

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

развития этого образа мыслей, в течение ряда веков после Аристотеля, были уже отмечены на стр. 39 и сл.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

СТОИЦИЗМ, ЭПИКУРЕИЗМ, СКЕПСИС

I. Стоицизм философия

§ 66. Стоицизм школа в 3-м и 2-м веке

Основателем стоицистической школы был Зенон из Китиона на Кипре, — греческого города с пришлым финикийским населением. Его смерть приходится на 262 г., его рождение — так как он умер 72-х лет (согласно Персею у Diog. VII, 28, вопреки свидетельству подложного письма там же) — на 334/3 г. На 22-м году жизни он прибыл в Афины, сошелся с киником Кратетом, позднее со Стилипоном, но слушал также лекции мегарца Диодора, Ксенократа и Полемона. В 300 году он выступил сам в качестве преподавателя и писателя по философии;¹ его ученики сперва назывались зеноновцами, а позднее получили название стоиков, по имени места их собраний, «стоа пойкиле» (узорчатый портик).* Он жил, пользуясь всеобщим почитанием за свой благородный характер, и добровольно лишил себя жизни. За ним следовал Клеанф из Асса в Троаде, — человек, отличавшийся редкой силой воли, отсутствием потребностей и строгим образом жизни, но малой подвижностью мысли; согласно Index Stoic. Hercul. (см. выше стр. 26) col. 29, 1 он родился в 331/0 году до Р. X. и умер, вероятно, в возрасте 99 лет, т. е. в 232/1 году,² покончив с собой голодной смертью.

Наряду с ним из личных учеников Зенона наиболее известные суть: его земляк и сожитель Персей,** Аристон из Хиоса, Эрилл из Карфагена (об обоих последних ср. стр. 188—189), Сфер из Боспора, учитель спартанского царя Клеомена, поэт Арат из Сол в Киликии. Преемником Клеанфа был Хрисипп из Сол (умер в 208/4 году (Ol. 143), в возрасте 73 лет, след., родился в 280/76 году),

¹ [Приведенные выше даты, которые значительно расходятся с указаниями Целлера: смерть в 270 г., рожд. — в 342 г. (см. Phil. d. Griech. III, 1 стр. 27 и сл.), — теперь доказаны посредством точного определения текста в Index Stoic. Hercul. с. IV см. Koenert, Kolotes und Menedemos, стр. 138. Ср. также Rohde, Rhein. Mus. XXXIII 622 и сл. Gompertz, там же XXXIV, 154 и сл. и Jakob, Apollodors Chronik, стр. 362 и сл.].

² [Целлер считает годом смерти 251 г.; см. однако Jakob, Apoll. Chronik стр. 369 и сл.].

проницательный диалектик и трудолюбивый ученый, который своей успешной педагогической деятельностью и своими необыкновенно многочисленными сочинениями (впрочем, также слишком многословными и небрежными по стилю) не только значительно содействовал внешнему распространению стоицизма, но и завершил научную систему этого учения. Современниками Хрисиппа являются Эратосфен из Кирены (276/2—197/3),¹ знаменитый ученый, который был учеником Аристана, и проповедник морали Телет, кинические наклонности которого заставляют предполагать, что он был связан со стоицизмом также через посредство Аристана (Stob. Floril. 95, 21).² За Хрисиппом следовали двое его учеников — сперва Зенон из Тарса, а затем Диоген из Селевкии (Диоген Вавилонянин), который еще в 155 году принимал участие в философском посольстве в Риме (см. стр. 173), но, вероятно, умер вскоре после этого. Из многочисленных учеников Диогена его преемником на кафедре в Афинах был Антипатр из Тарса (умер в 125 году до Р. X.), тогда как Архедем, также из Тарса, основал школу в Вавилоне. С двумя его учениками, Бэотом и Панэтием, мы еще встретимся ниже (§ 80).

§ 67. Характер и части стоицистической системы

Так как из бесчисленных сочинений стоицистических философов, возникших в первые три века существования школы, до нас дошли только отрывки,³ а позднейшие авторы по большей части говорят о стоицистическом учении в целом, не указывая определенно, какие из его частей принадлежат уже Зенону, и какие — его последователям, в особенности Хрисиппу,⁴ то и мы можем только изложить систему в той форме, какую она приобрела со времени Хрисиппа, отмечая однако попутно различия мнений внутри школы, поскольку они нам известны или поскольку о них можно догадываться.

¹ [Согласно этому должны быть исправлены хронолог. даты на стр. 26: 284—204].

² [Если Телет и соприкасается во многих отношениях со стоицизмом, так как эта школа вообще ведь близка к кинической по своему происхождению (см. ниже), то все же, согласно новейшим исследованиям, его надо причислить к киникам, а не стоикам; см. стр. 97].

³ Фрагменты Зенона и Клеанфа собраны Pearson'ом 1891 (ср. также E. Wellmann, Die Philosophie des Stoikers Zenon 1873 и New Jahrb. f. Philolog. 1873, стр. 433 и сл., а также Wachsmuth, Commentat. I et II de Zenone Gitiensi et Cleanthe Assio 1871); фрагменты Зенона и Хрисиппа, вместе с фрагментами их учеников, собраны I. v. Arnim'ом в 3 томах (1903/05).

⁴ Подробные исследования по этому вопросу, выводы которых, однако, довольно далеко расходятся, имеются у R. Hirzel, Untersuchungen zu Cic. phil. Schrift. II а 1882. L. Stein, Die Psychologie der Stoa I. II. 1886. 1888. — Важны для знакомства с древнейшим стоицистическим учением сочинения Bonhöffer'a, Epiktet und die Stoa 1890. Ethik des Stoiker Epiktets. 1894. — Ср. также Barth, Die Stoa 1903; 2 изд. 1908.

Основателя стоической школы влекла к философии прежде всего потребность найти твердую опору для нравственной жизни; и удовлетворения этой потребности он первоначально искал у киника Кратета. Его преемники также считают себя отпрысками кинической ветви сократовской школы, и когда они хотели указать людей, которые ближе всего подошли к их идеалу мудреца, то они наряду с Сократом называли Диогена и Антисфена. Вместе с этими философами они стремятся к тому, чтобы сделать человека с помощью добродетели независимым и блаженным; вместе с ними они определяют философию как упражнение в добродетели (*ἄσκησις ἀρετῆς*, *studium virtutis*, *sed per ipsam virtutem*, Сенека ер. 89, 8) и ценность теоретических исследований определяют их значением для нравственной жизни. Их понимание нравственных задач также стоит довольно близко к воззрениям киников (ср. § 71 и сл.). Но от кинизма стоики принципиально отличаются тем, что они приписывают особое значение научному исследованию; и именно это обстоятельство было причиной неудовлетворенности основателя их школы кинизмом.

Последняя цель философии заключается, по их мнению, в ее влиянии на нравственное состояние человека; но истинная нравственность невозможна без истинного познания; «добродетельность» и «мудрость» рассматриваются как равнозначные понятия, и если философия должна совпадать с упражнением в добродетели, то вместе с тем она определяется как «познание божественного и человеческого». Правда, когда один из стоиков, Эрилла, признавал знание высшим благом и последней целью жизни, то это было, конечно, возвратом от Зенона к Аристотелю; но с другой стороны, мы должны видеть попытку удержать стоицизм на точке зрения кинизма в том, что Аристотель не только презирал всякое ученое образование, но не хотел также ничего знать о диалектике и физике, так как первая бесполезна, а последняя превосходит познавательные способности человека, и даже в этике денил только принципиальных соображения, считая излишними более частные правила жизни.

Сам Зенон видел в научном познании необходимое условие нравственного поведения; он заимствовал также от академиков (см. стр. 132) деление философии на логику, физику и этику. Для систематического обоснования своей этики он прежде всего воспользовался учением Гераклита,* физика которого, вероятно, привлекала его, главным образом, той решительностью, с которой в ней проводится мысль, что все единичные явления в мире суть лишь выражения: единой первоосущности, и что закон, определяющий естественный ход вещей, должен также определять и действия людей. Напротив, от метафизики Платона и Аристотеля его, вероятно, отталкивал ее дуализм, который рядом с действиями разума в мире ставил результаты необходимости (ср. стр. 120, 150, 154) и тем, казалось, угрожал единодержавному господству разума в человеческой жизни; отчасти же иде-

ализм и спиритуализм этой метафизики, даже независимо от трудностей, на которые он в ней наталкивался, был несоединим с материалистическим номинализмом, который Зенон воспринял от Антисфена (ср. стр. 98); и Зенон не считал его пригодным для прочного обоснования нравственной деятельности. Но, с другой стороны, Зенон и его школа решительно восприняли в свое мирозерцание сократо-платоновскую телеологию и связанную с ней веру в провидение, а в деталях он во многих отношениях дополнял гераклитовскую физику аристотелевской. Еще более велико было влияние перипатетической логики на стоическую, в особенности со времени Хрисиппа. Но и в этике Зенон со значительным успехом пытался (см. ниже) смягчить жестокости и резкости кинизма. Поэтому стоическая философия отнюдь не есть простое продолжение кинической; она, напротив, преобразовала и дополнила последнюю, используя для этой цели все, что она могла найти пригодного в прежних системах.

Три части философии, которые насчитывали стоики (впрочем, Клеанф присоединял к логике риторике, к физике — теологию, к этике — политику) излагались в преподавании не всегда в одинаковом порядке, и суждения об их сравнительной ценности также были различны: высшее место отводилось то физике, как познанию «божественных вещей», то этике, как важнейшей для человека науке. Зенон и Хрисипп начинали с логики, переходили затем к физике и кончали этикой.

§ 68. Стоическая логика

Под названием логики, которое, быть может, ввел в употребление Зенон, стоики со времени Хрисиппа объединяли все исследования, которые касаются внутренней и внешней речи (*λόγος ἐνδιάθετος* и *προφορικὸς*); и потому они делили ее на риторике и диалектику; последней они то подчиняют, то соподчиняют учение о критериях и определении понятий. В диалектике они различают учение об обозначаемом (*σημαῖνον*) и об обозначающем (*σημαίνόμενον*) и причисляют к первой поэтику, теорию музыки и грамматику, на развитие которой в александрийскую и римскую эпоху стоицизм оказал сильное влияние; учение об обозначаемом соответствует по существу нашей формальной логике, учение же о критериях содержит теорию познания стоической школы.

В противоположность Платону и Аристотелю стоики — решительные эмпиристы. Уже Антисфен признавал реальность только за единичными вещами; отсюда Зенон выводит, что и всякое познание должно исходить из восприятия единичного. Согласно стоическому учению, душа при рождении подобна неисписанной доске (отсюда вы-

ражение «*tabula rasa*» в схоластической философии и у Локка); всякое содержание может быть дано ей только объектами; представление (*φαντασία*) есть, как говорят Зенон и Клеанф, отпечаток (*τύλωσις*) вещей в душе,¹ или, как выражался Хрисипп, обусловленное вещами изменение в душе. Восприятие дает нам также (согласно Хрисиппу) знание и о наших внутренних состояниях и деятельности; но так как и последние, по их мнению, состоят в материальных процессах, то стоики не считают необходимым усматривать видовое различие между внешним и внутренним восприятием. Из восприятий возникают воспоминания, а из последних — опыт (ср. стр. 144). Через умозаключение из воспринятого мы приходим к общим представлениям (*ἐννοιαί*). Поскольку последние безусловно и сами собой выводятся из общеизвестных опытов,² они образуют те «общие убеждения» (*κοινὰ ἔννοιαι, notitiae communes*), которые предшествуют всякому научному исследованию и потому называются «предвосхищениями» (*προλήψεις*, выражение, заимствованное у Эпикура и впервые употребленное в этом смысле, по-видимому, Хрисиппом). На планомерных доказательствах и образовании понятий основана наука, своеобразное преимущество которой состоит в том, что она, в противоположность мнению (*δόξα*), есть убеждение, непоколебимое возражениями (*κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ ἀμετάλητος ὑπὸ λόγου*), или система таких убеждений (ср. Платона стр. 113). — Но так как все наши представления возникают из восприятий, то и их познавательная ценность будет зависеть от того, имеются ли такие восприятия, относительно которых несомненно их совпадение с воспринятыми предметами. Именно это и утверждают стоики.

Некоторые наши представления имеют, по их мнению, такой характер, что они вынуждают нас соглашаться (*συγκατατίθεσθαι*) с ними они связаны с сознанием, что они могут проистекать лишь из чего-то реального, они обладают непосредственной очевидностью (*ἐνάργεια*) поэтому, когда мы соглашаемся с ними, мы настигаем (постигаем) самый предмет, и именно в этом, в такой согласии с этого рода представлениями состоит, согласно Зенону, понятие (*κατάληψις*, выражение, введенное Зеноном); поэтому понятие (в отличие от *ἐννοιαί*), имеет то же содержание, что и простое представление, и отличается

¹ Клеанф грубо материалистически сравнивал *τύλωσις ἐν τῇ ψυχῇ* с оттиском печати на воске (см. *Sext. Emp. Math. VII, 228* и в др. мест.); против этого взгляда возражал Хрисипп.

² [Является сомнительным, действительно ли стоики полагали, что *κοινὰ ἔννοιαι* проистекают только из опыта (ср. *Phil. d. Griech. III, 1, ст. 75*). Так как в источниках они неоднократно называются *φυσικὰ* («естественными») или *ἐμφυτοί* («врожденными»), то их надо считать присутствующими в нас до всякого опыта, правда, не по их содержанию, как *ideae innatae* Декарта и Лейбница, но в том смысле, что нам прирождены задатки к их возникновению. См. *Barth, Die Stoa*, стр. 72 и сл. Ср. *Bonh öffer, Epiktet und die Stoa*, стр. 191].

от него только сознанием своего совпадения с объектом и вытекающей отсюда неизменностью. Представление, которое связано с таким сознанием, Зенон называл постигнутым представлением (*φαντασία καταληπτική*), т. е. представлением, которое способно постигать свой предмет. Цицерон, впрочем, объясняет его как *visum quod perspicere possit* * и потому он утверждал, что постигнутое представление есть критерий истины.¹ Но так как из восприятий, как их следствия, вытекают «общие убеждения», то последние можно рассматривать как естественные нормы истины; и потому Хрисипп мог называть «восприятия» и «предвосхищения» критериями истины.² А что знание вообще должно быть возможно, — это стоики доказывали, в конечном счете, соображением, что иначе было бы невозможно действие и разумному убеждению. При этом, однако, они запутывались в том противоречии, что, с одной стороны, объявляли восприятие нормой истины, а с другой стороны, полагали, что только научное познание может дать совершенно достоверное знание; последнее убеждение соответствовало не только их научной потребности, но и практическим запросам их системы, которая ставила добродетель и блаженство человека в зависимость от его подчинения общему закону.

Та часть диалектики, которая соответствует нашей формальной логике, имеет дело с обозначаемым или высказанным (*λεκτόν*); последнее бывает или неполным, или полным: в первом случае оно есть понятие, во втором — предложение. В теории понятий важнейшим является учение о категориях. А именно, стоики насчитывали вместо десяти аристотелевских категорий только четыре, которые стоят в таком отношении между собой, что каждая последующая есть ближайшее ограничение предыдущей и потому содержит ее в себе: субстрат (*ὑποκειμένον*, также *οὐσία*), существенное свойство (*το ποιόν* или *ὁ ποιός* ср. *λόγος*), которое в свою очередь распадается на общее (*κοινῶς ποιόν*) и индивидуальное свойство (*ιδίως ποιόν*), случайное свойство (*πρὸς ἕχον*) и случайное свойство, состоящее в отношении (*πρὸς τί πρὸς ἕχον*.) В качестве общего родового понятия, которому подчинены все категории, одни (вероятно, Зенон) называли сущее, другие (Хрисипп) — нечто (*τί*). Из полных высказываний или предложений суждениями или утверждениями называются те, которые могут быть истинными или ложными; среди них стоики различали простые

¹ *Barth* (ук. соч. стр. 66 и сл.) понимает, по-видимому, правильное *φαντασία καταληπτική* как «уловимое представление», т. е. представление, объект которого уловим. Ср. об этом трудном вопросе *Bonh öffer* ук. соч. стр. 160 и сл.

² Напротив, свидетельство, что некоторые древнейшие стоики признавали критерием (вместо *φαντ. καταλ.*) *ὀρθὸς λόγος* («правильное рассуждение») (Посидоний у *Diog. VII, 54*) вряд ли может относиться к Зенону и Клеанфу; в отношении Зенона это несовместимо со свидетельствами *Sext. Math. VII, 150* и сл. *Cicero, Acad. II, 77, 1, 42*. Скорее можно было бы думать, что здесь имеется в виду Аристотель. Посидоний был, по-видимому, согласен с этим учением.

(категорические) и сложные суждения, и среди последних они с особенной тщательностью исследовали условные суждения. Точно так же в своей разработке умозаключений они настолько ценили условные и разделительные умозаключения, что признавали лишь их одних подлинными умозаключениями. Однако научная ценность этой логики весьма посредственная, и если стоики в частности и исследовали кое-что более подробно, то все же педантический внешний формализм, который ввел в логику в особенности Хрисипп, не мог принести пользы общему состоянию этой науки.

§ 69. Стоическая физика: последние причины и мироздание

Мирозерцание стоической школы определяется тройкой тенденцией. В противоположность дуализму платоно-аристотелевской метафизики оно настаивает на единстве последней причины и вытекающего из нее миропорядка: оно монистично. В противоположность идеализму указанной метафизики, оно реалистично и даже материалистично. Тем не менее оно стремится, как того требуют уже его этические принципы, признать все в мире продуктом разума и усматривать последнюю основу мира в абсолютном разуме. Его точка зрения по существу телеологична, и его монизм в силу этого становится пантеизмом.* Ср. стр. 179.

Реальны, по учению стоиков, только тела. Ибо реально — говорят они — только то, что действует или страдает,** но это свойство присуще только телесным сущностям. Поэтому они не только признавали телами все субстанции, не исключая человеческой души и Бога но даже качества вещей состоят, по их мнению, в чем-то телесном в воздушных течениях (πνεύματα), которые распространяются в тела: и сообщают им объединяющее их напряжение (τόνος); и так как это разумеется, применимо и к душевным телам, то и добродетели, аффекты, мудрость, хождение и т. п., в качестве состояний души, называются телами и живыми существами; впрочем, они вынуждены были совершать неизбежную непоследовательность, признавая, что пустое пространство, место, время и мыслимое (λεκτόν, ср. стр. 181) не суть тела. Чтобы иметь возможность со своей точки зрения объяснить, что душа во всем своем объеме распространена в теле, и качества вещей — в вещах, стоики в своем учении о «полном смешении» (κρίσις δι' ὅλων) отрицали непроницаемость тел и утверждали что одно тело может всеми своими частями проникнуть в другое, не слившись с ним в одно вещество. Тем не менее, несмотря на этот свой материализм, они различают вещество от действующих в нем сил. Они считают вещество само по себе бескачественным и выводят все качества вещей из проникающей их разумной силы (λόγος),

даже самую наполненность пространства — из двух движений — сгущающего и разрежающего, направленного вовнутрь и направленного вовне.* Но все действующие в мире силы могут проистекать лишь из единой первосилы; это доказывается единством мира, связью и согласованностью всех его частей. Подобно всему реальному, и эта сила должна быть телесной; точнее, они представляют ее себе как теплое дыхание (πνεῦμα) или огонь; ибо именно теплота все производит, оживляет и движет.

Но с другой стороны, совершенство и целесообразность мироустройства, и в особенности разумность человеческой природы свидетельствуют, что эта высшая мировая причина вместе с тем должна быть совершеннейшим разумом, благом и человеколюбивым существом — словом, божеством; и она есть божество именно потому, что состоит из самого совершенного вещества. Так как все в мире получает от нее свои качества, свое движение и жизнь, то она должна стоять к мирозданию в отношении, сходном с отношением нашей души к нашему телу: она проникает все вещи в качестве пневмы или творческого огня (πῦρ τεχνικόν),** который оживляет вещи и содержит в себе их зачаточные формы (λόγοι σπερματικοί); она есть душа, дух (νοῦς), разум (λόγος) мира, провидение, рок, природа, всеобщий закон и т. п.; ибо все эти понятия обозначают лишь с разных сторон один и тот же предмет. Но подобно тому как в человеческой душе, хотя она и присутствует во всем теле, господствующая часть отделена от остальных и приурочена к особому месту, так же обстоит дело и с душой мирового целого: божество или Зевс имеет пребывание на крайней границе мира (согласно Архемеду — в середине мира, согласно Клеанфу — на Солнце) и отсюда распространяется по всему миру. Но его отличие от мира все же только относительно: это есть различие между непосредственно и посредственно божественным: сами по себе оба суть одно и то же; часть единой сущности принимает форму мира, другая сохраняет свою первоначальную форму и противостоит первой как действующая причина или божество; и даже это различие в проявлениях имеет лишь преходящее значение: оно возникло во времени и в надлежащее время снова устранилось.

Для того, чтобы образовать мир, божество превратило часть огненного испарения, из которого оно состоит, сначала в воздух, затем в воду, в которой оно само пребывало, как творческая сила (λόγος σπερματικός);*** под действием этой силы часть воды выделилась в виде земли, другая часть осталась водой, третья стала воздухом, и из воспламенения воздуха при дальнейшем его разрежении возник стихийный огонь. Так возникло тело мира в отличие от его души. Но эта противоположность, возникнув во времени, с течением времени снова устраняется: по истечении нынешнего периода мира мировой пожар снова превратит все вещи в необъятную массу огненного испарения: Зевс приемлет в себя мир, чтобы в предназначенный срок снова

отпустить его от себя (ср. стр. 65), таким образом, история мира и божества движется в бесконечном круговороте между мирообразованием и мироразрушением.

Но так как это движение всегда совершается по одним и тем же законам, то все бесчисленные следующие друг за другом миры настолько неразлично сходны между собой, что в каждом из них встречаются до последних мелочей те же лица, вещи и события, что и во всех остальных.* Ибо ненарушимая необходимость, крепко замкнутая связь причин и следствий определяет все совершающееся; этот абсолютный детерминизм вполне последователен в строго пантеистической системе стоиков и выражается также в стоических определениях рока или судьбы, природы и провидения. В этом отношении и человеческая воля не образует исключения: человек действует добровольно, поскольку его определяет его собственное влечение (βρῆ), и он может выполнять свободно, т. е. с собственного согласия, то, что судит рок; но выполнять это он вынужден во всяком случае: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt* («судьба ведет добровольно повинующегося и влечет противящегося»). На этой связи всех вещей (συνάθετα τῶν ὄλων)** основано единство мира, а на разумности причины, которую она определяет, — красота и совершенство мира. Чем усерднее стоики пытаются обосновать всякого рода доказательствами свою веру в провидение, тем настойчивее им предстояла задача показать абсолютное совершенство мира и защитить его от возражений, которые черпались из наличности зла всякого рода. Главным основателем этой физико-теологии и теодицеи был, по-видимому, Хрисипп. Нам известно о нем, что он учил, что мир создан для людей и богов, и развивал эту теорию в чрезвычайно мелочную и внешнюю телеологию. И если основная мысль стоической теодицеи,¹ что даже несовершенство единичного служит совершенству целого, послужила образцом для всех позднейших попыток этого рода, то все же задача примирить моральное зло с теологическим детерминизмом была для стоиков тем труднее, что они привыкли в ярких красках рисовать объем и могущество этого зла (см. ниже).

§ 70. Природа и человек

В своем учении о природе стоики — как это было неизбежно в тогдaшнем состоянии естествознания — примыкали более к Аристотелю, чем к Гераклиту. Они следовали за Аристотелем — если оставить в стороне незначительные отклонения — в своем учении

¹ Ср. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. XX, стр. 173 и сл., где он доказывает различие между пониманием древнейших стоиков (Хрисиппа) и стоиков среднего периода (Панэтия и Посидония) в отношении действия божества в природе.

четырёх элементах; и если они считали излишним признавать, наряду с ними, эфир, то они все же различали эфирный и земной огонь: первый, по их учению, движется по кругам, последний — прямолинейно (ср. стр. 155). Стоики неоднократно подчеркивают, что все элементарные вещества постоянно переходят друг в друга, что все вещи находятся в состоянии непрерывного изменения и что именно на этом основана связь вещей; но в их намерения не входит отрицать в силу этого, вместе с Гераклитом, всякую устойчивость в вещах; с другой стороны, они не ограничивают, как это делал Аристотель, эту изменчивость одним только подлунным миром (стр. 157).

В своих представлениях о мироздании они держались господствующих воззрений. Звезды они представляли себе укрепленными в их сферах; их огонь питается испарениями земли и воды; их божественность и разумность выводятся из чистоты этого огня. Все существа природы делятся на четыре класса, которые отличаются друг от друга тем, что неорганические вещи сдерживаются простым «состоянием» (ἔξις), растения — природой (φύσις), животные — душой, люди — разумной душой.

Из существ природы наших философов интересует главным образом человек, и в человеке — его душа. Душа, подобно всему реальному, имеет телесную природу и возникает вместе с телом через извечный процесс зачатия; но она состоит из чистейшего и благороднейшего вещества, из части божественного огня, который при первом возникновении людей внедрился в их тела из эфира и переходит теперь к детям от родителей, как часть их души. Этот душевный огонь питается кровью, и центр кровообращения, сердце, есть (согласно Зенону, Клеанфу, Хрисиппу и др., от которых уклонялись лишь немногие отдельные стоики) местопребывание господствующей части души (ἡγεμονικόν).^{*} Отсюда распространяются в соответствующие органы семь разветвлений души, именно пять чувств, способность речи и способность к размножению. Но местопребывание личности находится лишь в господствующей части души или в разуме, к которому принадлежат как низшие, так и высшие душевные способности, и во власти которого — давать свое согласие как представлениям, так и волевым решениям. Это согласие, впрочем, в обоих отношениях может иметь лишь тот смысл, который допускается стоическим детерминизмом (см. стр. 184). После смерти души (по мнению Клеанфа, все, а по мнению Хрисиппа, лишь те, которые в течение жизни работали себе надлежащую силу к тому) — души мудрецов сохраняются до конца мира, чтобы потом вместе со всем остальным вернуться в божество. Ограниченная длительность этого загробного существования не препятствует, однако, стоикам, в особенности Сенеке, проповедовать блаженство этой высшей жизни после смерти и описывать ее так же, как ее описывают Платон и христианские богословы.

§ 71. Стоическая этика: ее общие основы¹

Все на свете повинуетя мировым законам; но только человек и силу своего разума способен познавать их и сознательно выполнять. Именно в этом заключается руководящая мысль нравственного учения стоиков. Его общий высший принцип есть жизнь в согласии с природой (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Мнение, будто только преемники Зенона так формулировали этот принцип, тогда как он сам требовал только ὁμολογουμένως ζῆν, жизни, внутренне согласованной (Areios Did. у Stob. Ekl. II, 7, b а стр. 75, W.), маловероятно, так как Диоген (VII, 87) определенно утверждает противоположное и так как уже учитель Зенона Полемон требовал естественной жизни (ср. стр. 134);² если Клеанф определял природу, в согласии с которой должна протекать наша жизнь, как κοινὴ φύσις («общую природу»), Хрисипп же — как общую и в частности человеческую природу, то последний только терминологически исправил первого. Самое общее влечение природы есть стремление к самосохранению; для каждого существа может иметь ценность (ἀξία) и содействовать его блаженству (εὐδαιμονία, εὖροια βίου) только то, что служит его самосохранению. Поэтому для разумных существ имеет ценность лишь то, что согласно с разумом: лишь добродетель есть для них благо, лишь в ней состоит его блаженство, которое поэтому не нуждается ни в каких иных условиях (добродетель — αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν, «сама по себе достаточна для блаженства»).

И точно так же, напротив, единственное зло есть порочность (κακία). Все же остальное совершенно безразлично (ἀδιάφορον) жизнь, здоровье, честь, имущество и т. п. не суть блага; болезнь, позор, нищета и т. п. не суть зло. Менее всего можно считать удовольствие благом или даже высшим благом и стремиться к нему ради него самого; оно есть следствие нашей деятельности, когда последняя имеет надлежащее направление (ибо правильное поведение, конечно, доставляет единственное истинное наслаждение), но оно не может быть целью деятельности; и если и не все стоики заходили так далеко, как Клеанф, который совсем не причислял удовольствие к естественным вещам, то все же все они отрицают, чтобы оно, взятое само по себе, имело ценность; и поэтому все они искали особое счастье добродетельного главным образом в свободе от помех, в душевном спокойствии, во внутренней независимости. Так как одна только до-

¹ См. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa 1897.

² Ср. Phil. d. Griech. III, 1, стр. 211, 1 и Bonhöffer, Ethik Epiktets, стр. 11 и сл. По существу оба требования, согласно стоическим воззрениям, стоят в теснейшей связи между собой. Поэтому Barth, Die Stoa, стр. 102 и сл. 108 вряд ли прав, приписывая Зенону исключительно ὁμολογουμένως ζῆν, т. е. чисто формальный принцип поведения.

бродетель есть благо для человека, то стремление к ней есть общий закон человеческой природы; и это понятие закона, обязанности, сильнее подчеркивается у стоиков, чем у всех прежних моралистов. Но так как наряду с разумными влечениями в нас есть также и неразумные, безмерные, т. е. аффекты¹ (которые уже Зенон сводил на четыре главных аффекта: удовольствие, вожделение, огорчение и страх), то стоическая добродетель по существу носит характер борьбы с аффектами. Аффекты суть нечто противоразумное и болезненное (ἀρρωστήματα, «немощи», и если они стали привычными, νόσοι ψυχῆς, «болезни души»), их нужно не только умерять (как того требуют академики и перипатетики), но и истреблять: наша задача есть состояние свободы от аффектов, апатия.

В противоположность аффектам, добродетель есть устройство души, соответствующее разуму. Ее первое условие состоит в правильных взглядах на то, что надлежит делать и от чего следует воздерживаться; ибо — говорит Зенон вместе с Сократом — мы всегда стремимся к тому, что считаем благом, но в нашей власти соглашаться с каким-либо мнением о том, что есть благо, или отказывать ему в согласии. Поэтому стоики считают добродетель знанием, порочность — невежеством, и сводят аффекты к ложным суждениям о ценности. Но они представляют себе это нравственное знание столь непосредственно связанным с силой духа или воли (τόνος, εὐτόνια, ἰσχύς, κράτος),* которую подчеркивал в особенности Клеанф, что с таким же правом можно усматривать сущность добродетели и в этой силе воли. Общим корнем всех добродетелей Зенон считал разумение (φρόνησις), Клеанф — душевную силу (ἰσχύς, κράτος), Аристотон — здоровье; со времени Хрисиппа принято было усматривать его в мудрости (σοφία), как науке о божественных и человеческих вещах. Из нее вытекают четыре основные добродетели, которые в свою очередь делятся на многообразные подвиды: разумение, храбрость, самообладание (σωφροσύνη) и справедливость; Клеанф, однако, заменял разумение устойчивостью (εὐκράτεια).** Согласно Аристотону (и, в сущности, также согласно Клеанфу) отдельные добродетели отличаются друг от друга только объектами, на которых они проявляются; Хрисипп и позднейшие стоики принимали внутренние, качественные различия между добродетелями. Тем не менее, и они твердо придерживались мнения, что добродетели, в качестве проявления одного и того же душевного склада, неразрывно связаны между собой, и что там, где есть одна добродетель, необходимо должны быть и все остальные, и где есть один порок, — должны быть все пороки. Ибо все дело во внутреннем настроении; лишь в силу последнего выполнение долга

¹ Πάθος, которое они определяют как ἄλογος ψυχῆς κίνησις («неразумное движение души») или как ὀριή πλεονάζουσα, т. е. «чрезмерное влечение».

(καθήκον) становится добродетельным поступком (κατόρθωμα);* форма обнаружения добродетельного настроения сама по себе безразлична.

Стоики думают, что это настроение может только либо целиком быть наличным, либо совершенно отсутствовать. Добродетель и порочность суть свойства, не допускающие различия по степени (они суть διαθέσεις, внутренние устройства души, а не просто ἕξεις, состояния); поэтому между ними нет ничего среднего, нельзя иметь их отчасти, а можно только либо обладать, либо не обладать ими, быть либо добродетельным, либо порочным, либо мудрецом, либо глупцом, и переход от глупости к мудрости совершается мгновенно: стремящиеся к мудрости (πρόκοιτοντες) принадлежат еще к глупцам. Мудрец есть идеал всякого совершенства, и так как последнее есть единственное условие блаженства, то и идеал блаженства; глупец есть носитель всякой порочности, всякого злосчастия. Один только мудрец — как это развивают стоики с декламаторским пафосом — свободен, прекрасен, богат, счастлив и т. д.; он обладает всеми добродетелями и всезнанием, он один во всех вещах делает надлежащее, он есть единственный истинный царь, государственный деятель, поэт, прорицатель, кормчий и т. д., безусловно свободен от всяких потребностей и страданий и есть единственный друг богов. Он не может потерять своей добродетели (разве только — как допускал Хрисипп — при душевной болезни), его блаженство равно блаженству Зевса и не может быть увеличено никакой длительностью во времени.

С другой стороны, глупец безусловно порочен и несчастен, есть раб, нищий, невежда; он не может совершать ничего доброго и неизбежно во всем ошибается: все глупцы — сумасшедшие (πᾶς ἄφρων μαίνεται). Глупцами же, как полагали стоики, являются все люди за немногими, бесконечно редкими исключениями; даже в отношении наиболее прославленных государственных деятелей и героев стоики (правда, непоследовательно) признают разве только то, что им лишь в несколько меньшей мере, чем всем другим людям, присущи общие недостатки; в особенности младшие приверженцы стоической школы как например Сенека, рисуют объем и глубину человеческой греховности нередко в столь же живых красках, как одновременно с ними и после них описывали греховность христианские богословы.

Во всем этом стоики по существу следовали принципам кинизма, хотя и с уклонами, вытекавшими из их научного обоснования и изложения. Однако уже Зенон не скрывал от себя, что эти принципы нуждаются в значительных смягчениях и ограничениях. Эти смягчения были не только условием, при котором эти принципы могли выйти за узкие пределы секты и стать исторической силой, но они вытекали и из общих предпосылок стоической этики. Ведь система, которая в практическом отношении признавала нормой естественную жизнь, а в теоретическом отношении — общие убеждения, не могла становиться в такое резкое противоречие к тому и другому, на какое

без колебаний решались Антисфен и Диоген. Поэтому прежде всего в учении о благах начали различать среди нравственно безразличных вещей три класса: вещи, которые естественны и потому имеют цену (ἀξία), т. е. желательны и сами по себе предпочтительны (προημιένα); вещи, которые противоестественны и потому имеют отрицательную ценность (ἀλαξία) и должны быть избегаемы (ἀποπροημιένα); и наконец, вещи, не имеющие ни положительной, ни отрицательной ценности, безразличные в тесном смысле слова. Аристотель, который оспаривал это различие и усматривал именно в равнодушном отношении к нему высшую задачу (τέλος) человека, навлек на себя этим своим отступлением от Зенона к Антисфену упрек в том, что он делает невозможным всякое действие по разумным основаниям; с другой стороны, Эрилла также уклонялся от Зенона, утверждая, что часть нравственно безразличных вещей, не имея связи с последней жизненной целью (τέλος), все же может служить самостоятельной побочной целью (ὀλοτελής). Лишь в силу этого видоизменения своего учения о благах стоики были в состоянии стать в известное положительное отношение к задачам практической жизни; нередко, однако, они делали из него употребление, которое не согласовалось со строгостью стоических принципов.

Отношение к желательному и отвергаемому регулируется условными или «средними» обязанностями (μέσα καθήκοντα), которые различаются от совершенных обязанностей, κατόρθωματα¹: во всех этих условных обязанностях дело идет о предписаниях, которые при некоторых обстоятельствах могут терять силу. Далее, если допускается и даже требуется условная оценка некоторых безразличных вещей, то и апатия мудреца настолько смягчается, что утверждается, что зачатки аффектов встречаются и у мудреца, но только они не могут добиться его согласия, а некоторые разумные душевные движения (εὐπάθειαι) встречаются даже только у мудреца. Наконец, так как стоики не решались признать кого-либо из своей среды подлинным мудрецом, и так как многие из них высказывали в этом отношении сомнения даже о Сократе и Диогене, то стало неизбежным, чтобы «совершенствующиися» начали вскоре приобретать все большее значение по сравнению с глупцами и мудрецами и в стоических изображениях почти неразличимо слились с мудрецами.

¹ Но те же выражения обозначают различие между внешним выполнением долга и внутренним нравственным настроением (между легальностью и моральностью, см. стр. 187), и потому дело не обходится без некоторого смещения понятий. [Von Hoffe, Ethik Epiktets, стр. 229 и сл. сохраняет в некотором смысле это различие между легальностью и моральностью, второе же толкование, по которому καθήκον означает условную обязанность, а κατόρθωμα — безусловную, считает неправильным. Ср. Dugoff, Ethik der alten Stoa, стр. 133 и сл.]

§ 72. Прикладная мораль. Отношение стоицизма к религии

Исследования об отдельных нравственных отношениях и задачах вообще занимали много места в послеаристотелевской философии; но особенно охотно занимались ими стоики (за исключением Аристона; см. стр. 178); и по-видимому, они с особенной любовью обсуждали казуистические вопросы, повод к которым давало столкновение обязанностей, так как подобные размышления давали им возможность осуществлять их диалектическое искусство. Но как бы важны ни были эти специальные изыскания для практического влияния стоической этики и для распространения более чистых нравственных понятий, их научная ценность, была, по-видимому, не очень значительной, и трактование их нередко было слишком мелочным. Характерно для них, поскольку они нам известны, двойное, выступающее в них стремление: с одной стороны, стремление сделать отдельного человека независимым в его нравственном самосознании от всего внешнего, и с другой стороны, стремление справиться с задачами, которые вытекают из отношения личности к тому целому, к которому она принадлежит. Первое стремление обнаруживает черты, избличающие в стоицизме ветвь кинизма; во втором стремлении содержатся черты, которыми он превосходит и дополняет кинизм. Полнейшая независимость от всего, что не влияет на наше нравственное существо, возвышение над внешними условиями и телесными состояниями, самоудовлетворенность мудреца, непритязательность Диогена — все это есть также стоический идеал; и хотя стоики не требуют от всех кинического образа жизни, но все же они находят его достойным философа, где обстоятельства дают возможность его избрать. Принцип, что нравственный характер действий зависит только от умонастроения, а не от внешнего действия, увлек стоиков, как и их предшественников, к некоторым рискованным и односторонним утверждениям; впрочем, то зазорное, в чем их упрекают в этом отношении, высказывалось ими, по-видимому, отчасти только гипотетически, отчасти же как следствие воззрений, которые оспаривались ими. Наконец, чтобы обеспечить человеку при всех обстоятельствах его независимость, они допускали добровольный уход из жизни (ἐξαιρούσι) не только как исход при крайней нужде; напротив, они усматривали в этом именно высшее обнаружение нравственной свободы, шаг, с помощью которого человек доказывает, что он причисляет и жизнь к безразличным вещам, и на который человек управомочен, как только какие-либо обстоятельства заставляют его считать более естественным покинуть жизнь, чем оставаться в ней. Так кончили свою жизнь Зенон, Клеанф, Эратосфен, Антипатр и многие другие стоики.

Но сколь бы независимым ни сознавал себя стоик в отношении этого, что не есть он сам, он все же чувствует свою тесную связь со

своими ближними. В силу своей разумности человек сознает себя частью мирового целого и тем самым — свою обязанность действовать для этого целого; он сознает свое родство со всеми разумными существами природы, признает всех однородными и равноправными, стоящими под одним и тем же законом природы и разума, и он признает их естественным предназначением жить друг для друга. Поэтому влечение к общению непосредственно заложено в человеческом сознании, и человеческая природа требует двух основных условий общения — справедливости и человеколюбия. Мудрецы, как говорят стоики, по природе дружны между собой; они вообще придают дружбе столь большое значение, что им не вполне удается согласовать свои положения о самоудовлетворенности мудреца с этой потребностью в дружбе; и точно так же они признают ценность и всех остальных связей между людьми. Они рекомендуют брак и требуют, чтобы он был проникнут строго нравственным духом; и если они и не могут чувствовать глубокую симпатию к политической деятельности, но все же среди философских школ позднейшей античной эпохи стоики тщательнее всех занимались задачами государственной жизни и вырабатывали наиболее независимые политические характеры. Однако, для них важнее, чем связь личности с ее народом, ее связь с целым человечеством: взамен политики здесь выступает космополитизм, самыми ревностными и успешными возвестителями которого были стоики. Так как всякое общение между людьми основано на равенстве разума у отдельных личностей, то общение должно простираться так же далеко, как и это равенство. Все люди родственны между собой, все имеют одинаковое происхождение и одинаковое назначение, все стоят под единым законом, суть граждане единого государства, члены одного тела. Все люди, в качестве людей, имеют право на нашу благожелательность; даже рабы могут требовать от нас своего права и оказаться достойными нашего почитания, даже к нашим врагам мы должны относиться с милосердием и при нужде оказывать им поддержку, как на этом в особенности неоднократно и решительно настаивали стоики римской эпохи. Этот космополитизм есть одна из самых характерных черт, которые сделали стоицизм истинным представителем эллинистической и римской эпохи и обусловили его огромное значение как могущественного пособника в возникновении и распространении христианства.

Распространяя взаимозависимость разумных существ еще далее, мы получаем понятие мира, как общества, состоящего из богов и людей,¹ и требование безусловного подчинения законам и распоряжениям

¹ Σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γενομένων («единство из богов и людей и всего, существующего для них») (Diog. VII, 138. Stob. Ekl. 1, 21, 5 p. 184, 8 W. по Посидонию и Хрисиппу); πόλις ἢ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν («государство, состоящее из людей и богов») (Muson. у Stob. Floril. 40, 9, p. 749, 10 H).

этого общества. И именно в этом подчинении мировым законам и в этой покорности судьбе, которые неустанно проповедают стоики, состоит, с их точки зрения, сущность религии. Благочестие есть знание богопочитания (ἐπίστημη θεῶν θεολογία Diog. VII, 119. Stob. Ekl. II, 7, 5 b 2 p. 62, 2 W.). Это знание по существу состоит в правильных представлениях о богах, в послушании их воле, в подражании их совершенству (Sen. ep. 95, 47. Epikt. Encheir. 31, 1), в чистоте сердца и воли (Cicero Nat. deor. II, 71. Seneca Fr. 123), словом, в мудрости и добродетели. Истинная религия тождественна с философией. Во всем же, что содержится в народной вере сверх этого, стоики находили много недостойного. Нелепость веры в антропоморфных богов, бессмысленность традиционных церемоний порицаются всеми старшими и младшими членами школы, из известных нам резче всего Сенекой. Тем не менее стоики, в общем итоге, не противники, а защитники народной религии: отчасти, по-видимому, потому, что в ее общераспространенности они усматривали доказательство ее истинности, отчасти же и прежде всего потому, что они не решались отнять у толпы необходимую для нее опору нравственности. Поэтому подлинное содержание мифологии они усматривали в философском богословии; в богах мифологии отчасти непосредственно, отчасти косвенно почитается единое божество стоицизма: непосредственно под видом Зевса,¹ косвенно под видом всех других богов, ибо последние суть не что иное, как изображения божественных сил, которые проявляются в звездах, стихиях, плодах земли, великих людях и благодетелях человечества. Средством же, чтобы вскрыть в мифах эту философскую истину (φυσικός λόγος),* служило для стоиков их аллегорическое толкование; этот прием лишь случайно встречается до них; они же и уже, по-видимому, Зенон, сделали его системой, а Клеанф и Хрисипп применяли его в таком объеме и с такой невероятной произвольностью и безвкусицей, что в этом отношении они остались непревзойденными своими многочисленными преемниками в области языческой, иудейской и христианской религии. Аналогично относились стоики — в том числе уже Зенон, Клеанф и Сфер, и в особенности Хрисипп и его преемники — к прорицаниям, которым они приписывали большое значение. И здесь они также искусственно рационализировали иррациональное; в силу связи (συμπίεσις, ср. стр. 183—184) всех вещей, будущие события, по их мнению, возвещают о себе в известных предзнаменованиях, познание и истолкование которых может быть достигнуто отчасти через естественное дарование, основанное на родстве человека с богом, отчасти на искусном наблюдении; и как бы фантастичен и плохо удостоверен ни был рассказ о каких-либо осуществившихся предзнаменованиях, стоики с помощью этого приема умели оправдать его. Быть может, стоики уже до Панэтия

¹ См. гимн Клеанфа к Зевсу у Stob. Ekl. I, 1, 12, p. 25 и сл. W.

различали тройкое богословие: богословие философов, государственных людей и поэтов; и последнее богословие, которое по существу было не чем иным, как народной религией, они осыпали суровыми упреками; но все же это не удерживало их от того, чтобы резко отвергать все серьезные нападки на существующую религию. Об этом свидетельствует, между прочим, поведение Клеанфа в отношении Аристарха Самосского, которого он, специально направленном против него сочинения обвинял в безбожии (Diog. VII, 174), так как Аристарх проповедовал движение Земли, этого «очага мира» (Plut. d. fac. lun. 923 A); о том же свидетельствует и строгость Марка Аврелия против христиан.

II. Эпикурейская философия

§ 73. Эпикур и его школа

Эпикур, сын афинянина Неокла, родился в Самосе в январе (7-го гамелиона) 341 г. до Р. X. Ознакомившись через Навсифана (стр. 73) с учением Демокрита и обучившись также у платоника Памфила,* он выступил сам в качестве учителя, сначала в Колофоне, Митилене и Лампсаке, а с 307/6 года также в Афинах. Его сад сделался здесь местом собрания для кружка,¹ исполненного безграничного почитания к Эпикуру и его учению; кружок этот соединял философские изыскания с интимным дружеским общением; к нему принадлежали и женщины. Свои учения Эпикур изложил во множестве сочинений, о стиле которых он мало заботился.² После его смерти, в 271/0 году, руководство союзом перешло к Гермарху; любимый ученик Эпикура, Метродор из Лампсака, а также и другой его ученик Полиэн, умерли еще до его смерти. Наряду с ними в личных учеников Эпикура следует назвать Колота (см. стр. 98 прим. 1) и историка Идомена (стр. 26). Быть может, к ним принадлежал также и преемник Гермарха Полистрат. За Полистратом

¹ Поэтому эпикурейцы назывались οἱ ἀπο τῶν κήπων («люди из садов»).

² Из немногих сочинений, сохранившихся у Diog. X, из отрывков потерянных сочинений, за исключением найденного в Геркулануме сочинения π. φύσεως («о природе») и из заимствованных из них указаний Usener составил критическое издание (Epicurea 1887), дополнив его (Wiener Studien X, 1888, стр. 178 и сл.) собранием сентенций, найденных Wotke в Риме. Дальнейшими источниками для эпикурейского учения являются многочисленные сочинения, по большей части написанные Филодемом, найденные в Геркулануме, и открытые на стене зала с колоннами отрывки Диогена из Эноанды (около 200 г. после Р. X.), изд. William (1907); по новейшим источникам служит Lucretius, De natura rerum** (изд. с коммент. Lachmann'ом 1850; Munro (5 изд. 1903); Giussani (1896 и сл.) (Русск. пер. Тит Лукреций Кар, О природе вещей, пер. Г. Рачинского. М. 1903).

следовал Дионисий, а за ним — Василий. Ко второй четверти второго века, по-видимому, относится Протарх из Баргилиона, третьей и четвертой четверти этого века — Деметрий Лакониец и Аполлодор ὁ κητοῦρανος (властитель сада) (стр. 26). Современником Протарха был математик Филонид из сирийской Лодии. Эпикурейская школа получила большое распространение в римском мире, где с успехом излагал на латинском языке ее учение К. Амафиний уже в середине второго века. Ученик и преемник Аполлодора, Зенон из Сидона, с большим успехом преподавал в Афинах, до 78 года до Р. Х.; его соученика и позднее преемника Федра Цицерон слушал около 90 года до Р. Х. в Риме. За Федром следовал Патрон в Афинах; в Риме преподавал около 50 года до Р. Х. Сирийский (Скирон), учитель Вергилия, и Филодем (стр. 26). К той же эпохе принадлежал и поэт эпикурейской школы, Лукреций Кар (живо вероятно, от 96 до 55 года до Р. Х.). Нам известны еще многие имена эпикурейцев,* в том числе их ревностная покровительница, жена императора Траяна, Плотина. Школа, распространенность которой в 230 году после Р. Х. засвидетельствована Диогеном (X, 9), еще в 320 году — Лактанцием (Instit. III, 17), угасла лишь в четвертом веке христианской эры. Но в научном отношении она была мало способна к развитию, и если Эпикур заставлял своих учеников строго держаться буквы своего учения (Diog. X, 12 и в др. мест.), то это настолько удалось ему, что среди этой школы нам неизвестно ни одной заслуживающей внимания попытки дальнейшего развития ее учения.

§ 74. Система эпикуреизма. Общие замечания. Каноника¹

Философская система есть для Эпикура еще в гораздо большей мере, чем для Зенона, только средство для практических задач. Он мало ценил ученые изыскания и математические науки, которые он упрекал в том, что они не приносят никакой пользы и не соответствуют действительности; и его собственное образование в обоих этих отношениях было весьма недостаточным. Но и среди философских дисциплин он ценил в области диалектики лишь исследования о критериях истины, и потому назвал эту часть своей системы каноникой;** о физике он говорил, что мы нуждаемся в ней лишь потому,

¹ Wallace, Epicureanism (1880). О разногласиях в эпикур. школе Hirzel, Ciceros philos. Schriften, I, стр. 98 и сл. Об учении Эпикура об опыте Natorp, Forsch. zur. Geschichte des Erkenntnisproblems, стр. 209 и сл. (По-русски: Ф. А. Ланге, История материализма. Гюйо, Мораль Эпикура. См. также статью С. Н. Трубецкого об Эпикуре в слов. Брокгауза-Эфрона; перепеч. во 2 т. его «Ист. древн. философии». П рим. пер.)

что знание естественных причин освобождает нас от страха перед богами и смертью, и знание человеческой природы показывает нам, чего мы должны желать и чего избегать. Таким образом, и эта часть философии не имеет для него самостоятельного значения.

Если с практической односторонностью стоицизма связан его эмпиризм и материализм, то та же связь проступает еще сильнее у Эпикура. Этике, которая стремится всецело укрепить личность на ее собственной почве, вполне соответствует взгляд, что лишь единичные материальные предметы суть первичная реальность, и что лишь чувственное ощущение есть источник наших представлений; и если человек находит свою высшую задачу в том, чтобы оградить от всяких помех свою индивидуальную жизнь, то он не будет ни искать в мироздании следов разума, на который он мог бы опереться и законам которого он должен был бы повиноваться, ни пытаться дать теоретическую основу своему поведению через изучение этих законов. Мир представляется ему механизмом, в пределах которого он устраивается как можно лучше, но в отношении которого он не имеет потребности знать что-либо, помимо того, что затрагивает его собственное благополучие; а для этой цели, по-видимому, достаточны опыт и естественный рассудок, без особенно большого логического аппарата.

Соответственно этой точке зрения, Эпикур прежде всего в канонике признает критерием истины в теоретическом отношении восприятие, а в практическом отношении (о чем см. § 76) — чувства удовольствия и неудовольствия. Восприятие есть очевидное (ἐνάργεια), то, что всегда истинно; если бы мы стали сомневаться в нем, то мы сделали бы невозможным не только знание, но и всякое действие (ср. стр. 180); и даже обман органов чувств не опровергает этого, ибо ошибка лежит не в восприятии, а в суждении: образ, который мы, казалось, видели, действительно коснулся нашей души, мы только не имеем права допускать, что ему соответствует предмет или что он сполна передает последний. (Однако, Эпикур не сообщает, по какому признаку мы должны отличать образы, которым соответствует предмет, от образов, которым предмет не соответствует.) Из восприятий возникают представления памяти или понятия (πρόληψις),¹ так как то, что неоднократно воспринималось, запечатлевается в воспоминании. Так как эти понятия относятся к прежним восприятиям, то они также всегда истинны; поэтому наряду с восприятиями (αἰσθησις) и чувствами (πάθη) к критериям истины можно причислить и понятия. И так как, по Эпикуру, представления воображения также возникают под действием объективных образов, предстоящих душе (ср. стр. 198), то и они причисляются к критериям. Лишь если мы выходим за пределы восприятия как такового, если

¹ Их надо, конечно, отличать от κοινὰ ἔννοια или πρόληψις стоиков (см. стр. 180).

мы из известного нам образуем мнение (ὑπόληψις) о неизвестном, возникает вопрос, истинно или ложно это мнение. Для того чтобы быть истинным, мнение, если оно относится к будущим событиям, должно быть подтверждено опытом, а если оно касается скрытых причин явлений, должно быть неопровержимо опытом. Эпикур указывает (у Diog. X, 32) четыре пути, по которым от восприятий можно прийти до предположений (ἐπινοίαι); но мы не можем искать у него и его школы научной теории индукции (как это показывает еще сочинение Филодема π. σημείων, «о знаках»).

§ 75. Физика Эпикура. Боги¹

Взгляд Эпикура на природу определяется прежде всего желанием исключить из хода вещей всякое вмешательство сверхъестественных причин, ибо такое вмешательство лишало бы человека всякого душевного спокойствия и заставляло бы его находиться в постоянном рахе перед неисчислимыми силами. Он надеется достигнуть этой цели вернее всего чисто механическим объяснением природы; и когда искал такого объяснения среди древних систем (сам он не был ни лигиден, ни способен создать свою собственную естественно-научную юрию), то он не находил системы, которая лучше соответствовала бы этой цели, чем атомистика Демокрита; и вместе с тем эта система давала ему лучшие исходные точки для его этического индивидуализма; с этой системой он ознакомился раньше всего и, вероятно, лишь ее одну знал более или менее основательно. Вместе с Демокритом Эпикур объявляет основными элементами всего сущего атомы и пустоту; все вещи состоят отчасти из агрегатов атомов, отчасти из их сплещений, между которыми находятся большие или меньшие пустые промежутки. Атомы он представляет себе совершенно так же, как Демокрит, с той только разницей, что число различных форм, присущих им, он считает не бесконечным, а ограниченным. В силу своей тяжести атомы падают в пустом пространстве; но так как в последнем (как возражал Аристотель) все атомы должны были бы падать с одинаковой скоростью и, следовательно, не могли бы сталкиваться между собой, то Эпикур допускал — и это допущение было также в интересах признания свободы воли, — что атомы сами собой (sponte) и не определяемые никакой причиной (ἀναίτιως) чуть-чуть уклоняются от вертикальной линии падения.² В силу этого они наталкиваются друг

¹ Ланге, Истор. материализма т. I, гл. 4. G o e d e c k e m e y e r, Epikurs Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie (1897).

² [Если справедлива упомянутая на стр. 70 прим. 1 гипотеза, что первоначальное движение атомов было, по Демокриту, не вертикальным падением, а хаотическим движением в разные стороны, то следует признать, что Эпикур в этом вопросе уклонился от более рационального учения Абдерита, стоящего в полной гармонии с пред-

на друга, перемешиваются между собой, взаимно отталкиваются, частью оттесняются кверху, и отсюда возникают те вихревые движения, которые создают в различных частях бесконечного пространства бесчисленные миры; эти миры, разделенные пустыми промежутками (μετακόσμη, intermundia), находятся в самых разнообразных состояниях, но все они возникли во времени и со временем снова погибнут.

Если, таким образом, возникновение мира обусловлено, по мнению Эпикура, чисто механической причиной, то Эпикур особенно настаивает также на том, чтобы и все единичные явления в мире объяснялись чисто механически, с исключением всех телеологических точек зрения. Но каким именно образом следует объяснять данное явление, это для него мало существенно. Раз мы только можем быть уверены, что нечто имеет свои естественные причины, то для нас неважно, каковы именно эти причины; напротив при объяснении отдельных явлений природы Эпикур предоставляет нам выбор между всевозможными гипотезами, хотя одна из них может быть более вероятной, чем другая; и даже такие явные нелепости, что Луна действительно увеличивается и уменьшается в размере, он не отклоняет безусловно. Между прочим, он и его школа упорно утверждали — вероятно, чтобы не поколебать достоверности чувственных восприятий, — что Солнце не больше или только немногим больше своего кажущегося размера.

Живые существа возникли, по его учению, первоначально из земли, и между ними вначале имелись уродливые создания; но из них сохранились лишь жизнеспособные (ср. стр. 68). У Лукреция (V, 925 и сл.) встречаются правдоподобные и рассудительные догадки о первобытном состоянии и постепенном развитии людей. Душа животных и людей состоит из огненных, воздушных и пневматических частиц и, сверх того, из своеобразного, еще более тонкого и подвижного вещества, которое есть причина ощущения и переходит в ребенка из душ родителей. Но к неразумной душе (anima) у человека присоединяется еще разумная часть (у Лукреция mens или animus), в которой Эпикур нуждался для своей этики (ср. стр. 201); эта разумная часть, подобно стоическому ἡγεμονικόν (стр. 185), помещается в груди, тогда как неразумная часть души распространена по всему телу. О те-

посылками атомистической системы, в угоду обманчивой видимости и, таким образом, видоизменил это учение, как и во многих других отношениях, в духе грубого сенсуализма. Во всяком случае, его допущение такого вертикального падения стоит в явном противоречии с его собственным взглядом, что в пустом пространстве нет верха и низа. Наконец, его учение об уклонении атомов стоит в полном противоречии со строго механическим мировоззрением атомизма. Хотел ли Эпикур действительно обосновать этим учением о произвольном уклонении свободу человеческой воли — это не вполне достоверно, так как свидетельства в пользу этого у Лукреция, Цицерона и Плутарха не подтверждаются в наших источниках никаким прямым суждением самого Эпикура. Ср. Brieger, De atomorum epicurearum motu principali 1888].

лесном составе этой разумной части нам ничего не сообщают. После смерти атомы души рассеиваются, так как тело уже не может их сдерживать; и именно это Эпикур находит крайне утешительным, ибо лишь убеждение, что после смерти мы вообще перестаем существовать, может основательно избавить нас от страха перед ужасами ада. — Из деятельности души Эпикур объясняет восприятия вместе с Демокритом (от которого Эпикур уклоняется лишь во второстепенных пунктах) как результат соприкосновения души с образами (εἰδῶλα), которые отделяются от поверхности тела и достигают души через органы чувств; и то же самое объяснение распространяется и на представления воображения (φαντασίαι ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας), с той только разницей, что в них душа затрагивается образами, объекты которых уже не существуют, или которые вообще образовались лишь в воздухе из смешения разнородных образов или из новых сочетаний атомов. Движения, возбуждаемые в душе проникающими в нее образами, вызывают вновь и прежние движения души; или, в иной формулировке: из бесчисленных, постоянно окружающих нас образов, мы вынуждены обращать внимание на те, которые сходны с прежними образами, и это есть воспоминание. Из сочетания образа воспоминания с восприятием возникает мнение, а вместе с ним и возможность заблуждения (ср. стр. 195—196); через умозаключения от воспринятого (т. е. через некоторую самостоятельность мышления, возможность которой остается, однако, необъясненной в системе Эпикура) мы познаем скрытое. В движениях, которые возбуждаются представлениями в душе и от нее передаются телу, состоит воля. Эпикур решительно утверждает свободу воли в смысле чистого индетерминизма, горячо протестуя против стоического фатализма. Однако, у него нельзя найти и следа более глубокого психологического исследования этого вопроса.

Эпикур надеется, что эта физика, вместе со страхом смерти, навсегда устранил и страх перед богами. Правда, веру в богов он оставляет неприкосновенной — отчасти потому, что общераспространенность этой веры, по его мнению, свидетельствует, что она основана на подлинном опыте, — именно что образы, из появления которых он, согласно вышеизложенному, только и может объяснить эту веру, по крайней мере отчасти происходят от реальных существ, т. е. суть восприятия, а не простые представления воображения; отчасти потому, что он сам испытывает потребность созерцать свой идеал блаженства осуществленным в богах. Но он лишь отчасти может присоединиться к господствующим представлениям о богах и решительно борется против общепринятого мнения об их отношении к миру. Правда, и он допускает множественность богов, и считает их даже бесчисленными; точно так же для него само собой разумеется, что они обладают прекраснейшей формой человека. Он приписывает им также различия по полу, потребность в питании, язык — даже греческий язык. Но блаженство и нетленность богов — эти два существ-

енных признака его понятия божества — требуют, по его мнению, тобы они вместо наших грубых тел имели тонкие эфирные тела и жили в промежутках между мирами, так как иначе их коснулась бы гибель миров, в которых они обитают, и предвидение этой участи нарушало бы их блаженство. Но это блаженство требует также, тобы они не были обременены заботой о мире и людях, которую им навязывает вера в провидение; и еще более необходимо это признание для душевного спокойствия человека, которое не имеет более опасного врага, чем мнение, будто высшие силы вмешиваются в ход земных вещей. Поэтому Эпикур решительный противник этой веры во всякой ее форме. Народная религия возникла, по его мнению, только из невежества и, прежде всего, из страха; стоическое учение о провидении и судьбе не только, как он полагает, опровергается фактическим устройством мира, но, к тому же, еще более безнадежно, чем нелепости мифологии. Его почитатели (как напр. Лукреций I, 62 и сл.) восхваляют как его бессмертную заслугу то, что он освободил человечество от этого безумия, от бремени страха перед богами (religio); но вместе с тем они прославляют его благочестие и его участие в традиционном богопочитании.

§ 76. Этика Эпикура¹

Если в своей физике Эпикур признал атомы основой всего сущего, то в своей этике он объявляет личность целью всего поведения. Мерилом (κρίνον) для оценки благ и зол является наше чувство (πάθος, ср. стр. 195); единственное безусловное благо есть то, к чему стремятся все живые существа, — удовольствие, единственное безусловное зло есть то, чего все избегают, — страдание. Поэтому Эпикур в общем вместе с Аристиппом² считает удовольствие последней целью нашей деятельности. Однако при этом он имеет в виду не отдельные ощущения удовольствия как таковые, а блаженство всей жизни: наше

¹ Guaya. La morale d'Épicure (1878; 2 изд. 1881). Русск. пер. Гюйо, Мораль Эпикура, СПб. 1898.

² [Что Эпикур в своем учении об удовольствии примыкает к Аристиппу (а также, вероятно, к Евдоксу), — это признано всеми. Наряду с этим, однако, он при развитии своего учения подвергся, с одной стороны, по-видимому, влиянию Платона и Аристотеля (см. Brochard в Journal des Savants 1904); с другой стороны, он и в этой области испытал сильное влияние Демокрита, которое сказывается не только в многочисленных отдельных предписаниях и отчасти в буквальных заимствованиях, но и в основных положениях этики; см. Hirzel, Unters. z. Cic. I. 134 и сл. и в особ. Natorp, Ethik des Demokrit. стр. 127 и сл. Что и в канонике (см. Hirzel там же) Эпикур в существенных пунктах имеет своим источником Демокрита, — через посредство Навсифана, — это показал Sudhaus, Rhein. Mus. 1893, стр. 321 и сл. на основании «Риторики» Филодема, кн. II. В силу этого, отрицательная позиция, которую занимал в этом вопросе Целлер (Phil. der Griech. III, 1, стр. 473 и сл. прим. 1), не может быть более поддерживаема].

суждение об отдельных удовольствиях и страданиях должно определяться их отношением к этому общему блаженству. Далее, по его мнению, подлинное значение удовольствия состоит в удовлетворении потребности и, следовательно, в устранении неудовольствия; нашей последней целью является не положительное удовольствие, а свобода от страданий, не душевное движение, а душевное спокойствие. И так как существенное условие последнего лежит в нашем собственном душевном состоянии, то Эпикур считает духовное удовольствие и страдание гораздо более важными, чем телесные. Хотя он открыто и резко заявляет (несмотря на наличие у него суждений с несколько иным оттенком), что всякое удовольствие и неудовольствие в конечном счете происходит из телесных состояний, но он все же замечает, что на тело действуют лишь наличные в данный момент наслаждения и страдания, на душу же действуют также и прошедшие и будущие. И эти чувства, основанные на воспоминании, надежде и страхе, по его мнению, настолько сильнее других, что он считает себя вправе прославлять могущество духа над телесными страданиями столь же безусловно и с такими же преувеличениями, как это делали киники и стоики; ибо тягчайшие страдания длятся недолго и быстро полагают конец нашей жизни, а менее интенсивные выносимы и могут быть преодолены более сильными духовными наслаждениями.

Лишь условием душевного спокойствия является добродетель; но она — столь неизбежное условие, что и по Эпикуру блаженство неразрывно связано с ней, хотя его система и не дает ему возможности признать самостоятельную ценность добродетели. Разумение освобождает нас от беспокоящих предрассудков, от пустых вымыслов и желаний, и учит нас истинному искусству жизни; самообладание охраняет нас, вызывая правильное отношение к удовольствию и неудовольствию; храбрость, внушая нам презрение к смерти и боли, освобождает нас от страданий; справедливости мы обязаны тем, что никакой страх перед наказаниями не нарушает нашего душевного спокойствия. Сам Эпикур вел образцовую жизнь, и его изречения обнаруживают чистоту помыслов и правильность нравственного суждения, далеко превосходящие их недостаточное научное обоснование. Его идеал мудреца довольно близко подходит к стоическому: хотя он не требует от мудреца ни стоической апатии, ни отказа от чувственных наслаждений, но он заставляет его настолько властвовать над его вожделениями, что они никогда не могут склонить его к чему-либо неправильному. Мудрец Эпикура столь независим от всего внешнего, его блаженство столь полно и его мудрость так прочна, что Эпикур может сказать о нем то же, что стоики говорят о своем мудреце: именно, что он есть божество среди людей и что, даже питаясь хлебом и водой, он может ни в чем не завидовать Зевсу.

Соответственно этому идеалу, жизненные предписания Эпикура направлены прежде всего на то, чтобы предоставить отдельной

личности как таковой, через освобождение ее от предрассудков и ограничение вожделений, самоудовлетворенное и независимое от внешнего мира бытие. Если он сам жил необычайно скромно и непритязательно, то он призывает и других к непритязательности; даже из естественных вожделений лишь часть направлена на необходимое, тогда как большинство вожделений неестественны и суетны. К последним Эпикур причисляет главным образом стремление к славе и почестям. Правда, он не требует подавления чувственных вожделений и не хочет даже запрещать более обильного наслаждения жизнью; но тем более он настаивает на том, что не нужно делать себя зависимым от всего этого: не в том дело, чтобы мало пользоваться внешними благами, а в том, чтобы мало в них нуждаться. Даже к жизни человек не должен безусловно привязываться; Эпикур разрешает ему через добровольную смерть освобождаться от невыносимых страданий; но он полагает, что такой случай не легко может представиться.

Труднее Эпикуру при его предпосылках обосновать необходимость и значение общественной жизни людей. Его система открывала ему для этого лишь один путь: соображение тех выгод, которые люди могут получить из своей взаимной связи; и наш философ, дорожа более всего свободой от внешних помех, ищет этих выгод гораздо более в защите от правонарушений, чем в положительном содействии личности через нравственное общение. Это применимо у него прежде всего к государству. Цель всех законов есть охрана общества против правонарушений, от которых только разумные воздерживаются добровольно, сознавая их вредность, тогда как масса удерживается от них только наказанием. Нашему философу кажется наиболее желательным пользоваться этой обеспеченностью, не стесняя вместе с тем своего покоя теми заботами и опасностями, которых не может избежать политический деятель. Поэтому он советует повиноваться законам, так как при нарушении законов никогда нельзя быть свободным от страха перед наказанием; но он предпочитает воздерживаться от участия в государственной жизни, если исключительные обстоятельства не требуют иного; его лозунг есть *λάθε βιώσας* (живи незаметно!). Он высказывает также сомнения и против семейной жизни и брака. Зато у него и в его школе было особенно живо чувство дружбы; и как бы скудным ни казалось его учение, которое сводит ценность этого отношения лишь на значение взаимной поддержки и вытекающего отсюда чувства обеспеченности, — фактически он выходит далеко за эти пределы. Эпикурейские дружеские союзы столь же прославлены, как и пифагорейские, и мнимую общность имущества пифагорейцев Эпикур отвергал лишь потому, что среди друзей такое чреждение должно быть излишним. Однако, его принципам не соответствовало бы ограничивать свою благожелательность кругом личных друзей; напротив, он сам, как и некоторые лица его школы,

славятся вообще своим мягким и человеколюбивым настроением; у него самого это настроение выражается, между прочим, в утверждении, что приятнее оказывать благодеяния, чем получать их.

III. Скепсис¹

§ 77. Пиррон и его ученики

Школа Пиррона была основана еще несколько ранее, чем стоическая и эпикурейская школы; она стоит близко к последним по своим практическим задачам, но цель жизни она пытается найти не через посредство какого-либо определенного научного убеждения, а, напротив, через отказ от всякого такого убеждения. Пиррон из Элиды, вероятно, был уже знаком с учением элидо-мегарской школы,* когда он вместе с Анаксархом (см. стр. 73) участвовал в походе Александра в восточные страны;** через него он, быть может, ознакомился и с сомнениями Метродора (стр. 73). Позднее на своей родине, где он жил очень бедно, но пользуясь всеобщим уважением, он основал собственную школу, которая, однако, не получила большого распространения. Он дожил до 90 лет и умер, по-видимому, около 275 года до Р. Х. Он не оставил никаких сочинений; его учение уже древние знали лишь из сочинений его ученика Тимона из Флиунта, который позднее жил в Афинах и умер здесь, также в возрасте около 90 лет, после 241 г. до Р. Х.²

¹ Чтобы счастливо жить, нужно, по мнению Тимона (Аристотел у Евсев. праер. ev. XIV, 18), уяснить себе тройкое: каковы свойства вещей, как мы должны относиться к ним и какую пользу может принести нам это отношение к вещам.

Однако, на первые два вопроса можно только ответить, что свойства вещей нам совершенно неизвестны, так как восприятия показывают их нам не какие они есть, а лишь какими они нам кажутся, а наши мнения совершенно субъективны; поэтому мы никогда не можем ничего утверждать (οὐδὲν ὀρίξειν), никогда не имеем права говорить: «это — таково», а должны всегда лишь говорить: «это кажется мне таковым»; и, таким образом, воздержание от суждения (ἐλοχῆ ἀφασία, ἀκαταληψία) *** есть единственное правильное отношение

¹ Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften III. 1883. Brochard, I sceptiques grecs (1887). Raoul Richter, Der Skeptizismus in d. Philosophie Bd. I (190). (Русск. пер. Рауль Рихтер. Скептицизм в философии. СПб. 1910). Go decke meyer. Die Geschichte des griech. Skeptizismus (1905).

² Согласно свидетельству Филодема, он пережил Клеанфа (ум. 232 г. см. стр. 176). Wachsmuth, Sillogr. grec. reliquia (1885), стр. 13 относит его смерть к 226. Его отрывки у Wachsmuth'a и у Diels'a, Poët. philosoph. fragm., стр. 173 и сл.

вещам. Но если мы будем соблюдать это отношение, то, как полагает Тимон, произвольным результатом его явится атараксия или апатия. Ибо кто отказывается что-либо знать о свойствах вещей, тот не может приписывать какой-либо вещи большую ценность, чем иной. Он не будет думать, что нечто само по себе хорошо или дурно, а будет выводить эти понятия из закона и обычаев; он будет равнодушен ко всему остальному, будет искать только правильного душевного настроения или добродетели, и вместе с душевным спокойствием найдет и блаженство. Поскольку же он вынужден действовать, он будет следовать вероятности, природе и традициям. Но при научном обособлении этих учений Пиррон, по-видимому, не исследовал более глубоко отдельных представляющихся здесь проблем: десять скептических тропов, которые приписывают ему позднейшие писатели, принадлежат несомненно лишь Энесидему (§ 89). Нам сообщают имена некоторых учеников Тимона, и один из них имел в свою очередь ученика;* но то были последние осколки пирроновского скептицизма; его заменил, начиная с середины третьего века, академический скептицизм.

§ 78. Новая Академия

По этому новому пути повел Академию Аркесилай из Питаны в Эолии (315/4—241/0 до Р. Х.), преемник Кратета (см. стр. 134). Мы лишь неполно знаем его учение, и так как он ничего не писал, то уже древние знали его учение лишь из третьих рук. Он отрицал, как говорит Цицерон (De orat. III, 67), возможность познавать что-либо через чувства или разум (sensibus aut animo); но главным предметом его нападок служило учение Зенона о постигнутом представлении. Наряду с некоторыми более формальными сомнениями, он противопоставлял ему то главное возражение, что нет представлений, которые носили бы в себе верный признак своей истинности, и он пытался доказать это самыми многообразными аргументами. По-видимому, он оспаривал также стоическую физику и теологию. Таким образом, он утверждал, вслед за Пирроном, что нам остается только долнейшее воздержание от суждения (ἐλοχῆ). Он сам настолько строго придерживался этой точки зрения, что не хотел выдавать даже самый этот принцип за знание. Но он не признавал, чтобы вместе с знанием уничтожалась и возможность действия; ибо представление приводит в движение волю и тогда, когда не считаешь его знанием; и чтобы действовать разумно, достаточно следовать вероятности (τὸ εὐλογον), которая образует высший критерий для практической жизни.

После Аркесилая его кафедру занял Лакид из Кирены. Последний еще до своей смерти передал (в 224/2 году) управление школой фокеецям Телеклу и Евандру, за которыми следовал Гегесин** (Климент Александрийский называет его Гегесилаем). Одна-

ко об этих лицах, как и о других академиках, которые упоминаются в эту эпоху, нам известно только одно: что они не уклонялись от направления, намеченного Аркесилаем. Тем большее значение имеет Карнеад, которого поэтому называют также основателем третьей, или новой Академии, тогда как Аркесилай считается основателем второй или средней Академии, а Филон и Антиох (§ 81) — основателями четвертой и пятой. Этот пронизательный и ученый человек, отличавшийся также увлекательным красноречием, родился в 224/2 году до Р. Х. в Кирене, стал главой школы, вероятно, до 155 года, когда он прибыл в Рим в составе философского посольства (см. стр. 173), и стоял во главе академии до 137 года, когда он передал свою должность своему одноименному родственнику; он умер в 129/8 г. до Р. Х. Он не оставил сочинений; изложение его учений было делом его учеников, главным образом Клитомача.* — Учебная деятельность Карнеада есть высшая точка в развитии академического скепсиса. Аркесилай направлял свои нападки, главным образом, против стоического учения о критерии истины; Карнеад также считал стоиков, этих виднейших догматиков того времени, своими главными противниками; но он исследовал вопрос о возможности знания в более общей форме и подверг воззрения различных философов более обстоятельной, глубокой и детальной критике, чем его предшественники; вместе с тем он точнее определил степени и условия вероятности. Он прежде всего ставил принципиальный вопрос: возможно ли вообще знание? Он считал себя вправе дать отрицательный ответ на него, так как (это он подробно доказывал) нет ни одного рода убеждения, который бы не обманывал нас, ни одного истинного представления, с которым не было бы до неразличимости сходно ложное представление; следовательно, нет критерия истины в смысле стоического «постигнутого представления». Он отрицал также возможность доказательства, во-первых, потому, что эта возможность сама должна быть доказуема, что ведет к *restitutio principii*, и во-вторых, потому, что посылки доказательства сами должны быть доказываемы, и так далее до бесконечности. Далее, он подробно исследовал содержание философских систем, и в особенности со всех сторон оспаривал стоическую теологию. Если стоики доказывали существование Бога из целесообразного устройства мира, то Карнеад оспаривал одинаково как допустимость этого умозаключения, так и правильность его посылки, которой он противопоставлял множество зла в мире. Он нападал также на само понятие Бога: насколько нам известно, он первый пытался остроумно доказать, что нельзя мыслить божество как живое и разумное существо (*ζῶον λογικόν*), не приписывая ему качеств и состояний, которые противоречат его вечности и совершенству; лишь мимоходом упомянем мы здесь о его критике политеизма и о его нападках на стоическую веру в прорицания, с чем была связана и его полемика против стоического детерминизма. Еще большее впечатление, по-

видимому, производила его критика нравственных понятий, образом которой служили его две лекции в Риме, в защиту справедливости и против нее; для этой критики он пользовался, по примеру софистов, главным образом противоположностью между положительным и естественным правом. Впрочем, мы недостаточно осведомлены об этой критике, и вообще имеющиеся у нас сведения о Карнеаде не дают нам исчерпывающей картины его научной деятельности. Общий итог его скептических рассуждений сводился, разумеется, к давно уже высказанному результату: к абсолютной невозможности знания и к требованию безусловного воздержания от суждения. Но если уже прежние скептики признали, по крайней мере, в относительности, как норму для нашего практического поведения, то Карнеад развивает далее эту мысль. А именно, он различал три степени вероятности; и чем важнее какой-либо вопрос для нашего блаженства, тем более мы должны стараться достигать в нем высшей степени вероятности. Из вероятных представлений, говорил он, одни вероятны сами по себе, у других их вероятность усиливается вероятностью всех связанных с ними представлений, а в третьем классе представлений исследование подтверждает это впечатление вероятности и относительно всех представлений, связанных с данным (*φαντασία πιθανή*, «вероятное представление», *φανт. πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος*, «вероятное и лишённое противоречий * представление», и *φανт. πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιόδεσιόνειν*, «представление вероятное, лишённое противоречий и проверенное»). Карнеад, по-видимому, подробно исследовал в отдельности признаки, по которым должна быть оцениваема вероятность. Мы не можем точно установить, как он с этой точки зрения обсуждал вопросы этики; вероятнее всего, что он (конечно, с оговоркой относительно скептического воздержания) удержал староакадемический принцип естественной жизни и находил добродетель именно в стремлении к естественным благам.

После младшего Карнеада (см. стр. 204) в течение короткого времени академией заведывал Кратет из Тарса. За ним в 129/8 году следовал замечательный ученик великого Карнеада, карфагенянин Клитомач, который родился в 187/6 году и умер в 110/9 году. О его преемниках см. § 81.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ

ЭКЛЕКТИЗМ, ВОЗОБНОВЛЕННЫЙ СКЕПТИЦИЗМ,
ПРЕДШЕСТВЕННИКИ НЕОПЛАТОНИЗМА

I. Эклектизм

§ 79. Причины его возникновения и его характер

Как бы ожесточенно ни боролись между собой философские школы послеаристотелевской эпохи, разногласия между ними естественно, сглаживались с течением времени, и более ясно начинало сознаваться родство, с самого начала существовавшее, несмотря на эти разногласия, между академической, перипатетической и стоической школами. Решающее значение при этом имели однако два фактора, которые действовали одновременно: успех, который имел академический скептицизм благодаря Карнеаду, и сближение Греции с Римом. Чем более колебалась вера догматических школ в неопровержимость их учений в силу разрушительной критики Карнеада, тем более интерес их должен был переходить от специальных учений каждой школы, которые были подвержены стольким возражениям, к убеждениям, о которых можно было в существенном прийти к соглашению и которые сам критик допускал в качестве норм практического поведения, т. е. в общем признавал удовлетворительными и достаточными. С другой стороны, чем сильнее у самого Карнеада при развитии его учения о вероятности обнаруживалась потребность обеспечить себе такие практические нормы, тем легче и его школа, идя далее по этому пути, могла перенести центр тяжести на эту часть его учения; благодаря этому, она все более удалялась от скептицизма, так как то, что ранее казалось лишь вероятным, с течением времени приобрело значение прочного знания. И в том же направлении действовал римский дух, который теперь начинал приобретать влияние на греческую науку. Со времени завоевания Македонии римлянами (168 г. до Р. Х.) Греция фактически была тем, чем она все более становилась и юридически: именно частью римской империи. И вскоре, при содействии таких лиц, как Фламиний, Эмилий Павел, Сципион Эмилиан и его друзья,* между Грецией и Римом развилось научное общение; греческие учителя начинали притекать в Рим, а молодые римляне во все большем числе отправлялись в философские школы Афин и других греческих городов. Еще сильнее, чем появление философского посольства в Риме (стр. 174, 204), действовало пребывание в Риме Панэтия (§ 80), а также одновременное распространение эпикуреизма среди римлян (см. стр. 194); с начала первого века до Р. Х. греческая философия считалась необходимой составной частью высшего образо-

вания в Риме. Если при этом греки вначале были учителями, а римляне — только учениками, то все же было естественно, что первые более или менее приспособлялись к своим знатым и влиятельным слушателям, и что в общении с римским миром на них отразился дух, создавший этот мир. Духу же этому было свойственно судить о всяком воззрении скорее по его ценности для практической жизни, чем по его научной основательности. И потому эти условия также должны были содействовать развитию склонности к слиянию философских школ, к ослаблению частных различий между ними и к подчеркиванию общего между ними, главным образом, в практически важных вопросах. Но чтобы иметь возможность выбирать истинное или вероятное из различных и непосредственно несоединимых воззрений, нужно было уже заранее обладать критерием для этого; и таким путем возникла мысль об известных убеждениях, которые, казалось, бесспорны для каждого до всякого доказательства и истинность которых удостоверяется именно их всеобщим признанием, *consensus gentium*.

Этот эклектизм впервые проявляется в стоической школе; еще в большей степени он позднее овладевает академической; и он находит доступ и в перипатетическую школу. Напротив, у эпикурейцев этой эпохи нельзя подметить сколько-нибудь существенных отклонений от учений основателя их школы; впрочем, Зенон из Сидона, который, наряду с Аполлодором, слушал и Карнеада, усвоил себе от последнего большую диалектическую умелость, чем та, которая была распространена в его школе. Врач Асклепиад из Вифинии (между 100—50 год. до Р. Х.) заменил атомы, вместе с Гераклидом (стр. 133—134), первичными тельцами (*ἄναρτοι ὄγκοι*); но это есть малосущественное изменение, да к тому же он, хотя и был близок к эпикурейской школе, но не принадлежал к ней.

§ 80. Стоики: Боэт, Панэтий, Посидоний¹

Хотя стоическая система и была более или менее завершена Хрисиппом, но все же стоики не замыкались в своем школьном учении настолько строго, чтобы отдельные члены не могли позволить себе отклонений от него; повод к таким отклонениям давали отчасти влияние прежних систем, отчасти желание справиться с возражениями противников и прежде всего с сильной критикой Карнеада. Уже преемник Хрисиппа, Зенон из Тарса, по-видимому, сомневался в учении о мировом пожаре; такие же сомнения питал и Диоген из Селевкии в последние годы своей жизни, быть может, потому, что он не мог справиться с возражениями Боэта и Панэтия. Гораздо более

¹ Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften II. 1882. Schm ekel, Die mittlere Stoa. 1892.

уклонялись от древнестойического учения эти два ученика Диогена. Бозт Сидонский (ум. в 119 г. до Р. Х.) не только уклонялся от старого учения в теории познания — наряду с восприятием он признавал критерием истины также разум (νοῦς), науку и вожделение, — но он мыслил также божество субстанциально отделенным от мира, хотя он и приравнивал его, вместе со своей школой, эфиру; поэтому он не признавал мира за одушевленное существо и допускал только взаимодействие между богом и миром; и соответственно этой промежуточной позиции между Зеноном и Аристотелем он также подробно оспаривал учение первого о миросождении и заменял его учением о вечности мира. — Большое влияние имел на стоическую школу Панэтий из Родоса (приблизительно между 180 и 110 г. до Р. Х.), преемник Антипатра в Афинах и вместе с тем главный основатель римского стоицизма, друг младшего Сципиона Африканского и Лелия, наставник Кв. Муция Сцеволы, Л. Элия Стилона и других римских стоиков. Этот мыслитель, который обнаружил независимость своего суждения и в литературной и научной критике, был открытым почитателем Платона и Аристотеля, учение которых оказало влияние на его собственное; это тем более естественно, что он рассматривал стоическое учение главным образом с практической стороны и не только в более строгой школьной форме; о последнем свидетельствует, между прочим, его сочинение «О надлежащем» (περὶ καθήκοντος, которое послужило образцом Цицерону для его книги De officiis («Об обязанностях»). Вместе с Бозтом он оспаривал грядущую гибель мира, а, может быть, также и его возникновение, отрицал посмертное существование души и вместе с Аристотелем различал растительную часть души (φύσις) от животной (ψυχή), и от той и другой — разум несколько строже, чем это делали прежние члены школы. Нет основания предполагать, что он и в этике уклонялся от древнестойических принципов, хотя он, по-видимому, сильнее подчеркивал те пункты, в которых стоицизм расходился с кинизмом и сближался с Платоном и Аристотелем; он заимствовал от Аристотеля различие между теоретической и практической добродетелью и в обсуждении последней отчасти примыкал к нему. С другой стороны, он повторял сомнения Карнеада против мантики; и если он и не первый различал троякое богословие (стр. 193), то он во всяком случае делал из этого различия более свободное употребление, чем это было до тех пор принято у стоиков.

Самым знаменитым учеником Панэтия был ученый Посидоний из Апамеи, который стоял во главе прославленной школы в Родосе и умер там в возрасте 84 лет в 51 году до Р. Х.;¹ одновременно с ним жил родосец Гекатон; его преемниками в Афинах были

¹ Здесь его слушал, в числе других, и Цицерон, который использовал его книгу περὶ θεῶν * во многих сочинениях, и главным образом в работе De natura deorum II.

(одновременно) Мнесарх и Дардан, за которыми следовал, по-видимому, Аполлодор из Афин (его нужно отличать от одноименного хронографа). Однако, более точные сведения мы имеем лишь о Посидонии, который был не только философом, но и ученым исследователем — он владел всем знанием тогдашнего времени — и который оказал длительное влияние своим блестящим, часто риторическим стилем. Он, с одной стороны, в некоторых вопросах строже придерживался традиций своей школы, чем Панэтий; он защищал сожжение мира, посмертное существование души, существование демонов и в полном объеме разделял стоическое суеверие относительно прорицаний. С другой стороны, он сходил с Панэтием в преклонении перед Платоном. Для психологического обоснования столь резко подчеркиваемой стойками противоположности между разумом и аффектами, он относил последние, вместе с Платоном (см. стр. 123) к мужеству и вожделению, которые хотя и не суть особые части души, но суть особые силы души, зависящие от состояний тела, тогда как разуму он, по-видимому, вместе с Платоном приписывал не только бессмертие, но и предсуществование; все это — отклонения от древнейшего стоицизма, которые не остались без влияния на дальнейшую эпоху. И в этике он, как и Панэтий, сближался с академиками и перипатетиками.

Нам известны еще многие другие стойки первого века до Р. Х. Таковы Дионисий, который жил около 50 года в Афинах, быть может, в качестве главы школы, Ясон, внук и преемник Посидония, оба Афинодора из Тарса, из которых один (сын Сандона) был учителем Августа,* астроном Гемин, ученик Посидония, Катон Утический,** географ Страбон (при Августе и Тиберии) и другие. Однако, ни от одного из этих писателей не сохранились философские сочинения или сколько-нибудь обширные отрывки, за исключением только Ария Дидима (см. стр. 211). Но именно он представляет дальнейший пример того успеха, который имела и в стоической школе эклектическая тенденция той эпохи.

§ 81. Академики последнего века до Р. Х.

Главным центром эклектизма была, однако, Академия. Уже некоторые из личных учеников Карнеада, как например, Метродор из Стратоники, Эсхин*** и вероятно также Хармид, отказались от убеждения в абсолютной непознаваемости вещей. Более определенно выразилась эта тенденция у ученика и преемника Клитомаха (см. стр. 205) Филона из Лариссы (по крайней мере в последние годы его жизни). Филон родился в 160/59 году до Р. Х., в 88 году бежал в Рим, где он был учителем Цицерона и умер до 79 года. Он не только ставил философии вообще задачу показывать человеку путь

к блаженству, но хотел достигнуть этого посредством подробной этической теории, оспаривая ложные нравственные воззрения и внушая истинные (Stob. Ekl. II, 7, 2 стр. 39, 20 и сл. W.); таким образом, он совершенно забывал о том воздержании от суждений, которого Карнеад придерживался и в этике, и, следовательно, не мог оставаться при точке зрения, которая делала спорной истинность всех убеждений. Поэтому, хотя он и оспаривал вместе с Карнеадом стоическое учение о критерии и считал невозможным абсолютно достоверное знание, постижение вещей в смысле стоического «постигнутого представления», однако он не отрицал всякую познаваемость вещей и доказывал, что и Аркесилай и Карнеад не имели намерения ее отрицать: ибо существует очевидность, которая дает прочное, удовлетворяющее исследователя убеждение, хотя она и не достигает безусловной достоверности понятия.¹ Таким образом, Филон искал чего-то среднего между вероятностью и знанием.

Несостоятельность этой промежуточной позиции понял преемник Филона Антиох из Аскалона (ум. в 68 году до Р. X.), который, наряду с Филоном, слушал и стоика Мнесарха и в силу своего несогласия с новоакадемическим учением под конец вступил в спор с Филоном. Этот академик, который был другом Лукулла и которого слушал также Цицерон в Афинах, окончательно увел Академию от скептицизма к эклектизму. Если Филон еще придерживался мнения, что нет ничего абсолютно достоверного, то Антиох вернулся к утверждению достоверного знания и, тем самым, к решительному догматизму. В его возражениях против скептицизма для него, как и для стоиков, особое значение имеет несомненно мысль, что без твердого убеждения невозможно разумное устройство жизни. Впрочем, он оспаривал скептицизм и научными аргументами; так, он доказывал, что без истины нет и вероятности, а тем более — очевидности; противоречиво утверждать, что ничего нельзя утверждать, и доказывать, что ничего нельзя доказать; нельзя говорить о ложных представлениях, если отрицаешь различие между истиной и ложью, и т. п. А на вопрос, в чем же следует искать истину, Антиох отвечает: в том, в чем согласны между собой все достойные уважения философы. И, чтобы доказать, что это согласие фактически имеется относительно всех наиболее существенных вопросов, Антиох давал изложение академической, стоической и перипатетической систем, которое должно было показать, что эти три школы лишь в побочных вопросах и скорее словесно, чем по существу, расходятся между собой, — причем, конечно, дело не могло обойтись без довольно значительных неточностей. Ему самому при этом важнее всего была этика, и в ней он искал среднего пути между Зеноном, Аристотелем и Платоном; так, напр., он говорил,

¹ Карнеад еще оспаривает ἐνάργεια, которую он отождествляет с κατάληψις (Cicero Acad. II, 99).

то хотя добродетель и достаточна для блаженства, но для высшей степени блаженства необходимы также телесные и внешние блага. Его упрекали в том, что хотя он и называет себя академиком, но в сущности есть стоик; в действительности он не был ни тем, ни другим, а был именно эклектиком.

Это мировоззрение, по свидетельству Цицерона (Acad. II, 11) и Энесидема (у Phot. Cod. 212, стр. 170, 14), осталось и после смерти Антиоха господствующим в Академии, во главе которой до 51 года стоял брат Антиоха Арист, а потом, по-видимому, Феомнест. Однако, с этим мировоззрением вскоре сочеталась склонность к пифагорейским умозрениям (о ней в § 92), которую мы встречаем уже в конце первого века до Р. X. у эклектика Евдора (в этике близкого к стоицизму), несколько позднее у Фрасилла (ум. в 36 г. до Р. X.). Арий Дидим, учитель Августа,¹ сам причислял себя к стоикам; но дошедшие до нас части его произведения, которое давало обзор важнейших философских систем, настолько проникнуты духом одновременного ему эклектизма, что стоик и платоник в нем отличаются только по имени.

К современникам Августа Суда (Ποτάμων) относит также александрийца Потамона.² Этот философ сам называл свою школу эклектической. То, что нам известно об его учении — поверхностном сочетании чужих мыслей, — более всего напоминает Антиоха.

§ 82. Перипатетическая школа

Меньшим распространением пользовался такой эклектизм у перипатетиков этой эпохи. Андроник из Родоса, который стоял около 70—50 гг. до Р. X. во главе школы в Афинах, издал, согласно Плутарху, при содействии грамматика Тиранниона, учебные сочинения Аристотеля (стр. 137, 142); это издание, а также исследования Андроника о подлинности сочинений Аристотеля и его комментарии к некоторым трудам учителя, дали толчок к усердному исследованию Аристотеля, которому с того времени посвятила себя перипатетическая школа. Эти занятия сочинениями основателя школы должны были воспрепятствовать тому, чтобы Аристотелю так легко приписывали чуждые ему воззрения. Однако ни Андроник, ни его ученик Боэт из Сидона (который отрицал бессмертие, а также и в других вопросах защищал натуралистическое понимание перипатетического учения), не отказывались от самостоятельных суждений в

¹ О трех последних авторах см. также стр. 25.

² Свидетельства заимствовал это известие, вероятно из Diog. prosem. 21, где слова πρό ὀλίγου («недавно») относятся не к эпохе самого Диогена, а к эпохе источника, из которого он черпал. См. Gercke, De quibusdam Laertii. Diog. auct., стр. 8 и сл., 57.

отношении Аристотеля; точно так же Ксенарх (при Августе) оспаривал учение Аристотеля об эфире. Стасей из Неаполя (в первой трети I века до Р. Х.), Аристон из Александрии и Кратипп, которые из школы Антиоха перешли в перипатетическую, Николай из Дамаска (род. около 64 г. до Р. Х.) и др. неизвестны нам точнее, как философы; мы не знаем также, кто был тот перипатетик, который (около 50 г. до Р. Х.) защищал вечность мира в сочинении, дошедшем до нас лишь в еврейской обработке через посредство Филона.¹

Что, впрочем, среди перипатетиков были отдельные лица, которые были готовы внести в аристотелевское учение чужеродные мысли, — об этом свидетельствуют два произведения из нашего собрания сочинений Аристотеля: книга о мире и маленькое исследование о добродетелях и пороках. Последнее (ср. стр. 140) стоит к платоновскому учению о добродетели ближе, чем к аристотелевскому, но написано все же, по-видимому, перипатетиком. Книга о мире (ср. стр. 138)² есть несомненно сочинение перипатетика, который писал во всяком случае после Посидония, метеорологию которого он усердно использовал. Главная задача этой книги есть стремление сочетать аристотелевский теизм со стоическим пантеизмом; это достигается через посредство допущения, что хотя Бог по своему существу стоит вне мира и слишком возвышен, чтобы заботиться о единичных явлениях в нем, но он, с другой стороны, наполняет мироздание своей силой и действием, и что в этом смысле ему присущи те предикаты, которые ему приписывали стоики. И с этим пониманием, по мнению автора книги, согласны также Платон, Гераклит и Орфей.

§ 83. Цицерон, Варрон, школа Секстиев

В своеобразной форме выражается эклектизм последнего века до Р. Х. у римских философов этой эпохи. Среди них по своему историческому влиянию превосходит всех остальных Марк Туллий Цицерон (106—43 до Р. Х.).³ Но он обязан этим успехом не проницательности и самостоятельности своего собственного мышления, а исключительно ловкости, с которою он, несмотря на поверхностность своего знакомства с учениями греков, сумел передать их латинскому

¹ Подлинность сочинения Филона л. ἀφάρσις κόσμου, ранее возбуждавшая сомнения, теперь доказана Сипап'ом в его издании сочинений Филона (1891 г.).

² О ней см. Phil. d. Gr. III, 1, стр. 631 и сл. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1885, стр. 399 и сл. Согласно Capelle, N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1905, стр. 509 и сл., автор этой книги, эклектик первой половины 2-го века после Р. Х., использовал и другие сочинения Посидония (л. θεῶν и, быть может, также л. κόσμου) и воспроизвел его мысли о Боге и мире.

³ См. Hirzel, Unters. z. Cicero's. Philos. Schriften, 3 Tle 1877—1883. Schmekel, Die Philos. der mittleren Stoa, стр. 18 и сл.

миру в ясном и понятном изложении. Цицерон сам причисляет себя к неоакадемической школе и охотно пользуется ее приемом обсуждения аргументов за и против, без окончательного решения вопросов. Однако, главный мотив его скептицизма лежит не столько в научных основаниях, которые он заимствует от академиков, сколько в противоречии между философскими авторитетами, и потому этому скептицизму с самого начала присуще стремление отказываться от сомнений там, где не имеется этот повод к ним. Поэтому, если он и считает, что нам не дано знание в подлинном смысле, то все же вероятность имеет для него большее значение, чем для Карнеада; и о темах, которые для него важнее всего, — о нравственных принципах и о связанных с ними теологических и антропологических вопросах — он высказывается с большой решительностью, так как убежден, что правильные понятия о них вложены в нас природой, черпаются нами непосредственно из нашего собственного сознания и могут быть подтверждены всеобщим согласием. Сами воззрения, до которых он доходит, опираясь на эту основу, не оригинальны и не лишены колебаний. В этике он решительно выступает против эпикуреизма, но не умеет найти твердой позиции в отношении к стоическому и академикоперипатетическому учению; и хотя он восхищается возвышенностью стоических принципов, он все же не может одобрить неразрывно связанных с ней односторонностей. В богословии он серьезно заинтересован верой в существование богов и божественного провидения, в психологии — верой в бессмертие души и свободу воли; но он не решается определенно высказаться о природе Бога и нашего духа, и если он в общем становится на сторону платоновского спиритуализма, то он вместе с тем не свободен и от влияния стоического материализма. К народной религии, как таковой, он не чувствует внутренней близости, но в интересах общества он требует ее сохранения, при возможном устранении из нее суеверий.

К Цицерону близок его друг Марк Теренций Варрон (116—27 г. до Р. Х.), который, впрочем, был гораздо более ученым, чем философ. Будучи учеником Антиоха, представителем взглядов которого его изображает Цицерон (Acad. post.), он (у Августина Civ. Dei. XIX, 1—3) вполне следует его приемам в этике, которая есть для него важнейшая часть философии, и вместе с ним нередко сближается со стоиками и со стоическим материализмом. Еще теснее он примыкает к стоикам в богословии, и в частности к Панэтию: подобно им, он описывает божество как душу мира и усматривает в богах политеизма почитание сил этой души, как они господствуют в различных частях мира; с другой стороны, он воспринимает и учение о трояком богословии (см. стр. 193, 208) и их резкую критику мифологии поэтов и не стесняется открыто порицать существенные составные части государственной религии.

Ответвлением стоицизма является также школа, которую около 40 лет до Р. Х. основал Квинт Секстий, римлянин из благородной семьи; после него во главе ее стоял его сын, и вскоре затем она угасла: к ней принадлежали Сотийон из Александрии, который около 18—20 гг. после Р. Х. был учителем Сенеки, ученый энциклопедист Корнелий Цельс, Фабиан Папирий, Л. Красситий. Все, что мы знаем об этих лицах, свидетельствует о том, что они были моральными философами, которые определенно защищали стоические принципы, и впечатление, которое они производили, было основано более на силе их личности, чем на каком-либо выдающемся научном своеобразии. У Сотийона со стоическими элементами сочетались пифагорейские: если его учитель рекомендовал воздержание от животной пищи на основании общих моральных соображений, то он сам обосновывал его на учении о переселении душ. Школа Секстиев признавала также душу бестелесной; очевидно, она уже испытала на себе влияние платонизма.

§ 84. Первые века после Р. Х. Стоическая школа

Образ мыслей, который получил господство над большинством илюсофов, за исключением эпикурейцев, в первом веке до Р. Х., охранялся и в течение следующих веков, с той только разницей, что с ним все больше сочеталась склонность к богословским умозрениям, которые в конечном итоге вылились в неоплатонизм. Правда, разделение школ не только сохранилось, но даже укрепилось благодаря усердному изучению сочинений Платона и Аристотеля и получило официальное признание, когда в 176 году после Р. Х. Марк Аврелий основал в Афинах платные кафедры для четырех главных школ (по-видимому, по две кафедры на каждую школу). Но что противоположность между школами не имела уже прежнего значения, — об этом свидетельствует отчасти непосредственно сочетание разнородных учений, которое нередко встречается в эту эпоху, отчасти же и главным образом широко распространенная склонность ограничиваться только практическими результатами философии, относительно которых можно было легче всего столкнуться с уклоняющимися философскими направлениями.

Из многочисленных стоиков императорской эпохи, имена которых нам известны, можно указать здесь следующих: Гераклита, автора сохранившихся «Гомеровских аллегорий», по-видимому, современника Августа; Аттала, учителя Сенеки; Херемона, египетского жреца, учителя Нерона; Сенеку (см. стр. 215) и его современника Л. Аннея Корнута из Лептиды (от которого сохранилось сочинение $\lambda. \tau\acute{\iota}\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \theta\epsilon\acute{\omega}\nu \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$, «о природе богов»), А. Персия Флавия и М. Аннея Лукана, племянника Сенеки (39—65

после Р. Х.); Мусония Руфа и его ученика Эпиктета (см. стр. 217); Евфрата, которого восхваляет его ученик, Плиний Младший, и который принял яд в 118 году после Р. Х. в престарелом возрасте; Клеомеда, автора астрономического учебника при Адриане или Антонине Пии; наконец, императора Марка Аврелия Антонина.¹ Но и из них, насколько они нам известны, лишь Сенека, Мусоний, Эпиктет и Марк Аврелий обнаруживают своеобразие, заслуживающее внимания, тогда как Гераклит, Корнут и Клеомед лишь повторяют традиции своей школы.

Луций Анней Сенека² родился в самом начале христианской эры в Кордове и был воспитателем и долгое время, вместе с Бурром,* советником Нерона, по приказу которого он умер в 65 году после Р. Х. Хотя он во всех наиболее важных пунктах сохраняет учение своей школы, однако в его философии веет несколько иной дух, по сравнению с древнестойческим; он также охотно пользуется иными, нестойческими авторитетами и в особенности любит цитировать сочинения Эпикура. Прежде всего, он ограничивается почти исключительно одной моралью. Он знает стоическую логику, но не чувствует склонности подробнее заниматься ею; он восхваляет возвышенность физики и в своих *naturales questiones* («Вопросах естествознания») воспроизводит метеорологию Посидония; но более глубокий интерес в этой части философии для него представляют только богословские и антропологические учения, которые могут быть использованы с практическими целями. Не противореча стоическому материализму и пантеизму, он все же любит подчеркивать этические черты стоической идеи божества, на которых покоится вера в провидение; и точно так же в антропологии он подчеркивает учение о сродстве человеческого духа с Богом и о посмертном существовании души. Но и его мораль не всецело совпадает с древнестойческой, принципы и жизненные правила которой она воспроизводит. Сенека слишком глубоко проникнут сознанием слабости и греховности людей, живое изображение которой у него поразительно напоминает ее описание у его современника, апостола Павла, и потому он не может смотреть на нравственные задачи с тем доверием к человеческим

¹ [Сюда принадлежит также открытый Prächter'ом (Hierokles der Stoiker 1901) Гиерока, который жил приблизительно в первой половине 2-го века после Р. Х. Ему, а не, как это думали до сих пор, гораздо более позднему неоплатонику Гиерокалу (см. ниже § 101), принадлежат сохранившиеся у Стобея отрывки учебника морали, из первой части которого, именно обсуждения основных вопросов этики ($\eta\theta\iota\kappa\acute{\eta}$ $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omega\varsigma$), был недавно найден на папирусе значительный отдел и опубликован Н. в. Агпим'ом (Berliner Klassikertexte, H. IV, 1906). По-видимому, он тождествен с Гиероклом, упоминаемым Геллием (Noct. Att. IX 5, 8). Сохранившиеся части его труда не дают ничего нового для знакомства со стоическим учением и во многих отношениях напоминают Мусония и Эпиктета].

² Новейшее критическое издание под ред. Hermes, Hosius, Gercke, Hense. 3 т. 1899/1907.

силам, которое было присуще древнему стоицизму. Так как он отказывается от надежды найти в этом мире мудреца или самому стать таковым, то он склонен понизить требования, предъявляемые к людям; несмотря на строгость своего требования, чтобы мы посредством нравственной работы над самими собой сделали себя независимыми от всего внешнего, несмотря на пышное красноречие, с которым он описывает ценность для нас этой независимости, он все же нередко приписывает внешним благам и бедствиям значение слишком большое, которое собственно не вправе им приписывать стоик. Если он, далее, настойчиво подчеркивает, в духе своей школы, естественную связь между людьми, то все же у него каждое отдельное государство, по сравнению с великим общечеловеческим и мировым государством, еще в меньшей мере заслуживает внимания мудреца, чем это было у древних стоиков; и в самом его космополитизме сильнее выступают более мягкие черты — любовь к людям и сострадание. Весьма примечательно также обратное действие его морали на его антропологию и теологию. Чем болезненнее он ощущает силу чувственности и аффектов, тем более он склонен углублять, несмотря на свой материализм, противоположность между телом и душой; нередко он высказывает влечение к избавлению души от цепей тела и прославляет смерть, как начало истинной жизни, в выражениях, которые звучат скорее платонически, чем стоически;* и на том же основании он вместе с Посидонием (и Платоном) различает в самой душе (в *principale*, *ἡγεμονικόν*) одну разумную и две неразумные части. И чем большую ценность имеет для него в борьбе разума с чувственностью мысль, что этот разум есть божественное в человеке, что его закон есть воля божества, тем более определенно он должен был также отличать божество, как действующую силу, от косной материи. Сенека настойчиво подчеркивает, что правильное богопочитание состоит лишь в чистоте жизни и богопознании, а не в жертвах, что это почитание совершается в собственной груди, а не в храмах; и в качестве достойного представителя римского стоицизма он беспощадно нападает на нелепость мифологии и суеверность господствующего поклонения богам (ср. стр. 192).

Еще более исключительно занимался моралью Мусоний Руф из Вольсиний — стоик, который пользовался высокой репутацией, в качестве учителя философии, в Риме при Нероне и Флавиях; из его лекций, записанных Поллионом, сохранились многочисленные отрывки.¹ Согласно Мусонию, добродетель есть единственная цель философии: все люди суть нравственно больные, философ же есть врач, который должен их излечить. Но добродетель в гораздо большей мере есть дело упражнения и воспитания, чем обучения; склонность к ней прирождена нам и легко может быть развита в убеждение, главное

¹ Изданы Hense 1905.

же состоит в применении этого убеждения. Поэтому философ нуждается лишь в немногих научных положениях. Он должен показать нам, что находится и что не находится в нашей власти. В нашей же власти — только применение наших представлений, и ничего, кроме этого. Поэтому на нем одном основаны наша добродетель и наше блаженство; все остальное есть нечто безразличное, чему мы должны безусловно подчиняться. В применении этих принципов к человеческой жизни мы встречаем чистое, человеколюбивое, мягкое и в отношении врагов нравственное учение, которое в отдельных чертах склоняется к кинической простоте. Но как бы сильно ни действовали лекции Мусония на его слушателей, все же в научном отношении они, по-видимому, содержали мало нового.

Учеником Мусония был Эпиктет из Гиераполя,¹ который жил в Риме сначала (еще при Нероне) в качестве раба, затем в качестве вольноотпущенника и в 94 году после Р. Х., когда Домициан изгнал из Рима всех философов, переселился в Никополь в Эпире; здесь его слушал Флавий Арриан, который записал содержание его лекций.² Вместе со своим учителем, и он видит задачу философии исключительно в воспитании к добродетели, в исцелении нравственных недугов; и если он и предполагает, в качестве основы для этого, стоическую систему, то он не только придает мало значения диалектическим исследованиям, но и из физики нуждается для обоснования своих нравственных предписаний лишь в немногих положениях: таковы — вера в божество и его заботу о людях, вера в разумность мироустройства и хода вещей, вера в средство человеческого духа с Богом; подобно Сенеке, он почти дуалистически противопоставляет телу дух, несмотря на свой материализм, но отказывается от личного посмертного существования души. И его нравственное учение тем легче может обходиться без большого систематического аппарата, что он, вместе с Мусонием, верит, что общие нравственные принципы от природы внедрены в нас. В нашей власти — говорит он вместе с Мусонием — лишь одно: наша воля, употребление наших представлений; лишь на воле Эпиктета основывается наше блаженство, все же остальное кажется ему столь безразличным, что различие между желательным и вредным почти не имеет значения для него. И если он в этом отношении приближается к кинизму, то он совпадает с ним и в оценке брака и государственной жизни и охотно изображает философа как киника. С другой стороны, он требует не только безусловной покорности ходу вещей, но и широчайшей, безграничной любви к людям; и он обосновывает это требование прежде всего указанием на божество и на одинаковое отношение всех людей к Богу. Вообще его философия носит религиозный характер: философ есть

¹ Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. 1890. Die Ethik d. Epikt. 1894.

² В *Διατριβαί* и в *Ἐγχειρίδιον*,* изд. Schenk'l'em 1894, ed. minor 1898.

для него служитель и посланник божества; и если он довольно свободно относится к народной религии, то в общем он все же скорее строгий, исполненный благочестивого воодушевления нравственный проповедник, чем систематический философ.

С Эпиктетом сходится во всем понимании стоицизма его почитатель, превосходный Марк Аврелий Антонин (род. в 121 г. после Р. Х., соправитель государства с 138 г., император с 161 г., умер в 180 году); он напоминает Эпиктета своим отвращением к чисто теоретическим исследованиям, своим религиозным мирозерцанием, своей сосредоточенностью на собственной внутренней жизни. Вера в божественное провидение, забота которого о людях выражается не только в мироустройстве в его целом, но также и в исключительных откровениях, приводит его к довольству всем, что влечет за собой естественный порядок и что повелевают боги. Понимание изменчивости всех вещей, тленности всего единичного учит его не стремиться ни к чему внешнему, как к благу, и не избегать ничего, как зла. В убеждении о божественном происхождении и существовании человеческого духа содержится требование служить лишь демону в собственной груди и лишь от него ожидать счастья; признание равной природы у всех людей влечет к безграничной и бескорыстной любви ко всем людям. От Эпиктета Марк Аврелий отличается — помимо различной оценки политической деятельности, которая определяется различием в их жизненном положении, — главным образом, тем, что обратное воздействие этического дуализма на антропологию и метафизику, которое заметно уже у Посидония и Сенеки (см. стр. 208—209, 216), обнаруживается у него сильнее, чем у Эпиктета. Правда, и у него душа, через некоторое время после смерти, возвращается в божество; однако, дух (*νοῦς*) или *ἡγεμονικόν* он отличает не только от тела, но, в качестве деятельного и божественного начала, также от остальной души или пневмы; и о Боге он говорит, что он созерцает духов в чистом виде, вне их телесных оболочек, так как его разум непосредственно соприкасается с их истечениями; все это звучит скорее как платонизм, чем как стоицизм. Мы видим здесь, как стоический материализм начинает переходить в платоновский дуализм.

§ 85. Младшие киники

В качестве более односторонней формы этой стоической моральной философии следует рассматривать кинизм, который снова выступает в начале христианской эры. Чем более научные составные части стоической философии отступали на задний план перед ее

¹ Его сочинение *τά εἰς ἑαυτὸν* («К себе самому») издано Stich'ом 1882.

практическими требованиями, тем ближе она подходила к кинизму, из которого она некогда вышла; и чем хуже становились, начиная с последнего века римской республики, нравственные и политические условия жизни, тем настоятельнее должна была казаться потребность противодействовать развращенности и бедствиям времени в резкой, но успешной форме древних киников. Тень этих киников вызвал уже Варрон в своих «Менипповых сатирах», чтобы как можно резче сказать правду своим современникам; письма Диогена,¹ по-видимому, уже ставили своей прямой целью настоящее возрождение кинической школы. Но подметить эту школу мы можем лишь в эпоху Сенеки, который среди киников своего времени чрезвычайно восхваляет Деметрия. Из позднейших киников самые выдающиеся суть: Эномай из Гадары при Адриане; Демонакс, который умер в почти столетнем возрасте в 160 году после Р. Х. в Афинах; Перегрин, который позднее назывался Протеем и который публично сжег себя в 165 году в Олимпии, и его ученик Феаген. Однако, эта школа, интересная в культурно-историческом отношении, имеет для истории науки лишь косвенное значение, как показатель распространенных настроений. Кинизм, который даже у лучших своих представителей не был свободен от некоторых злоупотреблений, у многих служил только предлогом для праздной бродяжнической жизни, для непристойного поведения, для удовлетворения тщеславия через посредство хвастливых выходок, возбуждавших сенсацию. Ни от одного из этих позднейших киников до нас не дошло ни одной новой мысли. Деметрий, а также, несмотря на свои эксцентрические выходки, Перегрин (которого Геллий, *Noct. Att.* XII, 11, прославляет, называя его *vir gravis et constans*)* высказывает те нравственные принципы, которые уже давно сделались общим достоянием через посредство стоицизма; Демонакс, который, в качестве философа, был эклектическим исследователем Сократа, пользовался всеобщим уважением за свой мягкий, любезный, человеколюбивый характер; Эномай, в отрывках своего «Изобличенного обманщика» (*τοῖτον φόρι*), резко нападает на ораторов и в связи с этим защищает свободу воли против стоиков. В качестве проповедников морали эти лица и их единомышленники оказали значительное и, в общем, без сомнения, благотворное влияние на образ мыслей и настроение своей эпохи. Но ни один из них не прославился какими-либо научными заслугами. Но именно потому, что этот позднейший кинизм был скорее образом жизни, чем научным мировоззрением, его почти не коснулась смена философских систем; он пережил все школы, за исключением неоплатонической, сохранился до пятого века и имел еще отдельных приверженцев даже в шестом веке.

¹ Возникновение которых *Marcks*, *Symb. crit. ad epistologr. graec.* стр. 12 и сл., с вероятностью относит к эпохе Августа.

§ 86. Перипатетическая школа после Р. Х.

Перипатетическая школа вплоть до своего слияния с неоплатонической в общем продолжала идти по направлению, по которому она пошла со времени Андроника (стр. 211). Но ее история в эту эпоху известна нам лишь отрывочно. Самыми достопримечательными из ее членов, имена которых нам известны, были: около 50 года после Р. Х. Александр из Эге, учитель Нерона; по-видимому, одновременно с ним Сотийон, а может быть, также Ахаик; при Адриане Аспавий и Адраст, один из самых выдающихся перипатетиков; около 150—180 Гермин; около 180 г. Аристокл из Мессины и Сосиген, дельный математик; около 200 года — Александр из Афродисии. Деятельность этих лиц состояла, по-видимому, почти исключительно в толковании сочинений Аристотеля и в защите учения Аристотеля; и все, что нам сообщают по этому поводу о них, лишь иногда указывает на сколько-нибудь существенное отклонение от взглядов Аристотеля. Но что и перипатетики этой поздней эпохи не всегда воздерживались от воззрений, которые были первоначально чужды их школьному учению, — об этом свидетельствует пример Аристокла. Этот выдающийся перипатетик допускал, что божественный дух (*νοῦς*) присущ всему телесному миру и действует в нем, и что он становится индивидуальным, человеческим духом, когда он находит организм, способный воспринять его; таким образом, Аристокл понимал божество в стоической форме за душу мира; и его современник, апологет-аристотелик Афинагор (*Supplic. c. 5.*)* сообщает, что перипатетики его эпохи действительно считали божество душой мира. Это сближение со стоическим пантеизмом отвергает ученик Аристокла, Александр из Афродисии, знаменитый «толкователь». Однако, хотя он хорошо знает учение Аристотеля и успешно защищает его, он также в существенных пунктах уклоняется от него слишком натуралистическим пониманием его положений. Он не только, вместе с Аристотелем, считает одни только единичные существа субстанциями, но и, уклоняясь от Аристотеля, полагает, что единичное само по себе (*φύσει*) предшествует общему, что общие понятия существуют, как таковые, лишь в нашем рассудке, а их реальным предметом являются лишь единичные вещи. Далее, в человеке он сближает высшую часть души с низшими, так как он совершенно отделяет «дейтельный разум» от человеческой души и толкует его как действие на душу божественного разума; человек сам по себе приносит в жизнь лишь задаток к мышлению («потенциальный разум»), который лишь позднее, под действием божественного духа, развивается в «приобретенный разум»; и в связи с этим Александр более категорически, чем Аристотель, отрицает бессмертие души. Наконец, провидение он целиком сводит к природе (*φύσις*) или к силе, которая из высших сфер распространяется в низшие и в деятельности

которой он отрицает всякую целесообразность, направленную на человеческое благополучие. После Александра нам неизвестен ни один выдающийся учитель перипатетической философии как таковой; главным центром аристотелевских изысканий стала еще до конца третьего века неоплатоническая школа; и если отдельные лица, вроде Фемистия (§ 101), хотели скорее называться перипатетиками, чем платониками, то все же они — отчасти лишь толкователи Аристотеля, отчасти же — эклектики.

§ 87. Платоники первых веков после Р. Х.

Главным местопребыванием эклектизма продолжала по-прежнему быть платоновская школа. Ее наиболее известные члены из первых двух веков нашей эры суть: египтянин Аммоний, который преподавал в Афинах около 60—70 гг. после Р. Х.; его ученик Плутарх из Херонеи, известный философ и биограф, жизнь которого приходится, по-видимому, приблизительно между 48 и 125 гг. после Р. Х.; Гай, Кальвисий Тавр (ученик Плутарха), Теон из Смирны, которые преподавали при Адриане и Антонине Пии; Альбин, ученик Гая, которого Гален слушал около 152 года в Смирне, и его современники Нигрин, Максим из Тира и Апулей из Мадавры; Аттик, который так же, как Нумений, Кроний, известный противник христианства Цельс и вероятно также Север, принадлежит к эпохе правления Марка Аврелия; в общении с этим императором жил ученик Аттика Гарпократийон. Часть этих платоников протестовала против смешения подлинного платонизма с чужеродными элементами; и борьбе с этими примесями должно было содействовать то обстоятельство, что и академики со времени Плутарха, а может быть и ранее, по примеру перипатетиков с усиленным вниманием стали изучать сочинения своего основателя (ср. стр. 26). Так, Тавр писал не только против стоиков, но также и о различии между платоновским и аристотелевским учением, а Аттик был страстным противником Аристотеля. Но тем не менее, тот же Тавр отрицал возникновение мира во времени; и если Аттик в этом пункте, как и в остальных, возражал Аристотелю, то он, с другой стороны, сближался со стоиками в своем утверждении самодовлеющего значения добродетели и в своем одностороннем практическом понимании философии. Но большинство академиков продолжало следовать эклектическому направлению Антиоха; но только к этому эклектизму все более примешивались те неопифагорейские умозрения, которые встретятся нам у Плутарха, Максима, Апулея, Нумения, Цельса и других (§ 92). Образец эклектизма школы представляет, наряду с вышеназванными лицами, в особенности Альбин,* написавший

очерк учения Платона,¹ который представляет замечательное смешение платоновских, перипатетических и стоических теорий. Но Альбин при этом только следовал своему учителю Гаю. По тому же пути, насколько нам известно, идет и Север, и, таким образом, нельзя сомневаться в преобладании этого образа мыслей в платоновской школе.

§ 88. Дион, Лукиан и Гален

Ни к какой определенной философской школе не причисляли себя Дион, Лукиан и Гален, но все же все они хотели быть философами. Это название мы должны признать скорее всего приложимым к Галену. Вифинский ритор Дион из Пруссии, по прозвищу Хризостом (Златоуст),² изгнанный Домицианом из Рима и ценимый Траяном, выступал со времени своего изгнания в одежде кинических философов; его «философия», однако, не выходит за пределы популярной морали, которая по своему содержанию не вполне ничтожна, но лишена научного характера и примыкает к древнекиническим произведениям и к стоическим учениям. Товарищ Диона по профессии Лукиан из Самоса, плодотворная литературная деятельность которого приблизительно совпадает со второй половиной 2-го века, является противником всякой школьной философии и в особенности преследует своей сатирой киников; то, что он сам называет философией, есть собрание моральных предписаний, которыми он ограничивается уже потому, что считает все богословские вопросы неразрешимыми. Гораздо более основательно занимался философией знаменитый врач Клавдий Гален из Пергама (131—201 после Р. Х.); он написал много произведений по философии, значительная часть которых потеряна. Будучи противником Эпикура и скептицизма, более всего ценя Аристотеля, но не удовлетворенный и им, он сочетает с перипатетическим учением некоторые стоические определения, и в меньшей мере — элементы платонизма. Наряду с чувствами, достоверность которых защищает Гален, он усматривает второй источник познания в истинах, которые непосредственно достоверны для разума. Он решительно утверждает целесообразность мироустройства; однако о более глубоких умозрительных вопросах Гален высказывается довольно неуверенно и не придает им большого значения, так как они не особенно важны для жизни и поведения. Но и его этика, насколько

¹ Дошел до нас в переработанной выдержке под названием «Алкиной». Что это произведение принадлежит Альбину, — это показал Freudenthal в Hellenist. Stud. 3 Heft.

² Его сочинения издал J. v. Arnim, 2 Bde. 1893/96. Ср. его же «Leben und Werke des Dion von Prusa» с введением: «Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihren Kämpfe um die Jugendbildung» (1898).

она нам известна, содержит лишь старые учения, заимствованные из разных школ.

II. Младшие скептики

§ 89. Энесидем и его школа¹

Если эклектизму Антиоха удалось изгнать скептицизм из его главного убежища — Академии, то этим отнюдь не была одержана прочная победа над ним; напротив, так как эклектизм возник именно из того, что возражения скептиков пошатнули доверие к философским системам, то он и далее сохранял, в качестве своей предпосылки, это недоверие ко всякому догматическому убеждению, и потому было неизбежно, чтобы он снова принял форму скептической теории. Однако этот новый скептицизм далеко не достиг того влияния и распространения, которые ранее имел академический скептицизм.

Эта последняя школа греческих скептиков, которая, однако, называла свою философию не школой или учением (ἀίρεσις), а направлением (ἀγωγή),* рассматривала себя как преемника не академического, а пирроновского скептицизма. После того, как последний угас в 3-м веке, его возобновил, как говорят, Птоломей из Кирены,** чениками которого были Сарпедон и Гераклид; учеником Гераклида был Энесидем, который родился в Кноссе и преподавал

Александрии. Эти новые последователи Пиррона тщетно пытались установить какое-либо существенное различие между своим учением и учением новой Академии; влияние последнего на Энесидема (который сам прежде принадлежал к Академии) и его преемников совершенно явственно; о Птолемея же и Сарпедоне мы не знаем, как они относились к Академии, и излагали ли они свою теорию в той общей форме, в какой она имеется у Энесидема; Аристокл (у Евсевия я граер. ev. XIV, 18, 22) считает именно Энесидема возродителем пирроновского скептицизма. Наряду с академическим и пирроновским учением, в развитии нового скептицизма играла роль и школа врачей эмпириков», к которой принадлежали многие из вождей новых пирроновцев. Эта школа требовала, чтобы врачи ограничивались опытным знанием действия целебных средств, и считала неосуществимым следование причин болезней; стоило только обобщить этот принцип, чтобы получить безусловный скептицизм.

¹ Hirzel, Untersuch. zu Cicero III, 64 и сл. Natorp, Forschung. z. Geschichte des Erkenntnisprobl., стр. 63—163. Naas, De philos. Scepticorum successionibus 1875. Ср. также сочинения, указанные на стр. 202 прим. 1. Остальная литература приведена в Philos. d. Grich. III, 2⁴, стр. 1 и сл.

Переход Энесидема от академизма к новому пирронизму — даже в том случае, если тот Туберон, которому он посвятил свое главное произведение (Πυρρώνειοι λόγοι, «Пирроновы рассуждения») был известным нам другом юности Цицерона — не может быть отнесен ко времени до смерти Цицерона, так как последний не только нигде не упоминает сочинения Энесидема, но и во многих местах говорит, что школа Пиррона угасла. Но и при таком допущении столь раннее выступление Энесидема трудносогласимо с тем обстоятельством, что между ним и Секстом (ср. стр. 226) насчитывают только шесть схолархов скептиков; и возникает вопрос, нет ли пропусков в списке этих схолархов, или же средний срок их главенства в школе был исключительно продолжительным, или, наконец, римский покровитель Энесидема не тождествен с Тубероном, другом Цицерона.¹

Точка зрения Энесидема во всем существенном совпадает с точкой зрения Пиррона. Так как мы ничего не можем знать о подлинных свойствах вещей, и всякому допущению можно противопоставить одинаково сильные возражения, то мы не вправе утверждать что-либо, в том числе даже наше собственное невежество; и именно этим мы достигаем истинного наслаждения — душевного спокойствия (ἀταραξία); поскольку же мы вынуждены действовать, мы должны следовать отчасти традиции, отчасти же нашему чувству и нашей потребности. Энесидем пытался обосновать эти принципы в своих Πυρρώνειοι λόγοι посредством обстоятельной критики господствующих понятий и допущений, и между прочим подробно оспаривал годность умозаключения к причинам вещей. Свои главные доказательства он свел к десяти (впрочем, может быть, лишь к девяти, тогда как десятый был присоединен позднее) «пирроновским тропам», которые все были направлены на доказательство относительности всех наших представлений о вещах, но развивали эту мысль почти исключительно на примере чувственных восприятий. Если Секст Эмпирик (Hypot. I, 210) утверждает, что у самого Энесидема его скептицизм служил лишь подготовительной ступенью (ὀδός) к гераклитовской философии, если он,

¹ [Если ранее при установлении времени жизни Энесидема исследователи колебались между первой половиной 1-го века до Р. Х. и первой половиной 2-го века после Р. Х., то теперь Н. в. Агриппа (Quellenstudien zu Philo v. Alex. 1888, стр. 55 и сл.) показал, что Филон знал тропы Энесидема, и этим обеспечена, в качестве низшей границы, эпоха около Р. Х. Вместе с тем, по указанным в тексте основаниям, смерть Цицерона образует прочную границу времени, ранее которого не могло появиться главное сочинение Энесидема. Целлер (Phil. d. Griech. III, 2, стр. 10 и сл.) склонен признать, что появление его надо относить ко времени незадолго до Р. Х. Goedeckemeуег (Gesch. d. gr. Skeptiz, стр. 211, 1) указывает на то, что Целлер, по-видимому, отнес к несколько слишком позднему времени эпоху Секста Эмпирика (ср. стр. 225), которую он кладет в основу своего вычисления промежутка времени между Энесидемом и Секстом. Сам Goedeckemeуег приводит серьезные основания в пользу того, что Энесидем опубликовал свое произведение вскоре после смерти Цицерона].

далее, приписывает Энесидему (по большей части с помощью выражения Αἰνρησίδης χάθ' Ἠράκλειτον, «Энесидем согласно с Гераклитом») физические и антропологические учения, примыкающие к Гераклиту и если такие же учения приписывает Энесидему Тертуллиан (de anima), источником для которого служил Соран, то отсюда не следует, что Энесидем позднее перешел от своего скептицизма к гераклитовскому учению. Напротив, надо допустить, что Энесидем лишь излагал эти учения Гераклита, не разделяя их. Секст же и Соран были введены в заблуждение сочинением какого-то более позднего неопирроника, который воспользовался именем Энесидема, чтобы, прикрываясь его авторитетом, принудить пирронизм вернуться к стойко-гераклитовскому догматизму.¹

Из шести преемников Энесидема по руководству школой, имена которых дошли до нас (через Diog. IX, 116), именно Зевксиппа, Зевксиса, Антиоха, Менодота, Фейода, Геродота, Секста и Сатурнина, — ни один, кроме Секста, неизвестен нам точнее, в качестве философа. С другой стороны, мы узнаем, что Агриппа (неизвестно когда)² выставил пять тропов по аналогии с десятью тропами Энесидема; эти пять тропов могут быть сведены к трем основным пунктам: к разногласию мнений, к относительности восприятий и к невозможности доказательства, которое не впадало бы в ложный круг и не исходило бы из недоказанных предпосылок. Другие шли еще далее и удовлетворялись двумя тропами, именно, что ничего нельзя познать непосредственно, как о том свидетельствует разногласие мнений и что ничего нельзя доказать из чего-либо иного, так как последнее в этом случае должно быть сначала познано непосредственно. О том, как скептики вместе с тем постоянно трудились над всесторонним и исчерпывающим опровержением догматизма, свидетельствуют сочинения Секста, который, в качестве одного из эмпирических врачей, носит прозвище Эмпирика* и был, по-видимому, младшим современником Галена, так что его деятельность приходится вероятно на 180—210 гг. после Р. Х. (см. однако примеч. на стр. 224).

До нас дошло три сочинения Секста Эмпирика, из которых второе и третье по традиции объединяются под неподходящим заглавием

¹ [Подробнее об этом см. Phil. d. Gr. III, 2, стр. 36 и сл. Ср. также Diels, Doxograph. 209 и сл. и Parrenheim, Der angebliche Heraklismus d. Skeptikers Aenesidemus. Это решение вопроса об отношении Энесидема к Гераклиту представляется среди многообразных попыток разрешения этой сложной проблемы наиболее приемлемым. Иное объяснение многим гераклитизму Энесидема пытался недавно подробно обосновать Goedeckemeуег, Gesch. d. griech. Skeptizismus, стр. 288 и сл., отчасти опираясь на исследования Наторпа и Hirzel'я].

² Во всяком случае он старше Апелласа, который, в свою очередь, был, по-видимому, моложе, чем Зевксис и Антиох (Diog. IX, 106). См. Goedeckemeуег, ук. соч., стр. 238, 1. Goedeckemeуег пытался также доказать, что Агриппа, быть может бессознательно, вернулся от абсолютного скептицизма Энесидема к догматическому скептицизму.

«Против математиков»: «Пирроновские очерки», сочинение против догматических философов (adv. Math. VII—XI) и сочинение против μαθημάτα («наук») — грамматики, риторики и математики (adv. Math. I—VI). Но значительную часть их содержания Секст, без сомнения, заимствовал отчасти от более ранних членов своей школы, отчасти, вместе с ними, от академиков, в особенности от Карнеада (Клитомакха) — самое позднее имя, упоминаемое в главном сочинении (Math. VII—XI) есть имя Энесидема. Поэтому его рассуждения могут считаться сводкой всех аргументов, которые обычно приводила его школа для защиты своей точки зрения. В своих рассуждениях о критерии, об истине, о доказательстве и доказательных знаках и т. п. он оспаривает часто с утомительным многословием и с помощью аргументов весьма различной ценности, уже формальную возможность знания. Он во всевозможных формах нападает на понятие причины; только вопрос о возникновении этого понятия он, вместе со своими предшественниками, оставляет в стороне. В борьбе против некоторых представлений о действующей причине он воспроизводит Карнеадову критику стоической телеологии. Он находит также и материальную причину или тело во всех отношениях немислимым. Он критикует этические мнения, в особенности мнения о добре и блаженстве, чтобы показать, что и в этой области невозможно никакое знание. Наконец, из этих и многих других соображений он выводит давно известные следствия: что при равновесии аргументов за и против (ισοσθένεια τῶν λόγων) мы должны воздерживаться от всякого решения, отказываться от всякого знания и этим достигать душевного спокойствия и блаженства, осуществление которого есть цель всей философии; с другой стороны, такое положение не препятствует нам руководиться в наших действиях не только восприятием, естественными влечениями, законом и традициями, но и опытом, который осведомляет нас об обычном ходе вещей и этим дает нам возможность составить некоторые жизненные правила.¹

В своем внешнем распространении скептицизм Энесидема ограничивался почти исключительно узкими пределами его школы: последний известный нам диадок этой школы (Сатурнин) принадлежал, вероятно, первой четверти 3-го века. Единственным ее не школьным единомышленником, которого мы знаем, был ритор полигистор * Фаворин, жизнь которого следует отнести приблизительно к 80—150 гг. после Р. Х. Но в качестве показателя научного настроения этот образ мыслей имеет более общее значение, и нельзя не подметить, что он с самого начала содействовал тому, чтобы современный ему эклектизм все более переходил к неопифагорейским и неоплатоническим умозрениям.

¹ Ср. подробное изложение учения Секста у Goedeckemeyer'a, ук. соч., стр. 266 и сл.

III. Предшественники неоплатонизма

§ 90. Введение

В эпоху, когда практические результаты философии ценились гораздо больше, чем научное познание как таковое, когда широкими кругами общества овладело глубокое недоверие к человеческим познавательным способностям, и все более распространялась потребность искать истину всюду, где ее только можно найти, и признавать ее на основании практической потребности и непосредственного чувства правды, даже за счет научной последовательности, — в такую эпоху нужен был лишь легкий толчок, чтобы вывести дух, ищущий правды, за пределы естественного познания и подвести его к мнимо высшим источникам истины. Этот толчок греческое мышление получило, по видимому, начиная с конца 4-го века, отчасти благодаря распространению мистерий, отчасти в силу соприкосновения с восточными воззрениями, средоточием которых была Александрия. При этом, по видимому, главную роль со стороны восточных народов играл иудаизм, этический монотеизм которого давал эллинской религии гораздо больше точек соприкосновения, чем мифология народных религий. Согласно всем данным, в Александрии впервые возникли те умозрения, которые после тысячелетнего развития в конечном итоге вылились в неоплатонизм. Последним мотивом этих умозрений было стремление к высшим откровениям истины; их метафизическую предпосылку составляло признание противоположности между Богом и миром, духом и материей, причем для преодоления этой противоположности считалось необходимым прибегать к посредству демонов и божественных сил; практическим же последствием этих умозрений было сочетание этики с религией, которое вело, с одной стороны, к аскетизму, а с другой — к требованию непосредственного созерцания божества. Что развитие этих умозрений совершалось отчасти на греческой, отчасти на иудейско-эллинистической почве, — это было уже отмечено на стр. 40.

1. ЧИСТО ГРЕЧЕСКИЕ ФОРМЫ

§ 91. Неопифагорейцы

Если пифагорейская философия, как таковая, угасла в течение четвертого века или слилась с платоновской, то пифагореизм, как форма религиозной жизни, сохранялся и позднее, и пифагорейские мистерии — как об этом свидетельствуют отрывки поэтов средней комедии — получили даже более широкое распространение, в связи с

расцветом в александрийский период орфики-дионисийских мистерий и умозрений на востоке и западе. В конце второго или в начале первого века до Р. Х. была впервые, вероятно в Александрии, сделана попытка оживить также пифагорейскую науку, расширенную и оплодотворенную позднейшими учениями. Первые уловимые для нас следы этих стремлений встречаются в подложных пифагорейских сочинениях: в полустоическом изложении пифагорейского учения, о котором сообщает Александр Полигистор (около 70 г. до Р. Х., ср. стр. 26) у Diog. VIII, 24 и сл., в сочинении περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως («о природе целого»), которое носило подложное имя Луканца Окелла (точнее Оккела) и которое было известно уже Варрону, и в приводимых Цицероном (Legg. II, 14 и сл.) вступлениях к законам Залевка и Харонда.* Позднее мы узнаем о множестве таких мнимо древнепифагорейских, в действительности же неопифагорейских сочинений (около 90 сочинений более чем 50 авторов), и от многих из них до нас дошли отрывки; среди них по числу и значительности выдаются отрывки Архита (см. стр. 49).¹ Первым приверженцем неопифагорейской школы, имя которого нам известно, был друг Цицерона, ученый П. Нигидий Фигул (ум. в 45 г. до Р. Х.), к которому примкнул П. Ватиний. Школа Секстиев также стояла в связи с неопифагорейцами (см. стр. 214); определенные следы их существования и их учений мы встречаем в эпоху Августа у Ария Дидима и Евдора и в любви царя Юбы II к пифагорейским книгам. Ко второй половине первого века христианской эры относится деятельность Модерата из Гадеса и Аполлония Тианского; оба они писали в защиту своего учения. Аполлоний, сверх того, объездил римскую империю, пользуясь репутацией мага и, быть может, выступая в качестве такового. По-видимому, при Адриане составил свое сочинение, части которого дошли до нас, Никомех из Герасы; при Антонинах жил Нумений (§ 92); к первой трети 3-го века принадлежит Флострат (стр. 230).

В учениях, посредством которых эти неопифагорейцы пытались обосновать нравственно-религиозные принципы своей партии, с древнепифагорейскими теориями и с еще более важными для них мнениями Платона и древней Академии, в особенности Ксенократа,** сочетаются элементы, заимствованные у перипатетической и стоической школ (ибо и эта неопифагорейская философия, подобно ее современникам академикам, носит эклектический характер); и в пределах этого общего направления встречаются некоторые отклонения отдельных авторов друг от друга. Последними основами вещей они признают единицу и двоицу (δύας ἀόριστος, неопределенная двоица), из которых первая приравнивается форме, вторая — материи; тогда

¹ Дошедшие до нас отрывки Архита, за исключением отрывка из ἀρχονικός*** (Diels, Vorsokr. I, 257 и сл.), без сомнения, все подложны; ср. Phil. d. Griech. III 2⁴, стр. 121, 1.

как некоторые пифагорейцы вместе с тем отождествляют единицу с действующей причиной и божеством, другие различают ее от последних и либо изображают божество, подобно платоновскому «Тимею» (ср. стр. 121) движущей причиной, которая сочетала форму с материей, либо объявляют его тем единым, которое сначала творит производную единицу и двоицу;* эта последняя теория представляет сочетание стоического монизма с платоно-аристотелевским дуализмом и, в силу этого, является предшественницей неоплатонизма. Та же противоположность обнаруживается и в суждениях об отношении Бога к миру: одни объявляют божество выше разума и ставят его так высоко над всем конечным, что оно не может вступить в непосредственное соприкосновение ни с чем телесным; другие изображают Бога как душу, которая простирается по всему телу мира, а иногда описывают эту душу, вместе со стоиками, как тепло или пневму. Формальный принцип объемлет все числа, с которыми здесь безусловно отождествляются идеи; о значении отдельных чисел высказывалось много фантастических соображений в школе; но вместе с тем эта школа усердно занималась и обычной математикой. В учение Платона неопифагорейцы внесли глубокое изменение, превратив числа или идеи в мысли божества и, таким образом, признав в них не субстанцию, а лишь прообразы вещей; лишь с помощью такого толкования было возможно соединить множественность идей с единством мировой причины. Платоновское изображение материи понимается в буквальном смысле, и между материей и идеями вместе с Платоном (стр. 120—121) помещается мировая душа, платоновскую конструкцию которой усваивает себе мнимый локриец Тимей. — Наряду с этой метафизикой, в неопифагорейских сочинениях исследовались также и все другие части философии. Доказательством логической деятельности школы служит, между прочим, Псевдо-Архитово сочинение «О природе целого», которое трактовало учение о категориях, по большей части примыкая к Аристотелю, но в некоторых отношениях уклоняясь от него. В своей физике неопифагорейцы следуют прежде всего Платону и стоикам; они описывают красоту и совершенство мира, которым не наносит ущерба и существующее в нем зло, и называют звезды видимыми божествами. От Аристотеля они заимствуют учение о вечности мира и человеческого рода, которое со времени Окелла единогласно утверждается в школе; и к нему же они примыкают в своих суждениях о противоположности между небесным и земным миром, о неизменности первого и изменчивости последнего. Вместе с Платоном и древними пифагорейцами они выводят пространственные величины из чисел, элементы — из правильных геометрических тел; наряду с этим, мы встречаем однако (у Окелла) также аристотелевское учение об элементах. Антропология школы тождественна платоновской; лишь пифагореец Александр (стр. 227) и в этом отношении становится на сторону стоического материализма. Душа, вместе с Ксенократом,

признается самодвижущимся числом или обозначается иными математическими символами, и воспроизводится учение Платона о частях души, ее предсуществовании и бессмертии; замечательно, что учение о переселении душ явно отступает на задний план у неопифагорейцев, насколько мы их знаем, тогда как они придают большое значение вере в демонов; Никоммах уже ставит демонов в связь с ангелами иудейской религии. — Сохранившиеся отрывки многочисленных этических и политических сочинений «пифагорейцев» содержат лишь бесцветное повторение платоновских учений, и еще в большей мере — перипатетических, со сравнительно незначительной примесью стоических теорий. Более определенно обнаруживается своеобразии неопифагорейской школы в ее религиозных учениях. Мы встречаем в них, с одной стороны, очищенную идею божества, и в отношении к высшему божеству — требование чисто духовного поклонения; с другой стороны, однако, эти учения опираются на народное богопочитание, приписывают высокое значение мантике и требуют чистоты жизни, к которой относятся принятые в пифагорейских мистериях воздержания. Еще сильнее обнаруживается этот элемент в тех описаниях, которые изображают Пифагора и Аполлония Тианского идеалом неопифагорейской философии и образцами которых служат для нас сведения о биографиях Пифагора, написанных Модератом, Никоммахом и Аполлоном (стр. 26), и жизнеописание Аполлония, составленном Филостратом (около 220 года). Философия является здесь истинной религией, философ — пророком и служителем божества. Высшая задача человека и единственное средство освободить его душу, прикованную к телу и чувственности, есть чистота жизни и истинное богопочитание; и если в состав этой чистой жизни входят достойные представления о божестве и жизнь, посвященная благу ближних, то по крайней мере для ее высшей ступени необходимы также аскетизм, воздержание от мясной пищи и вина, безбрачие, полотняная одежда жреца, запрещение клятвы и кровавых жертв; сюда же принадлежит также общность имущества в союзах философов и аскетов и все остальные учреждения, которые предание приписывало древним пифагорейцам. Явное вознаграждение за это благочестие состоит в силе творения чудес и в пророческом предвидении, граничащем со всеведением; доказательствами этих способностей полны жизнеописания Пифагора и Аполлония.

§ 92. Пифагорействующие платоники

Духовное направление, которое впервые возвещается появлением неопифагорейцев, позднее нашло себе доступ и к платоникам, у которых неопифагорейцы с самого начала заимствовали существенную часть своих учений. Уже Евдор (стр. 211) обнаруживает свою прича-

стность к этому направлению; более определенно оно выступает у Плутарха (стр. 221), который был, вероятно, самым влиятельным его представителем в первом веке после Р. Х.¹ Плутарх — явный платоник, но он не замыкается от влияния перипатетической философии и отчасти даже стоической, несмотря на свою решительную полемику против последней, и безусловно отвергает только эпикуреизм. Само же учение Платона он понимает главным образом в том смысле, в каком до него его толковали неопифагорейцы. Теоретическим вопросам, как таковым, он придает мало значения и даже сомневается в возможности их разрешения; тем более живо он интересуется всем, что имеет значение для религиозной и нравственной жизни. Свое чистое понятие божества, соответствующее платоновскому, он противопоставляет стоическому материализму и эпикурейскому «безбожию» (ἀθεότης), как и народным суевериям. Но чтобы объяснить устройство мира явлений, он нуждается еще в ином начале; последнее он ищет не в бескачественной материи, а в злой мировой душе, которая с самого начала была связана с материей; при образовании мира она была снабжена разумом, упорядочена и превращена в божественную душу мира; тем не менее, она продолжает еще оказывать свое действие и есть последний источник всего зла в мире.* Мирообразование Плутарх мыслит, уклоняясь в этом отношении от большинства неопифагорейцев, как событие, происшедшее во времени; действие божества в мире он представляет не столько в форме платоновского учения об идеях или пифагорейской метафизики чисел, сколько в форме обычной веры в PROVIDENCE. Этой вере он приписывал высочайшее значение, полемизируя при этом против Эпикура и стоического фатализма; но чем более он удаляет божество от всего конечного, тем нужнее ему, в качестве посредников его действия на мир, демоны, о которых он сообщает много суеверных сведений; на них он переносит все, чего не решается приписать непосредственно божеству. Характерно для его физики, что он не только принимает пять элементов, но и доказывает существование пяти миров; то, что Платон высказывал мифически о смене мировых состояний, он берет настолько догматически, что этим приближается к стоическому учению, которое вообще оспаривает. К платоновской антропологии у него примешиваются отдельные аристотелевские положения; он решительно поддерживает свободу воли и бессмертие души (включая и переселение душ). Платоновско-перипатетическую этику Плутарх защищает против уклоняющихся от нее учений стоиков и эпикурейцев и применяет в чистом, благородном и умеренном духе к различным жизненным отношениям, причем влияние стоического космополитизма и ограничение политического интереса для того времени было неизбежно. Но самой характерной

¹ См. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch. 2 Tle 1869; нов. изд. 1872.

чертой этики Плутарха является ее связь с религией. Как бы чиста ни была идея Бога у Плутарха, и с какой бы страстью он ни изображал ложность и гибельность суеверий, все же при силе своего религиозного чувства и при малом доверии, которое он питает к познавательным способностям человека, он не может отказаться от веры, что божество приходит нам на помощь через непосредственные откровения, которые мы воспринимаем тем яснее, чем полнее мы в состоянии энтузиазма отказываемся от всякой собственной деятельности. И, приняв во внимание естественные условия и вспомогательные средства для этих откровений, он находит возможным, с точки зрения своей теории, оправдать народную веру в прорицания соображениями, аналогичными тем, которые уже давно были в ходу у стоиков и неопифагорейцев. И вообще он становится в аналогичное отношение к народной религии. Боги разных народов суть, как он говорит, лишь различные имена для обозначения одного и того же божественного существа и подчиненных ему сил; содержанием мифов служат философские истины, которые Плутарх умеет отыскивать в них с привычной произвольностью аллегорического толкования; и как бы отвратительны и ужасны ни были некоторые обряды культа, в крайнем случае его учение о демонах дает ему всегда возможность найти для них кажущееся оправдание. Однако, пифагорейского аскетизма он не требует.

С Плутархом сходятся среди позднейших платоников два родственных по духу ритора Максим и Апулей (стр. 221), в эклектическом платонизме которых, наряду с противоположностью между Богом и материей, играют большую роль демоны, в качестве посредников этой противоположности. С неопифагорейским учением о первоосновах и числах соприкасается Теон из Смирны; вечность мира, допущение идей как мыслей божества, демоны, попечению которых предоставлен подлунный мир, встречаются нам у Альбина; злая мировая душа Плутарха — у Атика. Цельс вместе со своими предшественниками видит в демонах посредников божественного воздействия на мир, которое при возвышенности божества и его противоположности материи не может быть непосредственным; и он пользуется этим допущением для защиты политеизма и национальных культов. Еще ближе стоит к пифагорейцам Нумений из Апамеи (около 160 г.), которого обыкновенно причисляют к пифагорейцам; однако, основу его воззрений образует платонизм, наряду с которым он с широким синкретизмом ссылается также на магов, египтян и брахманов и на глубокопочитаемого им Моисея (Платона он называет Μωϋσῆς ἀττικίζων, «Моисеем, говорящим на аттическом языке»); по-видимому, он пользовался также Филоном Александрийским и христианскими гностиками.* Начав с различения между Богом и материей, единицей и неопределенной двойцей (стр. 228), он полагает между ними столь большое расстояние, что считает невозможным не-

посредственное воздействие высшего Бога на материю и поэтому (подобно гностику Валентину) помещает между ними мироустроителя или демиурга, в качестве второго бога; сам мир он называл третьим богом. Подобно Плутарху, он полагал, что с материей соединена злая мировая душа; из нее происходит смертная часть человеческой души, которую он прямо обозначал как вторую, неразумную душу. Душа, которая по своей вине погрузилась из бестелесной жизни в тело, по выходе из последнего, если она не нуждается в странствовании по другим телам, неразлично сольется с божеством (как у стоиков после миросожжения). Даром божества является разумение, которое есть высшее благо для человека; и это благо выпадает лишь на долю того, кто обращается к исконному благу, отвращая себя от всяких иных мыслей. Того же направления, как и Нумений, придерживались, насколько нам известно, также Кроний и Гарпократион.

От египетской ветви неопифагорейско-платоновской школы произошло течение, которое, по-видимому, в конце 3-го века, представлено большинством сочинений, дошедших до нас под именем Гермеса Трисмегиста («Трижды величайшаго»)¹. Основная черта школы — стремление заполнить промежуток между Богом и миром посредствующими существами — проявляется и здесь. Высшее Божество, как источник бытия и разума, возвышается над тем и другим: он есть благо, которое, однако, мыслится как хотящее и мыслящее существо, как личность. Разум (Νοῦς) относится к нему, как свет к солнцу — разум и отличен, и неотделим от него. От Νοῦς'a зависит душа (у неразумных существ — ψῦσις); между последней и материей помещается воздух. Мир возник, когда материя была упорядочена и оживлена Богом. Управляемый божественной силой, заполненный видимыми и невидимыми богами и демонами, мир есть второе божество, а человек — третье. Ненарушимый порядок хода вещей, провидение и рок признаются в стоической форме, и воспроизводится платоновская антропология со многими, не вполне согласованными между собой добавлениями. Единственное средство обеспечить душе ее грядущий возврат на ее высшую родину, есть благочестие, которое здесь совпадает с философией, так как оно состоит по существу в богопознании и праведной жизни. Что такая жизнь требует отречения от чувственного мира, — это здесь разумеется само собой; однако, аскетические выводы из этой точки зрения проступают лишь редко в герметических сочинениях. С другой стороны, в качестве одного из основных их мотивов, обнаруживается тенденция защищать национальное, и главным образом, египетское богопочитание от христианства, победа которого рассматривается уже в этих сочинениях как почти неотвратимая.

¹ См. по-русски: Ф. Зелинский. Из жизни идей, т. III: Соперники христианства, СПб. 1907, статья: «Гермес, трижды величайший». Прим. пер.

2. ИУДЕЙСКО-ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 93. Иудейско-греческая философия до Филона

Еще сильнее, чем в области чисто греческой культуры, это дуалистическое умозрение пифагорейцев и платоников развилось в странах, находившихся под влиянием греческой культуры, именно у иудеев; иудейская религия сама по себе представляла некоторые существенные точки соприкосновения для этого: монотеизм, противоположность между Богом и миром, веру в откровения и прорицания, представления об ангелах, о духе Божьем и Божьей премудрости. Даже в Палестине, с тех пор, как эта страна принадлежала то египетскому, то сирийскому царству, греческий образ жизни и греческие идеи получили такое распространение, что Антиох Эпифан, в своей попытке насильственной эллинизации евреев (167 г. до Р. Х.) мог опереться на многочисленную партию, особенно распространенную среди высших классов. Замечательным примером того внимания, с которым была встречена греческая литература и в особенности стоическая философия и в Палестине, может служить Экклезиаст (Когелет, около 200 г. до Р. Х.). Из этого же произведения видно (9, 2; 3, 21), что уже в конце 3-го века в Палестине, вероятно в некоторых религиозных обществах, укрепились те воззрения, дальнейшее развитие которых позднее встречается нам у ессеев.¹ Ессеи были союзом аскетов, который обнаруживает такое поразительное сходство с неопифагорейцами, что мы вправе предполагать, что он возник под влиянием орфико-пифагорейских мистерий и позднее, после возникновения неопифагорейской философии, заимствовал из нее некоторые свои учения.* В первом веке христианской эры, согласно описаниям Филона, Иосифа и Плиния, ессеи были союзом, насчитывавшим около 4000 членов, которые жили отчасти в уединенных поселениях, отчасти в городских домах ордена, подчиненные строгой орденской дисциплине и иерархическому устройству, имея собственных жрецов и чиновников и в совершенном обобществлении имущества; жизненное пропитание они добывали себе земледелием и ремеслами. Они отличались крайней простотой жизни, требовали строгости нравственной жизни, правдивости и безусловного милосердия и не допускали у себя рабства. С этим они соединяли также чистоту жизни, выражавшуюся в некоторых своеобразных правилах: они отвергали употребление вина и мясной пищи, помазание маслом, убиение животных и кровавые жертвы; они воздерживались от употребления всякой пищи, приготовленной не по правилам ордена; они требовали от своих

¹ Сами ессеи называли себя «благочестивыми» (хасидим, ἁσθηταῖοι 1 Макк. 7, 13), и из двух арамейских форм этого имени возникли два греческих обозначения 'Εσσηῖοι и 'Εσσηῖοί.

товарищей безбрачия, а от низших членов — ограничения брачной жизни исключительно целью деторождения; они боязливо оберегались всякой нечистоты, носили только белые одежды, запрещали клятвы и заменили национальный культ, из которого они были исключены, своими ежедневными омовениями и общими трапезами. Они имели также свои собственные учения и сочинения, которые держались в строгой тайне, тогда как священные писания своего народа они приспособляли к своей точке зрения посредством аллегорического толкования, которое будто бы их секта унаследовала от самого Моисея. Они верили в предсуществование души и в бестелесную ее жизнь после смерти; они, по-видимому, допускали, что противоположность между лучшим и худшим, мужским и женским и т. п. распространяется на все мироздание; они приписывали особое значение вере в ангелов (как другие их современники — вере в демонов); в солнечном свете и в стихиях они почитали откровения Божества; в качестве высшей награды за благочестие и аскетизм они обещали дар прорицания, которым многие из них будто бы и обладали.

Еще более благоприятную почву нашла греческая философия в Александрии, в этом великом центре скрещения эллинской и восточной культуры. Чрезвычайно многочисленное и достигшее большого благосостояния иудейское население этого города быстро и в широком объеме усвоило греческий язык, и вместе с ним неизбежно и некоторые греческие воззрения; это видно уже из того, что для египетских иудеев через несколько поколений явилась необходимость в греческом переводе их священных книг, так как они уже не понимали их на своем родном языке. Первое ясное доказательство занятий александрийских иудеев греческой философией дают отрывки из сочинения Аристобула (около 150 г. до Р. Х.) (у Евсевия *praef. ev. VII, 14, VIII, 10, XIII, 12*); ряд исследователей — Hody, Lobeck, Joel, Elter и др. — неосновательно сомневались в их подлинности, которая была доказана Valckenauer'ом;¹ этот иудейский перипатетик доказывает здесь царю Птолемею Филометру, что уже древние греческие поэты и философы, главным образом Пифагор и Платон, пользовались нашими ветхозаветными книгами; и чтобы подтвердить это мнение, он приводит ряд мнимых стихов Орфея и Лина, Гомера и Гесиода, которые, конечно, беззастенчиво подделаны, но в подлинность которых верил еще Климент и Евсевий. С другой стороны, он пытается устранить через аллегорическое истолкование из ветхозаветных изречений и рассказов все, что шокирует его более передовое мировоззрение. Высказываемые им при этом самостоятельные воззрения, поскольку они имеют философское происхождение, нисколько не напоминают еще ту форму умозрения, которую мы позднее встречаем у Филона. Определенные следы этого умозрения мы встречаем лишь

¹ Подробности см. Phil. d. Griech. III, 2⁴, стр. 277 и сл., 2.

в первом веке до Р. Х. (вероятно около 30 г. до Р. Х.) в Псевдо-Соломоновой Книге премудрости; здесь, наряду с иными отголосками эссеиста, допускается предсуществование души, говорится об отягощении души телом и о ее нетленности (8, 9 и сл., 9, 14 и сл. и в др. мест.), признается предшествующая миру материя (11, 17), что напоминает платоников и пифагорейцев, тогда как гипостазирование божественной премудрости (7, 22 и сл.) содержит зародыш Филонова учения о логосе. К той же эпохе относятся и те предшественники Филона, о которых он сам часто упоминает, говоря об установленных ими правилах аллегорического толкования Библии. В приводимых Филоном объяснениях этих толкователей встречается, наряду с некоторыми иными стоическими понятиями, и «божественный логос»; но мы не знаем, насколько определенно эти писатели отличали этот логос от самого Божества. — Сочинение Филона «О созерцательной жизни» описывает *терпевтов* — аскетический союз, родственный эссеям, но занятый исключительно религиозной проповедью, аллегорическим толкованием Писания и богословскими умозрениями; если даже это описание (как мы должны предполагать) не лишено фактических оснований, то все же терапевты имели гораздо меньшее историческое значение, чем эссеи.

§ 94. Филон из Александрии¹

Филон родился приблизительно между 20 и 30 г. до Р. Х. и умер вскоре после 40 года после Р. Х. Он был верным сыном своего народа и высоко почитал священные книги и в особенности Моисея; он считает каждую букву священного писания не только в его исконном тексте, но и в переводе, боговдохновенной. Но вместе с тем он — ученик и поклонник греческих философов — Платона и Пифагора, Парменида, Эмпедокла, Зенона и Клеанфа. Поэтому он убежден, что в обоих источниках содержится одна и та же истина, которая, впрочем, в чистом и полном виде дана только в иудейских священных книгах; и он оправдывает это убеждение традиционными средствами: с одной стороны, допущением, что эллинские мудрецы сами пользовались ветхозаветными книгами, и с другой стороны — безграничным применением того аллегорического толкования, которое дает ему возможность в каждом месте священного писания найти любой, нужный ему смысл. Поэтому, хотя он хочет быть только толкователем священного

¹ См. Dähne, Geschichtl. Darstellung d. judisch-alexandrin. Religionsphil. 1834. Heinze, Lehre vom Logos, стр. 204 и сл. Drummond, Philo Judaeus 1888. Wendland, Philon's Schrift über die Vorsehung 1892. Falter, Phil. und Plotin 1906. Произведения Филона изданы Cohn'ом и Wendland'ом, ed. major и minor 1896 и сл. (до сих пор вышло 5 томов). По-русски: Трубецкой, Учение о Логосе, 1900. В. Иваницкий, Филон Александрийский, Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев. 1911.

писания и излагает свои воззрения почти исключительно в этой форме, его система есть в действительности все же сочетание греческой философии с иудейским богословием, причем научные ее элементы преимущественно заимствованы из греческой философии. Философия же, которой он следует, сводится целиком к той форме платонизма, которая развивалась в течение века прежде всего в Александрии и называла себя то по имени Платона, то по имени Пифагора, но к которой также, именно у Филона, в значительной мере примешивался стоицизм.

Исходную точку системы Филона образует идея Божества. Уже здесь, однако, скрещиваются различные течения, из которых вышло умозрение Филона. С одной стороны, по его представлению, Бог настолько возвышен над всем конечным, что никакое понятие и никакое имя не соответствует его величю; Бог совершеннее, чем всякое совершенство, лучше блага, он безымянен, бескачествен и непостижим: мы можем — говорит Филон — лишь знать, что он существует, а не каков он; к нему приложимо лишь имя Сущего (имя Иеговы). С другой стороны, Бог должен исконно заключать в себе всякое бытие и всякое совершенство, ибо лишь от него они могут передаться всему конечному, и все конечные предикаты неприменимы к нему лишь потому, что не выражают сполна его совершенства; в особенности же в нем следует видеть последнюю причину всего сущего; ему надо приписать неустанное действие, и все совершенство в творениях должно быть выводимо из него; причем для Филона, как платоника и иудейского монотеиста, само собой разумеется, что это действие может служить лишь лучшим целям, и что из двух основных свойств Бога — могущества и благодати — последнее еще более непосредственно выражает его сущность, чем первое.

Для того чтобы сочетать абсолютную действительность Бога в мире с его абсолютной отрешенностью от мира, Филон прибегает к допущению, которое хотя и не было чуждо и другим мыслителям этой эпохи (ср. стр. 212), но которое до Платина никто не развил в столь систематической форме, как Филон: к допущению посредствующих существ, при описании которых он пользовался образцом, с одной стороны, ангелов и демонов, с другой стороны, учений Платона о мировой душе и идеях, в-третьих же, и главным образом — стоическим учением о проникающих мир истечениях Божества. Он называет этих посредников с и л а м и (*δυνάμεις*) и описывает их отчасти как качества Бога, как идеи или мысли Божества, как части общей, властвующей в мире разумной силы, отчасти же, вместе с тем, — как служителей, послов и спутников Божества, как исполнителей его воли, как души, как ангелов и демонов. Ему было невозможно согласовать между собой оба эти изложения и дать ясный ответ на вопрос, являются ли эти силы особыми личностями. Все эти силы объединены в единой силе — в Логосе. Он есть общий посредник между Богом и миром, мудрость

и разум Бога, идея, объемлющая все идеи, и сила, объемлющая все силы; он есть наместник и посол Божества, орудие миротворения и мироуправления, первородный сын Бога, второй бог (δεύτερος θεός, θεός в отличие от ὁ θεός).^{*} Он есть прообраз мира и сила, которая все творит в мире, душа, которая облекается, как в одежду, в тело мира. Словом, он имеет все свойства, которые присущи стоическому логосу (стр. 183), если мыслить последний отделенным от Божества и освободить его от черт, которые были в нем следствием стоического материализма. Но его характер, как личности, столь же неясен, как и характер «сил» вообще; и это неизбежно, ибо лишь поскольку его понятие колеблется между понятием личного, отдельного от Бога существа и понятием безличной божественной силы или свойства, оно может, по крайней мере видимо, выполнять ту неразрешимую задачу, для которой оно создано — именно объяснить, как Бог может присутствовать в мире своей силой и деятельностью, хотя по своему существу он стоит безусловно вне мира и не может быть запятнан соприкосновением с материей.

Но из действующей в мире божественной силы можно лишь отчасти постигнуть устройство мира. Чтобы объяснить бедствия и недостатки конечного бытия и, главным образом, чтобы объяснить зло, причиняемое душе через ее связь с телом, мы должны принять еще второе начало, и его Филон, вместе с Платоном, находит только в материи. Он следует за Платоном и в своем описании свойств материи, только понимает ее, подобно большинству других мыслителей, как массу, заполняющую пространство и, таким образом, то вместе с Платоном называет ее не-сущим (μὴ ὄν), то, вместе со стоиками — сущностью (οὐσία). Из хаотического смешения веществ Бог, через посредство Логоса, образовал мир, который поэтому имеет начало, но не имеет конца. Филон вместе со стоиками мыслит мир совершенно заполненным божественной силой, которая особенно величественно проявляется в звездах, этих видимых богах; совершенство мира он защищает в духе стоической теодицеи, и вместе с тем, путем нередкого употребления пифагорейской символики чисел, подчеркивает мысль, что все в мире упорядочено согласно числам. В своей антропологии — в той части физики, которая для него важнее всего — он придерживается традиционных платоновских и пифагорейских учений о падении души, о бестелесном существовании очищенных душ после смерти, о странствовании душ, нуждающихся в очищении, о сродстве с Богом человеческой души, о частях души и о свободе воли. Но важнее всего для него — резко подчеркиваемая им противоположность между разумом и чувственностью. «Тело, — говорит он, — есть могила души, источник всех бедствий, от которых она страдает; через связь с телом, каждому человеку прирождена склонность к греху, от которого никто не может вполне воздержаться от рождения до смерти». Возможно большее освобождение от чувст-

венности есть поэтому основное требование филоновской этики; вместе со стоиками он требует апатии, полного искоренения аффектов; вместе с ними он признает благом одну лишь добродетель, отвергает всякое чувственное наслаждение, одобряет киническое опрощение, усваивает учение киников о добродетелях и аффектах, их описание мудреца, их различие между мудрецом и стремящимся, и вместе с ними исповедует космополитизм. Но вместо стоического доверия к самому себе здесь выступает доверие к Божеству. Один лишь Бог творит в нас все благо, он один может вселить в нас добродетель; лишь кто творит благо ради него, истинно добродетелен, и лишь из веры вытекает мудрость, на которой основана вся добродетель. В самой же добродетели Филон придает гораздо меньше значения поведению, чем познанию или, вернее, внутренней жизни благочестивой души. Не только деятельная («политическая») жизнь ненавистна ему, так как она запутывает нас во внешние вещи и отвлекает нас от самих себя, но и наука имеет для него цену лишь как вспомогательное средство для благочестия. Но и религиозное совершенство имеет различные ступени. По своему источнику добродетель «аскетическая», т. е. основанная на упражнении («добродетель Иакова»), стоит ниже, чем добродетель, основанная на обучении («добродетель Авраама»), и обе они стоят ниже той добродетели, которая происходит непосредственно из благословенной Богом природы («добродетель Исаака»). Последняя и высшая цель добродетели есть только Божество, и к нему мы тем более приближаемся, чем более непосредственно мы с ним соприкасаемся. Поэтому, как бы необходима ни была наука, высшего мы достигаем лишь тогда, когда, покинув все посредствующие инстанции, даже самого Логоса, мы в состоянии бессознательности, в экстазе, воспринимаем в себя высшее просветление и тем созерцаем Божество в его чистом единстве и отдаем его действию в нас. Это стремление за пределы сознательного мышления было доселе чуждо греческой философии; но и после Филона понадобилось еще два века, пока она отважилась на него.

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ

НЕОПЛАТОНИЗМ

§ 95. Возникновение, характер
и развитие неоплатонизма

Воззрения, которые в течение ряда веков постепенно получали все более исключительное господство в платоновско-пифагорейской школе, были в третьем веке христианской эры развиты в величественную систему, для построения которой, наряду с платоновской философией, была использована в значительном объеме не только аристотелевская, но и стоическая философия; внешние и внутренние основания заставляют предполагать, что и учение Филона прямо или косвенно повлияло на ее возникновение. Если уже предшественники неоплатонизма усматривали значение философии в том, что она ставит нас в связь с божеством, ведет нас к бесконечному существу, возвышающемуся над всем бытием и постижением, — то теперь делается попытка вывести всю совокупность конечных вещей, включая и материю, из безусловно непознаваемого и неопределенного Первосущества, чтобы тем подготовить постепенное возвышение к этому существу, доходящее до субстанциального единения с ним. Практическая цель и последний мотив этого умозрения таковы же, какими имелись в виду и доселе платониками и пифагорейцами; вместе с ними оно также исходит из противоположности между бесконечным и конечным, духом и материей. Но в этой новой школе не только эта противоположность увеличивается до последней степени и вместе с тем до последних пределов усиливается и единство с Богом, которого должен достигать человек; наряду с этим, она требует, чтобы сама противоположность была методически выведена из единства, чтобы совокупность вещей была постигнута как единое целое, в определенном порядке вытекающее из Божества и возвращающееся к нему. Дуалистический спиритуализм платоновской школы сочетается здесь со стоическим монизмом и создает нечто новое, — хотя основатели этого умозрения хотели быть только верными учениками и толкователями Платона.

В качестве основателя неоплатоновской школы называют Аммония Саккаса, который был сначала поденщиком (откуда его имя *Σακκάς* = *σακκοφόρος*, носильщик мешков,* позднее с успехом преподавал платоновскую философию в Александрии и умер, по-видимому, в 242 году после Р. Х., не оставив после себя сочинений. Однако, лишь недостоверные свидетельства 5-го века (Гieroкл и, вероятно на основании последнего, Немесий) приписывают ему основные учения системы Плотина. У нас совершенно не имеется документальных свидетельств об его учении; из его учеников Ориге

(его не нужно смешивать с одноименным христианским богословом, который, по-видимому, также слушал Аммония),* в противоположность Плотину, не отличал Божество от *Νοῦς*'а и оспаривал также его отличие от творца мира; другой его ученик, Кассий Лонгин, известный критик, филолог и философ¹ (казненный по приказу Аврелиана в 273 году), также не соглашался с Платиновым пониманием учения Платона и защищал против него положение, что идеи существуют сами по себе, вне божественного разума. Это доказывает, что учение Аммония еще существенно отличалось от учения Плотина, хотя, быть может, подходило к нему ближе, чем учения прежних платоников.^{2**} Действительным основателем неоплатонической школы был Плотин. Этот выдающийся мыслитель родился в 204/5 году после Р. Х. в Ликополе в Египте, в течение 11 лет учился у Аммония, в 244/5 году переселился в Рим и основал здесь школу, во главе которой он стоял вплоть до своей смерти, пользуясь за свой характер всеобщим почитанием и снискав себе также уважение императора Галлиена и его супруги Салонины. Он умер в 270 году в Кампании. Оставшиеся после него сочинения издал в шести «Эннеадах»^{3**} Порфирий, который также составил дошедшее до нас жизнеописание Плотина.³ После Плотина с именами Ямвлиха и афинской школы связаны наиболее значительные поворотные пункты в истории неоплатонизма. Ямвлих привлек неоплатоническое учение всецело к служению положительной религии, афинская же школа, с помощью аристотелевской философии преобразовала его в формалистическую схоластику, проведенную с большим логическим мастерством.

§ 96. Система Плотина. Сверхчувственный мир

Система Плотина, аналогично системе Филона, исходит из идеи божества и завершается требованием единения с божеством. Между этими двумя полюсами лежит все, что Плотин учит, с одной стороны, о возникновении производного бытия из божества, и с другой стороны — об его возврате к божеству.

¹ Дошедшее до нас под заглавием *Διονυσίου ἢ Λογγίνου περὶ βίου* («Дионисий, или Лонгин о возвышенном») имеет автором не неоплатоника Лонгина; оно, вероятно, написано в начале 1-го века после Р. Х.

² Ср. Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, 295 и сл.

³ Издания Марсилио Фичино (Marsilius Ficinus, 1492, позднее неоднократно перепечатывалось, в последний раз Базель 1580. 1615), Creuzer'a (Oxf. и Par. 1855), A. Kirchhoff'a (1856), H. F. Muller'a (2 т. 1878/80), Volkmann'a (2 т. 1883 и сл.). О системе Плотина: Kirchner, Philosophie d. Plotin. 1854. A. Richter, Neuplatonische Studien 5 Hefte 1864/67. H. V. Kleist, Plotin. Studien 1883, и нек. др. иссл. Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung 1907. По-русски: Владиславлев, Учение Плотина. Кубицкий, Учение Плотина о мысли и бытии, «Вопр. фил. и психол.», 1909.

В своем понимании идеи Бога Плотин доводит до крайних пределов мысль о бесконечности и сверхмирности божества. Исходя из допущения, что первичное должно существовать вне производного, мыслимое — вне мыслящего, единое — вне множественного, Плотин считает себя вынужденным вынести последнюю основу всего реального и познаваемого всецело за пределы бытия и познания. Первосущество (τὸ πρῶτον) лишено границы, формы и определений, оно беспредельно или бесконечно (ἄπειρον); ему нельзя приписать не только телесных, но даже и духовных качеств, — ни мышления, ни воли, ни деятельности. Ибо всякое мышление содержит в себе различие мыслящего от мышления и мыслимого, всякое хотение — различие между существом и деятельностью, т. е. множественность, всякая деятельность направлена на что-либо иное; первое же должно быть замкнутым в себе единством. Далее, чтобы мыслить или хотеть, или действовать, надо нуждаться в том, на что направлена деятельность; божество же не может нуждаться ни в чем ином. Но оно не может нуждаться и в самом себе, и не может отличать себя от самого себя; поэтому мы не можем приписать ему самосознания. Таким образом, подготовленное Карнеадом отрицание личностной природы божества впервые выступает здесь как принципиальное положение.* Согласно этому, божеству вообще нельзя приписать никакого определенного качества: оно есть то, что лежит за пределами всякого бытия и мышления. Для его положительного обозначения лучше всего подходили бы понятия единого и благого; но все же и они недостаточны; ибо понятие единого выражает лишь отрицание множественного, понятие благого — отношение к чему-то иному. Поэтому можно только сказать, что божество есть основание, к которому мы должны сводить всякое бытие, сила, к которой мы должны сводить все действия; но о его существе мы ничего не можем знать, кроме того, что оно безусловно отлично от всего конечного и известного нам.

Поскольку божество есть первичная сила, оно должно все творить; но так как оно по своему существу возвышается над всем и не нуждается ни в чем ином, то оно не может ни субстанциально передаваться чему-либо иному, ни ставить себе целью созидание иного; поэтому это созидание нельзя мыслить ни (как это делала стоики) как разделение божественной сущности, ее частичный переход в производное ни как волевой акт. Однако Плотину не удается сочетать эти определения в ясном и непротиворечивом понятии; поэтому он прибегает к помощи образов: единое — говорит он — как бы переливается через край вследствие своего совершенства, оно излучает из себя нечто иное и т. п. Происхождение производного из первосущества должно быть естественно необходимым, но для самого первосущества ни в каком смысле не должно быть потребностью и не должно быть связано с каким-либо изменением. Производное всецело зависит от того, из чего оно возникло, оно не имеет бытия, которое не было бы обусловлено

первым, оно заполнено им и его существование есть именно его вытекание из первосущества; но производящее остается со своей стороны неделимым и вне производенного, и в этом смысле систему Плотина следовало бы назвать не системой эманации, а системой динамического пантеизма.* И так как более раннее по своему существу остается вне позднейшего, то последнее необходимо менее совершенно, чем первое, и есть его простая тень или отражение. Это отношение повторяется при каждом новом творении, и для каждого произведенного его участие в высшем опосредствовано его ближайшей причиной. Таким образом, совокупность существ, возникающих от первосущества, образует лестницу убывающего совершенства, и это убывание продолжается до тех пор, пока в последнем итоге бытие не дойдет до небытия, и свет — до тьмы.

Первое создание первосущества есть Νοῦς, мышление, которое вместе с тем есть высшее бытие; ведь уже предшественники Плотина поместили истинно сущее, идеи в божественное мышление, а Платон приписывал сущему разум и мышление. Плотин пришел к «первому», потому что стремился выйти за пределы всякого бытия и мышления; естественно, что в лестнице существ бытие и мышление должны непосредственно следовать за «первым». Мышление Νοῦς'а есть не дискурсивное, а вневременное, заверщенное в каждое мгновение, созерцательное мышление; его предметом служит отчасти само «первое», о котором впрочем и это наиболее совершенное мышление не может составить вполне законченного и внутренне единого образа, отчасти же, как у аристотелевского Νοῦς'а, сам разум, как мыслимое или сущее; напротив, мышление не направлено на то, что находится ниже его. Поскольку Νοῦς есть высшее бытие, ему присущи пять категорий умопостигаемого мира, которые Плотин заимствует из Платонова «Софиста»: бытие, движение, покой (στάσις), тождество и различие. Впрочем, позднейшие неоплатоники, начиная с Порфирия, отбросили эти пять категорий умопостигаемого мира и удовлетво-

чались десятью аристотелевскими категориями, против которых, как против четырех стоических категорий, Плотин приводил ряд возражений и которые он признавал только для мира явлений.** То общее, которое подвергается определению через посредство категорий, Плотин называл неограниченным или интеллектуальной материей. В ней лежит основа множественности, которую Νοῦς, в отличие от «первого», несет в себе, и в силу которой он распадается на сверхчувственные числа или идеи; при этом не только каждому роду, но и каждому единичному существу должна соответствовать, в качестве прообраза его индивидуального своеобразия, особая идея. Вместе с тем Плотин, согласно излюбленной в то время форме понимания, представляет идеи, вместе с Филоном, как действующие силы или духи (νῆξ, νοεραὶ δυνάμεις). И так как идеи находятся не вне, а внутри одна другой, не смешиваясь, однако, между собой, то они образуют

совместно единство интеллигибельного мира (κόσμος νοητός), Платоново αὐτοζῶον,* которое, как царство идей, есть также царство красоты, сама красота, в подражании которой состоит всякая иная красота.

Из совершенства Νοῦς'a само собой следует, что и он также должен породить из себя нечто иное, и это его творение есть душа. Она также принадлежит еще к божественному, сверхчувственному миру: она содержит в себе идеи и есть число и идея; будучи проявлением Νοῦς'a, она есть жизнь и деятельность, и подобно ему, обладает вечной, вневременной жизнью. Но она уже стоит на границе этого мира: будучи сама по себе неделимой и бестелесной, она вместе с тем склоняется к делимому и телесному, о котором она по своей природе должна заботиться и которому она передает действия, исходящие от Νοῦς'a. Поэтому она не столь своеобразна, как Νοῦς. Первая душа, или мировая душа не только по своему существу стоит вне телесного мира, но и не действует непосредственно на него; и если Плотин и приписывает ей самосознание, то он находит все же восприятие, воспоминание и рефлексию недостойными ее. Эта первая душа излучает из себя вторую, которую Плотин называет природой, и лишь она связана с телом мира так, как наша душа с нашим телом. Каждая из этих душ производит и объемлет множество отдельных душ,** которые связаны в ней, как в своем источнике, и из нее распространяются на отдельные части мира. В лице этих частных душ достигнута низшая граница сверхчувственного мира; когда божественная сила спускается еще ниже, то возникает ее наиболее несовершенное проявление — материя.

§ 97. Учение Плотина о мире явлений

В своем воззрении на мир явлений и его основании Плотин прежде всего примыкает к Платону. Чувственный мир, в противоположность сверхчувственному, есть область разделенного и изменчивого бытия, подчиненного естественной необходимости, пространственным и временным условиям и лишено истинной действительности. Основание этого может лежать лишь в материи, которую мы должны предположить, как всеобщий субстрат всякого становления и изменения. Она — как ее описывали уже Платон и Аристотель — есть бесформенное и неопределенное, тень и простая возможность бытия, не-сущее, лишение, пеня *** («нужда»). Вместе с тем — и это есть уже собственная мысль Плотина, не имевшаяся у Платона — материя есть зло, и даже исконное зло; и она есть зло именно потому, что она есть не-сущее, ибо всякое зло сводится Платином к недостатку, к небытию; в нее возникает все зло в телесном мире, а из тела — все зло в душе. Тем не менее, она необходима: свет должен был в конечном итоге, в самом крайнем удалении от своего первоисточника, обратиться в

тму, дух — в материю; душа должна была произвести телесное бытие, как место своего пребывания. Освещая и организуя то, что находится ниже души, душа вступает в связь с ним; перенося сверхчувственное в материю, которая может лишь последовательно воспринимать его, она созидает время, как общую форму ее собственной и мировой жизни. Эта деятельность души (или природы, см. стр. 244) есть, однако, не хотение, а бессознательное творчество, необходимое следствие ее существования, и именно поэтому мир не имеет ни начала, ни конца, как Плотин учит вместе с Аристотелем; вместе с тем, по примеру стоиков, он допускает периодический возврат одних и тех же мировых состояний. Но как бы необходима ни была эта деятельность души, она есть все же погружение души в материю, и поэтому Плотин называет ее также падением души.

Поскольку этот мир материален, Плотин рассматривает его как тень и отображение истинно сущего, сверхчувственного мира. Но так как его все же творит душа, которая налагает на него черты его образа, то все в нем упорядочено согласно числам и идеям и устроено творческими понятиями (λόγοι στερματικοί, ср. стр. 183 и сл.), которые образуют сущность вещей. Поэтому мир прекрасен и совершенен, насколько это вообще возможно для материального мира. Вполне сохраняя греческое чувство к природе, Плотин отвергает распространенное среди христианских гностиков презрение к природе; и хотя он не допускает основанной на намерении и воле и направленной на единичные явления заботы богов о мире, и понятие провидения сводится у него к естественному воздействию высшего на низшее, но все же он защищает саму веру в провидение как таковую, примыкая к стоической и платоновской теодицее; и это ему удается тем успешнее, что его взгляд на свободу воли и на загробное возмездие дает ему возможность объяснить именно те виды зла, которые более всего затрудняли стоическую теодицею. К стоикам (ср. стр. 184) Плотин примыкает и в своем учении о «симпатии всех вещей»; но тогда как стоики подразумевали под ней лишь естественную причинную связь, у Плотина она означает действие на расстояние, основанное на том, что ввиду сплошной оживленности и одушевленности мира все, что испытывает одна его часть, ощущается целым и, вследствие этого, и всеми остальными частями.

В мироздании душа изливается сначала в небо, которому поэтому присуща также самая чистая и благородная душа; наряду с ним стоят звезды, которые и Плотин восхваляет как видимые божества. Возвышаясь над изменчивостью и временной жизнью и потому чуждые воспоминания, произвольного действия или представления о том, что ниже их, звезды определяют ход вещей в низшем мире с естественной необходимостью, которая основана на связи и симпатии вселенной. С другой стороны, Плотин отвергает обычную астрологию и лежащее в ее основе представление о произвольном вмешательстве звезд в ход

вещей и ограничивает астрологические предсказания постижением грядущих событий из их естественных знамений. Пространство между звездами и Землей есть местопребывание всех демонов; Плотин разделяет представления платоновской школы об этих существах, хотя он придает им иное, психологическое толкование, как, например, в своем учении об эресе.

Из земных существ лишь человек имеет для нашего философа самостоятельный интерес; и если его антропология в ее существенных чертах есть лишь повторение платоновской, то в деталях она привносит, помимо аристотелевских элементов, и кое-что своеобразное, свидетельствующее о тонких наблюдениях, главным образом касающихся жизни чувства. Плотин более подробно и в более догматическом тоне, чем Платон, изображает жизнь, которую душа вела в сверхчувственном мире, где она, подобно душам богов, не была подчинена изменению и времени и не имела воспоминания, самосознания и рефлексии, а лишь непосредственно созерцала в себе самой *Νοῦς*, сущее и первосущество. Он рассматривает ее погружение в тело (причем, по его учению, еще до этого она на небе облеклась в эфирное тело) одновременно и как естественную необходимость, и как грех, поскольку душа через непреодолимое внутреннее влечение была погружена в тело, соответствующее ее природе. Подлинную сущность человека Плотин усматривает в его высшей природе, к которой, однако, через связь с телом присоединилось второе «я», низшая душа, которая хотя и зависит от первой, но от нее простирается до тела. Отношение души к телу он вместе с Аристотелем сводит к отношению действующей силы к ее орудию, и потому доказывает, что душа объемлет тело непространственно, что она присуща всем частям тела, не разделяясь сама по себе и не смешиваясь с частями тела; душа воспринимает и переживает все, что происходит в теле, но при этом сама по себе не испытывает изменений. Страдательные состояния души и деятельности души, касающиеся области чувственного, он пытается представить как процессы, которые совершаются отчасти в теле, отчасти в теле и низшей душе сообща, и которые высшая душа только воспринимает. С другой стороны, *Νοῦς* и высшая душа сами по себе действуют бессознательно, и лишь через посредство рефлексии и отражения это их действие превращается в сознательное. Он решительно защищает свободу воли против стоического и всякого иного фатализма, но его исследования по этому вопросу не особенно глубоки, и со своей стороны он повторяет утверждение, что все дурное совершается недобровольно. Он соединяет свободу с провидением посредством соображения, что добродетель свободна, но то, что она совершает, вплетено в общую связь хода вещей. Плотин воспроизводит далее платоновские доказательства бессмертия души, но с другой стороны сам же колеблет его тем, что, по его учению, души в сверхчувственном мире не помнят своей земной жизни. Душа в своих стран-

ствованиях переходит, по его учению, даже в тела растений; возмездие, к которому приводит это странствование, содержит доведенные до мельчайших подробностей кары, основанные на строгом *jus talionis*.*

§ 98. Учение Плотина о возвышении в сверхчувственный мир

Так как душа по своей сущности принадлежит к высшему миру, то ее высочайшая задача может состоять лишь в том, чтобы жить исключительно в этом мире и освободиться от всякой склонности к чувственному. Блаженство состоит, согласно Плотину, в совершенной жизни, последняя же состоит в мышлении; о независимости блаженства от внешних условий Плотин говорит с такой решительностью, которая могла бы удовлетворить самого строгого стоика. Первое условие блаженства состоит в отрешении от тела и от всего, что с ним связано, в о ч и щ е н и и (*κάθαρσις*); из него само собою следует, что душа, не стесняемая ничем посторонним, предается присущей ей своеобразной деятельности: очищение (катарсис) включает в себе все добродетели. Хотя Плотин налагал на себя самого воздержание и одобрял его у других, но он еще не требует в общей форме, чтобы это очищение осуществлялось в аскетической жизни; и в своих рассуждениях об эресе он вместе с Платоном признает, что и чувственная красота может вести к сверхчувственной. Но вся его этика определена мыслью, что для души связь ее с телом есть источник всего зла, и что всякая деятельность имеет тем большую ценность, чем менее она приводит нас в соприкосновение с чувственным миром. Практическая и политическая деятельность, правда, неизбежна, и добродетельный не будет воздерживаться от нее, но она глубоко вовлекает нас во внешний мир и делает нас зависимыми от других людей; поэтому этическая и политическая добродетели суть лишь несовершенная замена добродетелей теоретических. Но и последние имеют весьма неравную ценность. Чувственное восприятие показывает нам лишь темные следы истины. Гораздо выше стоит опосредствованное мышление (*διάνοια*, *λογισμός*) и методическое упражнение в нем — диалектика. Она имеет дело с истинно сущим — с идеями и сущностью вещей. Но это опосредствованное познание само предполагает непосредственное познание, самосозерцание мыслящего духа, которое вместе с тем есть созерцание божественного *Νοῦς*'а. Но даже и такое созерцание еще не удовлетворяет нашего философа. Хотя оно приводит нас к *Νοῦς*'у, но не выводит за его пределы и оставляет еще непреодоленным различие между созерцающим и созерцаемым. Высшего состояния мы достигаем, лишь когда мы, всецело погрузившись в самих себя, возвысившись даже над самим мышлением, в состоянии бессознательности, экстаза (*ἔκστασις*) ** и сосредоточенности (*ἄλωσις*)*** внезапно наполняемся

божественным светом и настолько непосредственно соединяемся с первосуществом, что исчезает всякое различие между ним и нами. Плотин хорошо знаком из опыта с этим состоянием, которое, впрочем, может быть только преходящим;* из его греческих предшественников никто не требовал такого выхождения за пределы мышления, как и никто не помещал божество за его пределами; в этом отношении его учение было подготовлено лишь Филоном.

По сравнению с этим духовным возвышением к божеству, положительная религия имеет для Плотина, в общем, только подчиненное значение. Впрочем, он далек от того, чтобы занимать критическую позицию в отношении ее. Ведь его система, кроме божества в абсолютном смысле, допускает еще множество высших существ, которые можно рассматривать частью как видимых, частью как невидимых богов. Он решительно порицает людей (сюда относятся христиане), которые отказывают этим богам в достойном их почитании, и с обычной произвольностью усматривает их в богах мифологии и их истории, не занимаясь, однако, этим толкованием мифов столь усердно, как это делали некоторые стоики. Далее, он пользуется своим учением о симпатии всех вещей для мнимо рационального обоснования поклонения изображениям богов, прорицания, молитвы и магии; и в конечном итоге он подводит под понятие магии всякое влечение и отвращение, всякое действие внешнего на внутреннее; с другой стороны, он находит несоединимым с природой богов восприятие ими того, что совершается на земле, или личное их вмешательство в ход вещей. Но хотя этими учениями он бесспорно заложил основу, на которой его преемники продолжали строить свою защиту и систематизацию народной религии, все же его собственное отношение к последней было еще сравнительно свободным. Для его идеального духа, его собственная религиозная потребность удовлетворяется внутренним богослужением философа: «Боги, — говорит он (у Porph. vita Plot. 10), когда Амелий хотел повести его в храм, — должны прийти ко мне, а не я к ним».

§ 99. Школа Плотина. Порфирий

Среди учеников Плотина только что упомянутый Гентилиан Амелий, на основании тех немногих сведений, которые мы о нем имеем, должен быть признан неясным мыслителем, родственным по духу Нумению и поклонником последнего.** Гораздо более ясным умом был ученый Порфирий (собственно: Малх)*** из Тира, который родился в 232/3 году, слушал сначала Лонгина, потом Плотина, и умер после 301 года, вероятно, в Риме. Он занимался толкованием некоторых платоновских и многих аристотелевских сочинений и особенно усердно изучал логику Аристотеля (его введение в категории и

«более из его толкований этого произведения дошли до нас»);¹ и это изучение Аристотеля, как и влияние Лонгина должны были содействовать в нем стремлению к ясности понятий и выражений. Своей задачей он ставит лишь изложение и пояснение, а не проверку и дальнейшее систематическое развитие учения Плотина; и он действительно сделал все, чтобы уяснить его, и его произведения имели большой успех благодаря ясности изложения. В своем очерке метафизики (ἄφορμαι πρὸς τὰ νοητά)* он придает большое значение резкому различию между духовным и телесным, не уклоняясь, впрочем, от определений Плотина; в Νοῦς'е он различал мышление, бытие и жизнь; но он, конечно, поколебался бы в силу этого говорить о трех ипостасях Νοῦς'а, как это делал Амелий, исходя из аналогичного различения. В его антропологии, которой он посвятил несколько произведений, выступает, насколько она нам известна, главным образом стремление примирить единство души со множественностью ее деятельности и сил. Душа — говорит он — имеет в себе формы (λόγοι) всех вещей; смотря по тому, на какой предмет направляется ее мышление, она принимает соответствующую ему форму. Поэтому он полагает, что можно лишь в переносном смысле говорить о частях души. Точно так же всеобщая душа образует сущность отдельных душ, не разделяясь между ними. Связь души с телом есть совершенное соединение, которое, однако, не сопровождается ни смешением, ни изменением. Животным Порфирий приписывает разум, но не распространяет странствования души на тела животных, и не допускает также, чтобы души людей возвышались до сверхчеловеческих существ; с другой стороны, он обещает, что очистившиеся души совершенно отрешатся от неразумных сил, причем, однако, вместе с возделением угаснет и воспоминание о земной жизни. Но главная задача философии заключается для нашего философа в ее практическом действии, в «спасении души», и здесь для него важнее всего то очищение, то отрешение души от тела, которое он в своей этике подчеркивает еще сильнее, чем Плотин; впрочем, очищающая добродетель сама по себе стоит хотя и выше практической, но ниже теоретической и парадигматической (добродетели, присущей Νοῦς'у как таковому). Для этого очищения он решительнее, чем Плотин, требует некоторых аскетических упражнений: воздержания от мясной пищи, которое он защищает в особом сочинении (π. ἀλοχῆς ἐμψύχων),** безбрачия, воздержания от театральных зрелищ и тому подобных увеселений; и в борьбе с чувственностью он испытывает большую потребность, чем Плотин, в поддержке положительной религии. Впроч

¹ Из остальных дошедших до нас его произведений четыре, именно: vita Puth (ср. стр. 80), de antro nupharum, de abstinentia, ad Marcellam изданы Nauck'ом с изд. 1886). О Порфирии, как биографе своего учителя и издателя его сочинений см. выше стр. 241.

многое в вере и культе его времени не удовлетворяет его: он признает, что благочестивая жизнь и святые мысли есть лучшее богослужение, единственно достойное сверхчувственных богов; и в замечательном письме к египетскому жрецу Анебону он высказывает столь глубокие сомнения в господствующих представлениях о богах, демонах, прорицании, жертвоприношениях, теургии и астрологии, что можно было бы подумать, что он совершенно отказался от всего этого. Но это не так. Мы должны — говорит он — через посредство естественных промежуточных ступеней — демонов, видимых богов, души и Νοῦς'а — возвыситься до единого; и в этом отношении главным образом его демонология, наполненная всем суеверием его эпохи и школы, дает ему возможность защитить и против его собственных сомнений религию своего народа, боржом за которую он выступил в своих «15-и книгах против христиан». А именно, с одной стороны, он полагает, что эта религия была искажена злыми демонами, так что ее очищение от того, что является в ней соблазнительным, есть лишь восстановление первоначальной сущности. С другой стороны, он находит разумное оправдание для всех существенных составных частей народной религии. Мифы суть аллегорические изложения философских истин; изображения богов и священных животных суть символы сверхчувственного, прорицание есть истолкование естественных примет, обусловленное также воздействием демонов на души животных, магия и теургия есть воздействие на низшие силы души и природы и на демонов; и даже такие явления религии, которые философ осуждает как таковые, — например, кровавые жертвы — он допускает при общественном богослужении как средство укрощения нечистых душ. Лишь частная религия философов должна быть свободна от них.

§ 100. Ямвлих и его школа

То, что у Порфирия по большей части есть лишь уступка традиционной форме веры, занимает центральное место в научной деятельности его ученика Ямвлиха (из Халкиды, ум. около 330 года);* но именно поэтому он был обожествлен своими учениками и позднейшими неоплатониками (θεῖος, «божественный», есть его постоянное прозвище). Ямвлих не только происходил из Сирии, но, по видимому, и провел там свою жизнь,** и в его философии весьма сильно сказываются восточные влияния. Правда, он был ученым с большим запасом знаний, толкователем платоновских и аристотелевских произведений и плодотворным писателем (до нас дошли, помимо многочисленных отрывков, пять книг его συναγωγή τῶν τῶν ἀγορευῶν δογματῶν, «сводки пифагорейских учений»)***.¹ Но он го-

раздо более — умозрительный богослов, чем философ; и со свойственной ему некритичностью он особенно любит черпать богословские чтения из самых мутных и позднейших источников. Против бедствий земного бытия, против давления естественной необходимости можно, по его учению, найти помощь только у богов; его фантастическое мышление превращает всякий отвлеченный признак в самостоятельную гипостась; его религиозная потребность может удовлетвориться лишь умножением божеств. Согласно общему принципу, что между каждым единством и тем, чему оно себя сообщает, должно находиться нечто посредствующее, он отличал от единого несказанного первосущества второе единство, которое стоит посередине между ним и множественностью.* Платинов Νοῦς он разделял на интеллигибельный (умопостижимый, νοητός) и интеллектуальный (духовный, νοερός) мир; первый из них, несмотря на свое единство, которое должно исключать всякую множественность, разделяется на триаду, которая в свою очередь распадается на три триады; интеллектуальный мир также распадается на три триады; причем последняя из них, по-видимому, становилась у него семьмеридей (гебдомадой). К интеллигибельному миру принадлежат прообразы, к интеллектуальному — идеи. Из первой души у Ямвлиха возникали две другие, от которых он однако отделил принадлежащий к ним Νοῦς, и притом опять в двойной форме. Непосредственно вслед за этими сверхмировыми божествами идут внутримировые божества в трех классах: 12 небесных богов, которые далее умножаются в 36, а потом в 360; 72 порядка богов, живущих под небом, и 42 порядка богов природы (числа эти, по-видимому, отчасти заимствованы из астрологических систем). За ними далее следуют еще ангелы, демоны и герои.** С обычной произвольностью синкретизма боги народной веры перетолковываются в эти метафизические существа, и сходным образом защищаются поклонение изображениям, теургия и мантика; в этой аргументации самая иррациональная вера в чудеса противоречиво сочетается с желанием представить чудо как что-то вполне рациональное. С этими богословскими умозрениями у Ямвлиха сочетаются, по образцу неопифагорейцев, умозрения о числах, которым он придает гораздо большее значение, чем научной математике, которую он, впрочем, также высоко ценит. В космологии Ямвлиха, наряду с учением о вечности мира, которое он разделяет вместе со всей своей школой, особенно замечательны его учения о природе или роке (εἰμαρμένη); он изображает рок, как властвующую над человеком силу, из пут которой человек может быть освобожден только вмешательством богов. В его психологии еще более, чем у Порфирия, обнаруживается стремление обеспечить душе ее положение посередине между сверхчеловеческими существами и существами ниже человека; вместе с Порфирием он отрицал переход человеческих душ в тела животных, и это тем естественнее у него, что он не приписывает животным разума, как это делал Порфирий.

¹ Первая из них содержит биографию Пифагора, изд. Nauck'ом (1884).

К четырем классам добродетелей у Порфирия (см. стр. 249—250) он присоединил, в качестве пятого класса, добродетели «единства» (ἐνιάται), или «жреческие», через посредство которых мы возвышаемся до первосущества как такового; но самым необходимым является и у него очищение души, посредством которого она только и может избавиться от привязанности к чувственному миру и от зависимости от природы и рока.

Образ мышления, самым ярким представителем которого является Ямвлих, отныне господствует в неоплатоновской школе. Совершенно в его духе в сочинении «О мистериях»,* которое приписывается ему самому и которое было, вероятно, написано одним из его непосредственных учеников, мантика, теургия и т. п. с успехом и ловкостью защищаются от возражений Порфирия (см. стр. 250) на основании положения, что достигнуть высшего можно только через посредство низшего, и что по крайней мере человек, при своей чувственной природе, не может обойтись без таких материальных вспомогательных средств. Вместе с тем решительно подчеркивается, что только божественное откровение может научить нас средствам, дающим возможность общения с божеством, и что поэтому жрецы, как носители откровения, стоят гораздо выше философов. — Из учеников Ямвлиха, имена которых нам известны, самым значительным был по-видимому, Феодор из Асины, который слушал еще Порфирия. В сообщениях о нем, которыми мы обязаны почти исключительно Проклу, он является предшественником последнего в своей попытке провести трехчленный порядок через все части сверхчувственного мира. За первосуществом, от которого он, однако, не отличал, как Ямвлих, второе единство, у него следуют три триады, на которые он разлагал Νοῦς: интеллигибельная, интеллектуальная (бытие, мышление, жизнь; ср. стр. 249) и «демиургическая», которая, однако, снова должна была охватывать три триады; затем три души, из которых низшая есть мировая душа или рок, и телом ее служит природа. То, что нам известно об его дальнейших учениях, звучит весьма формалистично и почти вырождается в ребячество. О двух других учениках Ямвлиха — Эдесии и Сопатре, мы знаем, что первый следовал за Ямвлихом в управлении школой, а последний приобрел влияние при дворе Константина I, но позднее был казнен. Дексипп известен нам своим толкованием категорий, которое, однако, всецело опирается на Порфирия и Ямвлиха.** Среди учеников Эдесия Евсевий держался более научного направления; но большим влиянием пользовался Максим, которого под конец (около 370 года) погубил его самовосхваление и теургические искусства. Он и его единомышленник Хрисанфий, который лично был менее притязательным и более почтенным, обратили императора Юлиана*** к философии и старым богам; дальнейшие философы этого круга суть Приск, Саллюстий, Евнапий и знаменитый ритор Либаний.**** Ког-

Юлиан после своего восшествия на престол (361 г.) предпринял восстановление эллинской религии, он исходил при этом из неоплатонической философии. Но эта попытка должна была неизбежно потерпеть крушение, даже если бы ей не положила преждевременного конца ранняя смерть Юлиана (363). Сочинения Юлиана, поскольку они имеют философское содержание, обнаруживают столь же мало самостоятельного по сравнению с учениями Ямвлиха, как и книга о логосах его друга Саллюстия. Даровитая Ипатия, которая стояла во главе платоновской школы в Александрии и содействовала ее необычайному расцвету, но под конец (в 415 году) пала жертвой ранатизма христианской черни, по-видимому, излагала неоплатоническую философию в той форме, которую ей придал Ямвлих; так, по крайней мере, можем мы судить по сочинениям ее ученика, епископа Синевия из Птолемаиды (около 365—415 г.).*

§ 101. Афинская школа; исход неоплатонической философии

К последнему этапу неоплатонической науки привело изучение сочинений Аристотеля, которое хотя и не угасло в школе в течение 4-го века, но явственно теряло влияние и значение со времени Ямвлиха, вытесняемое теософическими умозрениями и теургической практикой, теперь же снова было предпринято с более интенсивным и длительным усердием; дело в том, что со времени крушения Юлиановой попытки реставрации неоплатоническая школа находилась в положении угнетенной и преследуемой секты и все свои надежды должна была ограничивать своей научной деятельностью. В Константинополе Фемистий во второй половине 4-го века посвятил себя объяснению аристотелевских, а также и платоновских сочинений; и если, при его довольно поверхностном эклектизме, его и нельзя причислить к неоплатонической школе, то он все же сходил с ней в убеждении о полном совпадении учений Аристотеля и Платона. Но главным центром изучения Аристотеля стала платоновская школа в Афинах; и именно в ней совершилось то сочетание аристотелизма с теософией Ямвлиха, которое придало неоплатонизму 5-го и 6-го века самостоятельный отпечаток. Здесь мы встречаем, в начале 5-го века, инянина Плутарха, сына Нестория, который умер в глубокой старости в 431/2 году, в качестве главы школы и прославленного учителя;** этот писатель с одинаковым усердием объяснял в своих сочинениях и лекциях произведения Платона и Аристотеля. То немногое, что нам известно о его философских воззрениях, не выходит за пределы традиций его школы; оно относится, главным образом, к его психологии, которую он тщательно разрабатывал на аристоте-

левско-платонических основах. Вместе с тем мы узнаем, что он изучил у своего отца и передавал другим всякого рода магические и теургические искусства. Из его учеников Г и е р о к л,¹ который преподавал на своей родине в Александрии философию одновременно с аристотеликом О л и м п и о д о р о м, известен нам некоторыми своими произведениями и выдержками из них; они обнаруживают в нем философа, который хотя и стоит в общем на почве неоплатонизма, но придает гораздо большее значение практически-плодотворным учениям, вере в провидение и чистым нравственным принципам, чем метафизическим умозрениям; того же направления держался его ученик Т е о с е б и й. Тем усерднее предавался этим умозрениям земляк и со товарищ Г и е р о к л а С и р и а н, сотрудник и преемник Плутарха. Этот платоник, высоко прославляемый Проклом и позднейшими писателями, был, правда, также хорошим знатоком и усердным толкователем Аристотеля; но главными его авторитетами являются — наряду с Платоном, которого он ставит гораздо выше Аристотеля — неопифагорейские и орфические произведения и мнимые халдейские изречения богов,* и любимый предмет его умозрения есть богословие. Но его трактование богословия² еще далеко отстает от систематической разработки его у Прокла. Из единого, лишенного противоположностей, он выводит сначала, вместе с пифагорейцами, единицу и неопределенную двоичу, как всеобщие основы вещей. В Νοῦς'е он вместе с Ямвлихом различал интеллигибельное и интеллектуальное, во главе которого стоит демиург; идеи суть первоначально прообразы или внутренне-единые числа в интеллигибельном мире, и лишь производно содержатся в разуме демиурга. О душе он замечает (согласно Проклу in Tim. 207 В и сл.), что она частью пребывает себе, частью выступает из себя, частью возвращается к себе; но если даже это различие действительно принадлежит ему, то он во всяком случае не переносил его на совокупность сущего. Из его остальных воззрений следует упомянуть, что о «нематериальных телах» он утверждал, что они могут совместно с другими занимать одно и то же пространство;** он допускал также, что души после смерти остаются навсегда связанными со своими эфирными телами и высшими из неразумных жизненных сил, и на некоторое время сохраняют связь и с низшими неразумными силами. В остальном он, по-видимому, не уклонялся от традиций своей школы.

Преемником Сириана был ученик его и Плутарха, ликийец П р о к л, который родился в 410 году в Константинополе, в 20-летнем возрасте прибыл в Афины и умер там в 485 году; по сравнению с

¹ Его нужно отличать от одноименного более древнего стоика; см. стр. 215 прим. 1.

² Насколько оно нам известно из единственного, что от него сохранилось, — из части его комментария к метафизике (изд. Usep'ом в т. V берлинск. академ. изд. Аристотеля, стр. 837 и сл. и Kroll'ем в т. V, ч. 1. коммент. к Аристотелю 1902) и из Прокла.

им имеет мало значения его со товарищ Г е р м и й, который преподавал в Александрии. Своим неутомимым трудолюбием, своим логическим мастерством, своей ученостью, своей систематичностью, своей плодотворной деятельностью в качестве преподавателя и писателя¹ Прокл так же возвышается среди всех платоников, как Хрисипп — среди стоиков. Но вместе с тем он — аскет и теург, который полагал, что получает откровения, и неутомимо предавался религиозным упражнениям; он разделял религиозное воодушевление всей школы, ее веру и ее суеверия, ее почитание орфических стихов, алдейских оракулов и тому подобных произведений; и он предпринял попытку разработать в методическую систему всю совокупность перенных его предшественниками богословских и религиозных убеждений; эта система послужила позднее образцом для магометанской и христианской схоластики. Несмотря на свою большую формальную законченность, эта система отличается внутренней несвободой мысли и отсутствием истинно-научного обоснования и развития. Всеобщий закон, по которому строится система, есть закон триадического развития. Произведенное, с одной стороны, сходно с производящим, ибо последнее может произвести первое, лишь сообщая себя ему; с другой стороны, произведенное отлично от производящего, как разделенное от единого, как производное от первичного. Согласно первому отношению, оно остается в своей причине, и причина, хотя и не сполна, содержится в нем; согласно второму отношению, оно выступает за пределы причины. Но так как оно все же связано с причиной и родственно ей, то, несмотря на свое отделение от причины, оно обращается к ней, пытается на низшей ступени воспроизвести ее и соединиться с ней. Бытие произведенного в производящем, его выступление из него и возврат к нему (μονή, πρόδος, ἐπιστροφή) * суть три момента, через постоянное повторение которых совокупность вещей развивается из своей первоосновы. Последним источником этого развития может, конечно, быть лишь первосущество, которое Прокл, по образцу Плотина, описывает, как абсолютно возвышающееся над всяким бытием и познанием, как нечто высшее, чем единое, как причину, которая не есть причина, как не-сущее и не не-сущее и т. д. Но между этим первым и интеллигибельным миром он вместе с Ямвлихом (стр. 251) вводит промежуточный член: абсолютные единицы (αὐτοτελεῖς ἐνάδες),** которые образуют внутренне единое, сверхсущее число, но которые вместе с тем называются высшими благами и в качестве таковых получают свойства, которые слишком личны для их абстрактной сущности. За ними следует сначала

¹ О сочинениях Прокла, часть которых дошла до нас (см. стр. 9), ср. Phil. d. Gr. III 2⁴, 838 и сл. Freudenthal, Hermes XVI, 214 и сл. Полное собрание его сочинений издано Cousin'ом, 2 изд. в 6 том. (1864); Comm. in Platon. reimp. — Kroll'ем (2 т. 1899/1901); Comment. in Tim. — Diehl'ем (1903/4).

область, которую Плотин отводил $\text{Νοῦς}'у$; Прокл, отчасти примыкая к Ямвлиху и Феодору (см. стр. 251, 252), разлагает ее на три сферы: интеллигибельное, интеллектуально-интеллигибельное ($\nu\omicron\tau\tau\acute{o}\nu \acute{\alpha}\mu\alpha\chi\acute{\iota} \nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\nu$) и интеллектуальное; основным свойством первого является бытие, второго — жизнь, третьего — мышление. Затем две первые сферы разделяются снова, отчасти на основании сходного принципа деления, на три триады каждая, третья же сфера расчленяется на семь гебдомад; вместе с тем отдельные члены каждого ряда изображаются как боги, и приравниваются к божествам народной религии. Душа, понятие которой определяется так же, как у Плотина, объемлет три класса частичных душ: божественные, демонические и человеческие души. Божественные души разделяются на три группы: на четыре триады главенствующих богов, на столько же «отрешенных от мира» ($\acute{\alpha}\lambda\omicron\lambda\upsilon\tau\omicron\iota$) * богов, и на два класса внутримировых богов — богов звезд и богов стихий. Перетолковывая божества народной религии в эти метафизические существа, Прокл находит нужным различать троякого Зевса, двоякую Кору и троякую Афины. За божествами следуют демоны, которые распадаются на ангелов, демонов и героев и описываются в традиционной форме, с примесью разнообразных суеверий; за ними следуют те души, которые временно вступают в материальные тела. — У Плотина материя производилась душой; Прокл выводит материю непосредственно из неограниченного, которое образует у него, вместе с ограниченным и смешанным, первую из интеллигибельных триад; что касается ее сущности, то Прокл не отождествляет ее со злом, а утверждает, что материя не есть ни зло, ни благо. Его космологические представления во всем существенном согласуются с представлениями Плотина, с тем только различием, что пространство он считает телом, состоящим из тончайшего света и проникающим собой тело мира (ср. Сириана, стр. 255). Вместе с Плотинном он защищает провидение, отвергая реальность зла в мире: к Плотину и Сириану он примыкает в своих допущениях о происхождении душ и их грядущей судьбе; в своей психологии он сочетает платоновские и аристотелевские учения, но увеличивает число душевных способностей тем, что от мышления или разума отличает еще единое или божественное в человеке, которое стоит выше мышления и с помощью которого только и может быть познаваемо божественное. Его этика требует возвышения к сверхчувственному, распадающегося по ступеням на пять добродетелей (которые мы видели у Ямвлиха на стр. 252), и последняя цель этого возвышения есть и у него мистическое слияние с божеством. Но чем сильнее он убежден, что всякое высшее знание основано на божественном просветлении, и что лишь вера соединяет нас с божеством, тем менее склонен он отказаться от тех религиозных средств, которым неоплатоническая школа со времени Ямвлиха придавала столь большое значение, и действительности которых и Прокл защищает традиционными аргументами.

Прокл придал неоплатонической философии завершающую форму, в которой она сохранилась для всего позднейшего времени. После него школа хотя и имела отдельных достойных представителей, но ни один из них не сравним с Проклом по научной силе и влиятельности. Его ученик Аммоний, сын Гермия (стр. 255), который, по видимому, довольно долго жил, преподавал и пользовался большим авторитетом в Александрии, был дельным толкователем платоновских и в особенности аристотелевских произведений и был хорошо осведомлен в математических науках; своеобразных воззрений скольнибудь существенного значения у него не обнаруживается. Асклепидот, которого Симплиций (*in Phys.* 795, 13) называет лучшим учеником Прокла, был выдающимся математиком и физиком, и, по видимому, отличался от большинства членов своей партии трезвым образом мыслей, чуждым богословской фантастики и теургических искусств. Марин, преемник Прокла в схолахате и его биограф,* был незначительной личностью; его преемник, восхваляемый Дамаскием (*vita Isid. u Phot. Cod.* 181, 242) Исидор был неясным теософом в духе Ямвлиха; Гегий, который следовал за ним и также был еще учеником Прокла, известен нам столь же мало, как и другие ученики Прокла, имена которых дошли до нас. Дамаский,** ученик Марина, Аммония и Исидора, который стоял во главе афинской школы в 520—530 годах, был поклонником Ямвлиха и родственником ему по духу мыслителем; в своем произведении о последних основах ($\tau\omicron \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\nu$)*** он тщетно пытается найти переход от первосущества, для описания непостижимости которого он не может найти достаточно сильных выражений, к интеллигибельному миру, путем обнаружения между ними второго и третьего единства; и в конце концов он вынужден признать, что вообще нельзя говорить о происхождении низшего из высшего, а можно говорить только об одном внутренне едином безразличном бытии. К последнему поколению языческих неоплатоников принадлежит Симплиций (ср. стр. 28), ученик Аммония и Дамаския, комментарии которого ко многим произведениям Аристотеля имеют для нас неоценимое значение и свидетельствуют не только об учености, но и о самостоятельности и ясности мысли их автора, но нигде не выходят за пределы неоплатонических традиций; далее, Асклепий и младший Олимпидор, два ученика Аммония, комментарии которых также дошли до нас. Но в римской империи, ставшей христианской, философия не могла уже далее сохранить положение, независимое от победоносной церкви. В 529 году Юстиниан издал запрещение впредь преподавать философию в Афинах. Довольно значительное имущество платоновской школы было конфисковано. Дамаский вместе с шестью своими товарищами, в числе которых на-

* Издано Ruelle в 2 томах 1889/91. Об его других работах см. *Phil. d. Griech.* III, 2⁴, 902 и сл., 3. Heitz в *Strassburg. Abhandl. zur Philosophie* (1884), стр. 1 и сл.

ходился и Симплиций, переселился в Персию, откуда, однако, они вскоре вернулись разочарованными.* Вскоре после середины шестого века, по-видимому, вымерли последние платоники, не вступившие в христианскую церковь; Олимпиодор составил свой комментарий к «Метеорологии» в 564 году.

В западной половине римской империи неоплатонизм сохранился, по-видимому, лишь в более простой и чистой форме, которую он имел у Плотина и Порфирия. Следы его существования встречаются, быть может, в логических трудах и переводах Марии Викторина (около 350 г.), Вегетия (Векция, Вещия) Претекстата (ум., вероятно, в 387 г.) и Альбина, насколько они нам известны, и в энциклопедическом произведении Марциана Капеллы (около 350—400) более определенные следы неоплатонизма заметны у Августина (353—430) и у обоих платоников Макробия (около 400 г.) Халкидия (вероятно, в 5-ом веке). Последним представителем древней философии является здесь благородный Аниций Манлий Северин Боэций, который родился в 480 году и был казнен по приказанию Теодориха в 525 году. Хотя он внешним образом принадлежал к христианской церкви, его подлинной религией была все же философия. В ней он разделяет взгляды Платона и Аристотеля, которые, по его мнению, вполне согласны между собой; его платонизм имеет неоплатоническую окраску; но нельзя не подметить и влияния стоической морали в его сочинении «Философское утешение».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Имена расположены в порядке русского алфавита; имена древних авторов приведены по-русски. Цифры указывают страницы, на которых упоминается имя автора; цифры, напечатанные жирным шрифтом, — главные места, относящиеся к данному автору).

- Августин 24.
 Август 209, 211.
 Аврелиан 241.
 Агриппа 225.
 Адраст 220.
 Академия, древняя 131—135.
 — новая 203—206.
 — после Клитомаха 209—211.
 Акусилаи 36.
 Альбин, старший 221, 232.
 — младший 258.
 Александр, Великий 40, 136.
 — из Афродисии 27, 220.
 — из Эге 220.
 — Полигистор 26, 228.
 Алесин 95.
 Алкидамант 80.
 Алкиной 222.
 Алкмеон 56, 76.
 Амафиний 194.
 Амелий 248.
 Аминта 135.
 Аммоний Саккас 240.
 — сын Гермия 257.
 — учитель Плутарха 221.
 Анаксагор 35, 38, 43, 69, 73—77, 86.
 Анаксарх 73.
 Анаксимандр 36, 42, 44—46.
 Анаксимен из Лампсака, 140.
 — из Милета 42, 46—47.
 Анахарсис 37.
 Анебон 250.
 Андроник 27, 137, 211.
 Анит 93.
 Анникерид старший 104.
 — младший 101, 103.
- Антигон Каристий 25.
 Антиох Эпифан 234.
 — из Аскалона 25, 210.
 — скептик 225.
 Антипатр, киренец 101.
 — стоик 177.
 Антисфен, перипатетик 25, 173.
 — киник 95, 97 и сл. 179.
 Антифонт 80—81.
 Антонин 215, 218.
 Анхипил 97.
 Апельликон 142.
 АPELLАС 225.
 Аполлодор, стоик 209.
 — хронист 26.
 — эпикуреец 26, 194.
 Аполлоний, стоик 26.
 — Тианский 26, 228.
 Апулей 221, 232.
 Арат 176.
 Арета 101.
 Арий Дидим 25, 209, 211, 228.
 Аристарх 193.
 Аристипп, академик 26.
 — старший 95, 100 и сл.
 — младший 101.
 Аристокл 235.
 Аристокл 26, 220.
 Аристон из Кеоса 173.
 — из Хиоса 176—177 и сл.
 — младший перипатетик 212.
 — отец Платона 104.
 Аристотель 24, 25, 31, 36, 39, 45, 50, 54, 64, 68, 69, 73, 75, 82, 86, 91, 96, 106, 133, 135—176.