл.), что требование Платона принести семью и частную собственность в жертву государственному общению не только во всех отношениях невыполнимо, но и исходит из ложного представления об этом общении; ибо государство не есть единое простое существо, а есть целое, состоящее из многих и разнообразных частей. Он сам исследует (Pol. I, 2. 13. Eth. VIII, 14 и в друг. мест.) брак и другие отношения семейной жизни с нравственным пониманием, которое крайне редко встречается в древности. С другой стороны, он отдает дань национальному греческому предрассудку и господствующим общественным условиям, когда делает несостоятельную попытку оправдать рабство; он приводит то соображение, что есть люди, которые способны лишь к физическому труду и потому должны находиться под властью других, и полагает, что таково в общем отношении варваров к эллинам (Pol. I, 4 и сл.). И то же следует сказать и обо всех его рассуждениях о заработке и имуществе (I, 8 и сл.), в которых он допускает, как естественные, только те виды труда, которые направлены на непосредственное удовлетворение потребностей, относясь с недоверием и презрением ко всем денежным заработкам и находя всякую ремесленную деятельность недостойной свободного человека.

В своем учении о формах государственного устройства Аристотель не указывает, как это делал Платон в «Государстве», одного устройства, как единственно правильного, и не противопоставляет ему все остальные формы государственного устройства в качестве ложных; напротив, он сознает, что формы государственного устройства должны определяться характером и потребностями народа, для которого они предназначены; и что даже то, что само по себе несовершенно, все же может оказаться лучшим из всего, чего можно достигнуть при данных условиях. П р а в и л ь н о с т ь государственного устройства зависит от определения цели государства, и правильные устройства суть те, в которых последней целью государственной жизни служит не преимущество правящих, а общее благо, и все остальные устройства ложны; но форма государственного устройства зависит от распределения политической власти. А это распределение должно зависеть от фактического значения различных классов народа для государственной жизни; ибо государственное устройство лишь тогда жизнеспособно, когда его защитники сильнее его противников, и оно лишь тогда справедливо, когда оно дает гражданам равные политические права, поскольку они неравнозначны между собой.

Но важнейшие различия между гражданами касаются их «добродетели» (т. е. их личной годности во всем том, от чего зависит благо государства), их имущества, их благородного или низкого происхождения, их свободы. Правда, Аристотель усваивает традиционное различие форм государственного устройства по числу правящих и, согласно этому, насчитывает вместе с Платоном (Polit. 300 и сл.; ср. стр. 127) шесть главных форм государственного устройства: монархию, аристократию, республику (которая называется также тимократией,\* Eth. VIII. 1160 а 33), в качестве правильных форм, и демократию, олигархию и тиранию, в качестве ложных (ψευδῆματα, παρεκβάσεις); однако он не упускает заметить, что это различие по числу правящих имеет лишь производное значение: монархия естественно возникает там, где один человек настолько превышает всех остальных по политической годности, что является прирожденным властителем; аристократия возникает там, где такое же преобладающее значение имеет меньшинство, и, наконец, республика возникает там, где все граждане стоят на приблизительно одинаковом уровне личной годности (что, впрочем, по существу бывает лишь в отношении военной доблести). Когда же руководство государством попадает в руки либо большинства неимущих и свободных, либо меньшинства богатых и знатных, либо, наконец, отдельного лица, властвующего насильем, то возникает демократия, олигархия, тирания; и теми же моментами определяется степень участия в государственной власти тех или иных элементов в смешанных формах государственного устройства (III, 6—13, ср. гл. 17. 1288 а 8 и сл. IV, 11 и сл. IV, 4. VI, 2 и в др. мест.). Нельзя, однако, не заметить, что Аристотелю не удалось вполне согласовать и без колебаний провести эти различные точки зрения.

В основу своего изображения «лучшего государства» Аристотель, как и Платон, кладет условия греческой городской республики. Это есть греческая республика, потому что Аристотель, вместе с Платоном, находит только у эллинов те качества, которые делают возможным сочетание свободы с государственным порядком. И это есть республика, ибо условия для существования монархии в его смысле (III, 14 и сл.) он находит разве только в давно прошедшей героической эпохе; Аристотель полагает, что в его время отдельная личность не может уже настолько возвышаться над всеми остальными, чтобы свободный народ добровольно переносил ее исключительное господство (V, 1313 а 3 и сл.). Его образцовое государство есть «аристократия», которая по своей основной идее весьма близка к платоновской, хотя в понимании самого Аристотеля значительно уклоняется от последней. Все граждане государства должны иметь право участвовать в государственном управлении и призываться к осуществлению этого права, когда они достигнут определенного возраста. Но гражданами в лучшем государстве должны быть лишь те лица, которые в силу

своего положения и образования способны руководить делами государства. Поэтому Аристотель, с одной стороны, требует, как и Платон в «Законах», чтобы вся физическая работа — деятельность земледельческая и промышленная — выполнялась рабами или метэками; и с другой стороны, он вводит государственное воспитание, которое весьма приближается к воспитанию, требуемому Платоном. Впрочем, ни отдел о воспитании, ни вообще изображение лучшего государства не завершены в нашем незаконченном произведении; так напр., совсем не затронут вопрос, в какой мере государство должно заботиться о научном образовании.

Наряду со своим образцовым государством, Аристотель также весьма тщательно обсуждает несовершенные формы государства (кн. IV—VI). Он различает разные виды демократии, олигархии и тирании, которые получаются отчасти в результате различных свойств правящих элементов, отчасти в результате того, что особенности каждой такой политической формы могут осуществляться более умеренно, то более решительно. Он исследует условия, от которых зависит возникновение, сохранение и гибель каждой такой формы государственного устройства, и соответствующие ей учреждения и способы управления. Он ставит, наконец, вопрос, какое устройство лучше всего подходит большинству государств при обычных условиях, и отвечает: это есть такое сочетание олигархических и демократических учреждений, при котором центр тяжести государственной жизни приходится на зажиточное среднее сословие; ибо этим ходом государственной жизни обеспечивается та устойчивость и то соблюдение правильной середины, которые несут в себе вернейший залог длительности такого устройства и лучше всего соответствуют этическим принципам нашего философа. Аристотель называет эту государственную форму республикой («политией»), но не указывает ее отношения к одноименной форме, которую он привел, не описав ее точнее, в числе правильных устройств. К этой форме близка та, которая называется «обычной аристократией» (IV, 7). Впрочем, и эта часть «Политики» Аристотеля не доведена до конца.

### § 63. Риторика и учение об искусстве. Отношение Аристотеля к религии

Некоторого рода среднее положение между «практическими» науками и науками о творчестве («пойетическими») занимает риторика. А именно, с одной стороны она определяется как учение об искусстве (τέχνη), а с другой стороны, — как ветвь диалектики (в указанном на стр. 138 смысле) и политики или этики, применение диалектики для целей политики. Задача оратора состоит в убеждении слушателей через вероятные основания; задача риторики же — в

техническом руководстве к этой деятельности в различных областях, на которые направлена совещательная, судебная и убеждающая речь. Поэтому главный отдел риторики составляет учение об ораторских доказательствах, которому посвящены I и II книги «Риторики» (о кн. III см. стр. 140); по сравнению с этим делом, Аристотель приписывает лишь подчиненное и условное значение тому, в чем риторика доселе привыкла, главным образом, искать свою силу — возбуждению гнева или сострадания, изяществу речи, искусности изложения.

Из изящных искусств Аристотель, по-видимому, обсуждал в специальных работах только поэзию; и так как его «Поэтика» дошла до нас лишь в неполном виде (ср. стр. 140), то из сочинений нашего философа нельзя извлечь не только законченной эстетической теории, но и законченного учения об искусстве. Основное понятие современной эстетики — понятие красоты — остается у Аристотеля столь же неопределенным, как и у Платона (ср. стр. 128), и не различается точнее от блага. Искусство Аристотель, подобно Платону, подводит под понятие подражания (μίμησις); но то, что оно изображает через подражание, есть, согласно Аристотелю, не чувственное явление, а внутренняя сущность вещей, не то, что фактически совершилось, а то, что должно совершаться согласно природе данного предмета (ἀναγκαῖον ἢ εἰκόσ): образы искусства суть типы (παράδειγμα) общих законов; и потому поэзия ценнее и ближе стоит к философии, чем история (Poët. 9. 15).<sup>1</sup> И именно на этом основано ее своеобразное действие. Аристотель различает, прежде всего в отношении музыки, четвероякое употребление искусства (Pol. VIII. 5. 7.): оно может служить для развлечения (παῖδια), для нравственного развития (παιδεία), для интеллектуального удовольствия (διαγωγὴ, сопоставляемая с φρόνησις) и для «очищения» (κάθαρσις), и всякое искусство может быть использовано в одном из этих направлений; однако, простое развлечение никогда не может быть последней целью искусства; три же остальные его действия все основаны на том, что художественное произведение на индивидуальном примере выражает и делает наглядным общие законы. Точно так же и катарсис (очищение), т. е. освобождение от вредных душевных движений, нельзя усматривать вместе с Бернайсом и др., только в том, что аффектам дается возможность разрядиться через проявление при созерцании художественного произведения; художественное очищение, в отличие от иного, может быть обусловлено лишь таким возбуждением душевных движений, при котором последние подчиняются твердой мере и закону и с личных переживаний и состояний направляются на то, что общее всем людям. В этом смысле надлежит понимать знаменитое определение трагедии.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Poët. 1451 b 5: φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιησις ἰστορίας ἐστίν.

<sup>2</sup> Poët. 6. 1449 b 24: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἐκάστων τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ

О религии Аристотель высказывался лишь мимоходом. Его собственная теология есть абстрактный монотеизм, который исключает всякое вмешательство божества в ход мира (ср. стр. 152); и если он и находит в природе и ее обусловленной целью деятельности, и еще яснее — в человеческом духе — нечто божественное, то все же он далек от мысли сводить какие-либо явления к иным причинам, кроме естественных, и в его системе нет места для сократовской веры в провидение даже в той форме, в которой ее усвоил себе Платон (см. стр. 128). Точно так же у него нет и веры в посмертную воздаяние. Он признает в божестве последнее основание связи, порядка и движения мироздания, но все частные явления в мире должны быть объяснены из чисто естественных причин; он поклоняется божеству, восхищается им и любит его, но не требует от него взаимной любви и особой заботы о себе. В религии своего народа он, конечно, усматривает нечто истинное, как во всяком общераспространенном и давнишнем убеждении; но эта истина заключается только в вере в божество и в божественную природу неба и звезд; «все же остальное — мифические придатки», которые философ выводит частью из склонности людей к антропоморфическим представлениям, частью из политического расчета (Metaph. XII, 1074 a 38 и сл. De coelo I, 270 b 16. II, 284 a 2. Meteor. I, 339 b 19. Polit. I, 1252 b. 24). Но он хочет, чтобы в государстве сохранялась существующая религия, и он не требует никаких ее преобразований, вроде тех, которые считал необходимыми Платон.

οὐ δὲ ἀλαγγεῖας, δι' ἑλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθῶν κάθαρσιν («трагедия есть изображение благородного и законченного деяния, в определенном объеме, с помощью изящного языка, с отдельным употреблением видов изложения [видов «изящн. языка» — именно λέξις (связной речи) и μέλος (пения)], для отдельных частей (именно диалога и хора), через посредство действующих лиц, а не повествования — изображение, которое, возбуждая сострадание и страх, обуславливает очищение такого рода аффектов»).

[Важнейшие произведения из все растущей литературы об Аристотелевом понимании искусства см. у Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Phil. I<sup>9</sup>, стр. 273 и сл. В последнее время Клокке (Bogriff der Tragödie nach Aristoteles 1906) полагает, что в приведенном месте собственное определение кончается словами δὲ ἀλαγγεῖας, и что следующие за этим слова содержат специфическое действие, которое собственно уже не принадлежит к сущности понятия (как будто специфическое не есть именно составная часть содержания понятия!), и пытается затем показать, что в этих заключительных словах надо строго отделять очищение обоих аффектов от их возбуждения, и соответственно этому ставить точку после слов δι' ἑλέου καὶ φόβου. Этим вряд ли дано удовлетворительное разрешение столь усердно обсуждавшегося вопроса о катарсисе. В общем все же и теперь, по-видимому, сохраняет силу итог исследований Бернайса, согласно которому очищение в трагедии надо рассматривать как облегчающее разряжение аффектов, возбужденных художественным произведением, — разряжение, которое может быть уподоблено аналогичным явлениям в области медицины. Но как мы должны представлять себе точнее этот психологический процесс, — этого нельзя установить с точностью, так как Аристотель совершенно умалчивает об этом в «Поэтике»].

## § 64. Перипатетическая школа

После смерти своего основателя перипатетическая школа получила главу в лице его верного друга, ученого и красноречивого Феофраста из Эреса на Лесбосе (согласно Diog V, 36. 40. 58, умер в 288/6 г. до Р. X. в возрасте 85 лет).<sup>\*</sup> Своей долгой и успешной учебной деятельностью и своими многочисленными работами, охватывавшими все области философии,<sup>1</sup> Феофраст много содействовал распространению и укреплению школы; он оставил ей также по завещанию собственную землю. В качестве философа он, правда, в общем всецело стоял на почве аристотелевской системы, но пытался в частности дополнить и исправить ее самостоятельными исследованиями. Вместе с Евдемом он в некоторых отношениях расширил и изменил аристотелевскую логику; главнейшие изменения состояли в отдельном обсуждении учения о предложениях, в сведении различий в модальности суждений на степень субъективной достоверности, в обогащении силлогистики учением о «гипотетических» умозаключениях, к которым, однако, причислялись и разделительные умозаключения. Феофраст находил далее, как свидетельствует отрывок из его метафизического сочинения (фр. 12), некоторые трудности в существенных определениях метафизики Аристотеля, в особенности в учении об обусловленной целью деятельности природы и об отношении перводвигателя к миру; мы не знаем, как он разрешал эти трудности, но во всяком случае из-за них он не хотел отказываться от самих этих учений.

Он видоизменил учение Аристотеля о движении и приводил существенные возражения против его определения пространства; однако, в преобладающем большинстве случаев он следует за физикой Аристотеля; в частности, он защищал (против стоика Зенона) учение о вечности мира (у Philon, De aetern. mundi. с. 23 и сл.). Его два сохранившиеся произведения о растениях, которые, впрочем, в своих руководящих идеях всецело примыкают к Аристотелю, сделали из него учителя ботаники для всего периода средних веков. Деятельность человеческого мышления он обозначает, уклоняясь от Аристотеля, как движение души; он подробно отмечал трудности, связанные с различием между страдательным и действительным разумом, но из-за них не отказывался от самого этого различия. Его этику, которую он излагал во многих сочинениях и подробно развивал с большим знанием людей,<sup>2</sup> стоики упрекали в чрезмерной оценке внешних

<sup>1</sup> Сохранившиеся произведения и отрывки потерянных изданы Schneider'ом (1818 и сл.) и Wimmer'ом (1854. 1862); ср. также стр. 24.

<sup>2</sup> Сюда относится также изображение человеческих недостатков, которое дошло до нас в сочинении χαρακτήρες («о характерах») (Изд. с поясн. и перев. лейпцигским филологическим обществом, 1897); в общем, оно, по-видимому, принадлежит самому Феофрасту.

жизненных благ; однако между ним и его учителем в этом отношении существует, в крайнем случае, лишь малозаметное различие в степени. Далее уклоняется он от Аристотеля своим отрицательным отношением к браку, который, по его мнению, мешает научной деятельности, и своим порицанием кровавых жертв и употребления мясной пищи, что он обосновывал на сродстве всех живых существ. Напротив, он следует лишь примеру Аристотеля (ср. стр. 164), когда утверждает, что все люди, а не только члены одного народа, по природе связаны и родственны между собой.

Наряду с Феофрастом, наиболее заметным из личных учеников Стагирита является Евдем из Родоса, который также был преподавателем философии, вероятно на своей родине. Он приобрел большую заслугу в истории науки своими учеными историческими работами (ср. стр. 24). В своих воззрениях он еще менее уклонялся от своего учителя, чем Феофраст: Симплиций называет его (Phys. 411, 15) вернейшим (γνησιώτατος) учеником Аристотеля. В логике он присоединился к реформам Феофраста; в своей физике, как свидетельствуют отрывки из нее,<sup>1</sup> он всецело, и нередко дословно, воспроизводил «Физику» Аристотеля. Существенное различие между его этикой (включенной в собрание сочинений Аристотеля) и этикой последнего состоит в том, что он, по примеру Платона, тесно связывал этику с теологией. А именно, он, с одной стороны, выводит склонность к добродетели из божества, и с другой стороны — точнее определяет ка богопознание то созерцание, в котором Аристотель усматривал высшее счастье; ценность всех вещей и поступков измеряется у него их отношением к этому богопознанию. Внутреннее единство всех добродетелей он находит в любви к благому и прекрасному ради них самих, в καλοκάγαθία.

Третий перипатетик, Аристоксен из Тарента, известен дошедшей до нас «Гармоникой» и другими сочинениями по музыке. Перейдя из пифагорейской школы в перипатетическую, этот философ соединял в своих нравственных предписаниях, как и в своей теории музыки, пифагореизм с аристотелизмом.<sup>2</sup> Вместе с некоторыми из младших пифагорейцев он признавал душу гармонией тела и потому отрицал ее бессмертие; и в этом отношении к нему примыкал его соученик Дикеарх из Мессины. Последний уклонялся от Аристотеля в том отношении, что отдавал практической жизни преимущество перед теоретической; тогда как его «Триполитик» по существу стоит на почве аристотелевского государственного учения. От Фания и Клеарха до нас дошли лишь немногие, по большей части исторические замечания (от первого также — естественно-исторические); Каллисфен (ср. стр. 137), Леон из Византия и

<sup>1</sup> Ср. Eudemi fragmenta ed. Spengel (1866, 2 изд. 1870).

<sup>2</sup> Ср. также стр. 24.

Клит известны нам лишь как историки, Менон — как врач.<sup>1</sup> То же можно сказать и об учениках Феофраста Деметрии Фалерском,\* Дуриде,\*\* Хамелоне,\*\*\* Праксифане: все они — скорее ученые и литераторы, чем философы.

Тем более значителен Стратон из Лампсака, прозванный «физиком», преемник Феофраста, стоявший в течение 18 лет во главе перипатетической школы в Афинах. Этот проникательный исследователь не только находил нужным исправлять взгляды Аристотеля о отдельных вопросам,<sup>2</sup> но он также выступил против всего дуалистически-спиритуалистического мировоззрения Аристотеля; он отождествлял божество с бессознательно действующей силой природы и вместо аристотелевской телеологии требовал чисто физического объяснения явлений; последние основания явлений природы он усматривал в тепле и холоде и особенно в первом, как деятельном начале.\*\*\*\* В связи с этим он устранил также в человеке дух, как особую сущность, отличную от животной души, и рассматривал все душевные деятельности, мышление, как и ощущения, как движения одной и той же разумной сущности, которая помещается в голове, в промежутке между бровями, и распространяется отсюда по различным частям тела (по-видимому, вместе с пневмой, которая служит ее субстратом).

За Стратоном следовал Ликон, который руководил школой в течение 44 лет, до 228/5 г. до Р. Х.; за ним Аристон из Кеоса,<sup>3</sup> за Аристоном — Критолой из Фаселиды в Ликии, который в 155 году, по-видимому, уже в преклонном возрасте (он дожил до 82 лет) вместе с Диогеном и Карнеадом был посланником Афин в Риме; за ним — Диодор из Тира, и за последним (вероятно, около 120 г. до Р. Х.) — Эримней. Современниками Ликона были Иероним из Родоса и Пританид; в начале второго века жил Формион в Эфесе; в то же время и позднее жили упомянутые на стр. 26 Гермипп, Сатир, Сотион, Антисфен. Философские труды этих лиц, по-видимому, почти исключительно ограничивались сохранением традиционных учений перипатетической школы, и притом они преимущественно занимались практической философией; лекции Ликона, Аристона, Иеронима и Критолоя славилась своей блестящей

<sup>1</sup> Отрывки его Ιατρικά \*\*\*\*\* издал Diels. Supplement. Aristotel. III, 1 (см. стр. 137 прим. 1).

<sup>2</sup> Он приписывал, напр. вместе с атомистами всем телам тяжесть и выводил подъем вверх воздуха и огня из давления более тяжелых тел на более легкие; он допускал внутри мира пустые промежутки и определял пространство как пустоту, лежащую между объемлющим и объемлемым телом; он считал необходимым называть время не числом движения, а мерой движения и покоя; небо, как передают, состояло, по его мнению, из огненного, а не из эфирного вещества.

<sup>3</sup> Об Аристоне см. Герске. Arch. f. Gesch. d. Phil. V 198 и сл., где доказывается, что Аристон в своем языке подражал борисфену Биону (см. стр. 97).

формой. Критолай защищал вечность мира против стоиков, но, с другой стороны, сближался с ними в том отношении, что считал божественный, как и человеческий разум связанным с эфиром, как его субстрат.\* Существенное уклонение от аристотелевской этики нам известно только в отношении Иеронима: он объявлял высшим благом отсутствие страданий, которое он, однако, резко отличал от положительного удовольствия. Менее значительны уклонения Диодора: хотя он и находил высшее благо в добродетельной и безболезненной жизни, но необходимым условием такой жизни он вместе с Аристотелем считал добродетель. Точно так же неподлинны части нашего собрания сочинений Аристотеля, которые мы можем отнести к третьему веку или, по крайней мере, к эпохе до конца второго века. уклоняются от Аристотеля лишь в деталях, которые имеют мало значения для всей системы в целом. И если в них можно найти лишнее свидетельство тому, что научная жизнь не вымирала в перипатетической школе и после Феофраста и Стратона, то они вместе с тем подтверждают и то, что эта школа умела разве только исправлять и дополнять Аристотеля в частных вопросах, но не могла открыть новых путей для разрешения более общих задач.

## ТРЕТИЙ ПЕРИОД

### ПОСЛЕАРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

#### § 65. Введение

Переворот, который был произведен в жизни греческого народа расцветом македонского могущества и завоеваниями Александра, должен был глубоко повлиять и на греческую науку. В восточных и южных странах грекам открылось необозримое поле деятельности, отсюда притекало множество новых воззрений, возникали новые центры международного общения и культуры, и в сами греческие школы все чаще вступали, в качестве учителей и учеников, эллинизированные представители восточных народов. С другой стороны, старая эллинская родина потеряла свою политическую самостоятельность и политическое значение, стала предметом спора для чужестранцев и ареной их битв; благосостояние и численность населения неудержимо падали; нравственная жизнь, которая давно уже не имела твердой опоры в старой народной вере в богов, и которая теперь лишалась поддержки сильной, направленной на великие цели политической деятельности, грозила потонуть в мелких интересах частной жизни, в погоне за наслаждениями и деньгами, в борьбе за ежедневное пропитание. При таких условиях было вполне естественно, что склонность и способность к свободному, чисто научному миропониманию иссякала, что на первый план выступили практические задачи, и что главная ценность философии все более искалась в том, чтобы она давала человеку убежище от жизненных горестей. Тем не менее, в силу склонности греческого народа к умозрению и глубоко укоренившихся со времен Сократа убеждений, для этой цели тоже оказывалась необходимой определенная научная теория. Понятно также, что осуществление указанной нравственной задачи усматривалось в конечном итоге лишь в том, чтобы личность стала независимой от всего внешнего и всецело сосредоточилась на своей внутренней жизни; и даже те направления, которые признавали ценность общественной жизни, требовали этой жизни, в согласии с условиями александрийской и римской эпохи, скорее в космополитическом, чем в политическом смысле. Этому содействовало и то, что уже Платон и Аристотель в их метафизике и этике содействовали отращению личности от внешнего мира. Этапы