

## ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### § 9. Ход ее развития

Первую попытку научного миропостижения предпринял среди греков Фалес из Милета; за ним следовали его соотечественники Анаксимандр и Анаксимен, позднее — Диоген из Аполлонии и другие представители древнеионийской школы. Ионийцы Пифагор и Ксенофан перенесли это движение в южную Италию и развивали его столь своеобразными изысканиями, что каждый из них положил начало новой школе. Эти три древнейшие школы, относящиеся по своему возникновению еще к 6-ому веку, совпадают в том, что, размышляя об основах вещей, которые должна вскрыть наука, они прежде всего имели в виду их субстанциальные основы, т. е. то, из чего возникли вещи и из чего состоит их сущность; напротив, задача объяснить возникновение, уничтожение и изменения, как таковые, еще не стояла отчетливо перед их взором; толчок к постановке этой задачи дал лишь Парменид — именно тем, что отрицал возможность этих процессов. В этом смысле древнеионийские философы спрашивают, какова материя, из которой составлен мир, и как он возник из нее. Пифагорейцы находят сущность, из которой состоят вещи, в числах, состав и свойства которых они выводят из точной закономерности явлений, подчиненной числу. Элейская философия, исходя из единства мира, признает, в лице Парменида, сущностью вещей бытие как таковое; и, решительно устраняя из понятия сущего все не-сущее, она объявляет немислимыми множественность вещей и движение.

Новый поворот натурфилософского мышления начинается с Гераклита.<sup>1</sup> Он признал, что в непрерывном изменении материальных элементов и их сочетаний нет ничего постоянного, кроме самого закона этого изменения; и этим для последующих мыслителей была поставлена задача объяснить само это явление, указать основу изменения и движения. Эмпедокл, Левкипп и Анаксагор попытались осуществить это тем способом, что свели всякое становление и изменение к соединению и разъединению невозникающих, непреходящих и по су-

<sup>1</sup> О хронологическом отношении между Гераклитом и Парменидом см. ниже стр. 59 прим. 2.

ществу неизменных первоначал; таким образом, они выводили становление из некоего исконного бытия, которое хотя и отличалось своей множественностью и разделенностью от «сущего» Парменида, но в остальном разделяло существенные свойства последнего. Первым родоначальником этой мысли надлежит, по-видимому, считать Левкиппа. Эмпедокл мыслит указанные первоначала качественно различными, численно ограниченными и бесконечно делимыми; Левкипп — качественно однородными, численно безграничными и неделимыми; Анаксагор — качественно различными, численно безграничными и бесконечно делимыми. Чтобы объяснить движение, на котором основано соединение и разъединение элементов, Эмпедокл присоединяет к первоначалам движущие силы, которым он придает мифическую форму; Левкипп и Демокрит помещают атомы в пустое пространство, в котором последние, по их мнению, движутся от века; наконец, Анаксагор прибегает к допущению мирообразующего духа.\*

Эти воззрения означают в действительности уже отказ от прежней точки зрения в физике; принципиально эта точка зрения устраняется софистами. Они отрицают всякую возможность знания (Протагор и Горгий), ограничивают философию вопросами практической жизни, но лишают даже и практическую жизнь всякой общеобязательной нормы; этим софистика отчасти непосредственно подготавливает сократовскую реформу философии, отчасти косвенно вызывает потребность в такой реформе в силу односторонности и сомнительности своих собственных выводов.

## I. ТРИ ДРЕВНЕЙШИЕ ШКОЛЫ

### А. Древние ионийцы

#### § 10. Фалес

Фалес был гражданином Милета, происходившим от беотийских кадмейцев, современником Солона и Креза. Аполлодор\*\* (по свидетельству Диогена Лаэртца, I, 37) относит его рождение к 1-ому году 35 Олимпиады, т. е. к 640/39 г. до Р. Х. (вероятно, однако, он родился лишь в 1 году 39 Олимп., 624/3 до Р. Х.), его смерть — к 546/5 до Р. Х.; причем при исчислении года рождения решающей датой было, по-видимому, солнечное затмение 585 г. (см. ниже). То, что он помещен во главе семи мудрецов (см. стр. 37) и свидетельства Геродота (I, 75. 170) и Диогена (I, 25) доказывают, что он приобрел славу своей практической рассудительностью и государственной мудростью. Наряду с этим восхваляют его математические и астрономические знания, которые он (по показанию Евдема) приобрел в

Финикии и Египте — быть может, во время торговых путешествий — и перенес в Грецию; самым знаменитым из приписываемых ему свидетельств этих знаний является то, что он предсказал год солнечного затмения, происшедшего 28 мая 585 г. до Р. Х. (по юлианскому календарю) (Герод., I, 74 и др.). Очевидно, с этими математическими изысканиями и с пробужденным ими научным духом связана его попытка найти иной, немифологический ответ на вопрос о последних основах вещей; и с другой стороны, элементарному характеру этой древнейшей греческой математики соответствует то, что физика Фалеса не вышла из зачаточного состояния. А именно, он признал воду веществом, из которого все возникло и все состоит; и он говорил также, что Земля плавает, подобно куску дерева, на воде, и этим объяснял ее устойчивое пребывание в центре мира. Об основаниях этой гипотезы уже Аристотель<sup>1</sup> высказывает лишь догадку, ибо он не имел перед собой сочинения Фалеса, и такового, без сомнения, вообще не существовало; сочинения, упоминаемые позднейшими писателями, как и сообщаемые ими учения Фалеса, должны считаться подложными. Фалес, по-видимому, не объяснял точнее, каким способом вещи возникают из воды; по всей вероятности, он представлял себе, что с веществом непосредственно связана действующая сила, и саму эту силу мыслил, в духе древней религии природы, как нечто аналогичное человеческой душе; на это указывают также его изречения (Arist., De anima I, 5. 411 a 7, 405 a 19), что все полно богов и что магнит имеет душу (т. е. жизнь), так как он притягивает железо. Таким образом, он представлял себе вещество живым и одушевленным, — воззрение, которое встречается и у его последователей и которое было метко названо «гилозоизмом»<sup>2</sup> или также «гилопсихизмом» (Дёринг). Мнение, что он решительно отличал мирообразующую силу, в качестве божества или духа, или мировой души, от вещества, — не может быть допущено. Но сколь бы скудным нам ни казалось это первое начало физической теории, — важно все же было то, что эта теория вообще положила начало научному объяснению мира. Существенный шаг вперед мы встречаем уже у Анаксимандра.

## § 11. Анаксимандр

Этот выдающийся и влиятельный мыслитель был соотечественником Фалеса, и воззрения последнего не могли остаться ему

<sup>1</sup> Metaph. I, 3. 983 b. 22.; более определенно высказывается Теофраст у Simplic. Phys. 23, 21 (Diels, Doxogr. 475); ср., однако, ниже стр. 48 прим. 1. (Предположение Аристотеля состоит в том, что наблюдения над влажностью всякой пищи и животного семени заставили Фалеса признать воду, как источник влажности, за первоначало. Прим. пер.).

<sup>2</sup> От греческих слов ἄλη — материя, и ζῳή — жизнь.\*

неизвестными, даже если Фалес и не был его учителем в узком смысле слова. Он родился в 610/09 г. до Р. Х. и умер вскоре после 547/46 г. (Diog. II, 1). Выдаваясь среди своих современников своими математическими и географическими знаниями, он продолжил в самостоятельных исследованиях начатые Фалесом космологические изыскания; свои выводы он изложил в самостоятельном, уже рано потерянном сочинении, и он является древнейшим греческим прозаиком и первым философским писателем. Началом (ἀρχή)\* всего он признал «беспредельное» (ἄπειρον), т. е. бесконечную массу вещества, из которой возникли все вещи и в которую они возвращаются после своей гибели, «платя друг другу пеню и кару за несправедность, в надлежащем порядке времени».<sup>1</sup> Под этим первоначалом, однако, он не мыслил ни один из позднейших четырех элементов, ни вещество, промежуточное между воздухом и огнем или воздухом и водой,<sup>2</sup> ни, наконец, такое смешение отдельных веществ, в котором последние пребывали бы в своем определенном, качественно-многообразном виде.<sup>3</sup> Напротив, не только из определенного свидетельства Теофраста (у Simplic. Phys. 27, 17 и сл., 154, 14 и сл. [Diels, Doxogr. 479]), но и из суждений Аристотеля<sup>4</sup> следует, что Анаксимандр либо решительно отличал свое «беспредельное» от всех определенных веществ, либо же — что более вероятно — совсем не высказался более определенно об его свойствах, но все же хотел обозначить этим понятием лишь то вещество, которое не обладает ни одним из отличительных качеств отдельных веществ. Таким образом, его «беспредельное» (ἄπειρον), которое он мыслил пространственно неограниченным (infinitum), стало для него вместе с тем внутренне или качественно неопределенным (indefinitum, ἄοριστον). В пользу безграничности этого первоначала Анаксимандр приводил — правда, неосновательно — то соображение, что иначе оно исчерпалось бы при созидании вещей.<sup>5</sup> В качестве перво-

<sup>1</sup> Simplic. Phys. 24, 18 (Diels, Doxogr. 476). Ср. Philos. d. Griechen, I, 229, 2.

<sup>2</sup> Таковы две гипотезы, которые упоминает Аристотель без указания их авторов, и которые многие толкователи Аристотеля, отчасти противореча своим собственным иным показаниям, приписывают Анаксимандру. Второе мнение приписывает Анаксимандру, между прочим, Lütze, Ueber das ἄπειρον Anaximanders (Leipzig, 1878), оба мнения одновременно — Neuhäuser, Anaximander Miles. (1883), стр. 44—273. — Недавно Heidel (в Arch. f. Gesch. d. Philos. XIX, стр. 333 и сл.) пытался доказать, что Анаксимандр, а вместе с ним и все досократики, не ведали вообще качественного именованья (ἄλλοίως в смысле Аристотеля), а признавали только количественное именованье. (В русск. литературе есть монография проф. М. И. Каринского: «Бесконечное Анаксимандра». Спб., 1890. Прим. пер.)

<sup>3</sup> Об этом допущении, которое Ritter (I, стр. 201 и сл., 283 и сл.) положил в основу своего деления ионийских философов на механистов и динамистов и которое все еще разделяется отдельными учеными, ср. Phil. d. Griech. I<sup>2</sup>, 201 и сл.

<sup>4</sup> Phys. I, 187 a 20, III, 5. 204 b 22 и сл. De coelo III, 5, 303 b. 13 и сл. Ср. Phil. d. Gr. I<sup>2</sup>, 213 и сл.

<sup>5</sup> Arist. Phys. III, 4. 203 v. 18, с. 8. 208a 8; ср. Aët. I, 3, 3 (Doxogr. 277) и др.; ср. Phil. d. Griech. I<sup>2</sup>, 198.

вещества, беспредельное не возникало и не уничтожимо, и столь же вечно его движение. Последствием этого движения является «выделение» (ἐκκρίνεσθαι) определенных веществ. Сначала отделились теплое и холодное,\* из обоих возникло влажное; из последнего выделились Земля, воздух и огненная сфера, которая окружила Землю, как шарообразная скорлупа. Эта скорлупа лопнула и в ней образовались колесообразные трубки, имеющие отверстия и заполненные огнем; трубки эти, движимые течениями воздуха, вращаются вокруг Земли в наклонно-горизонтальном направлении; огонь, который они изливают при вращении из своих отверстий и который постоянно восстанавливается из земных испарений, объясняет также явление проносящихся по небу молний. — Это представление кажется нам, конечно, довольно странным; но в действительности оно есть первая известная нам попытка механически объяснить правильное движение звезд наподобие позднейшей теории сфер.<sup>1</sup> — Земля имеет форму цилиндра; благодаря тому, что она находится со всех сторон на одинаковом расстоянии от границ мира (который, следовательно, мыслится, по видимому, в форме шара), она сохраняется в покое. Вначале она находилась в жидком состоянии, и при ее постепенном высыхании на ней произошли живые существа;<sup>2</sup> люди первоначально зародились в воде и были покрыты рыбообразной чешуей; они покинули воду, лишь когда настолько подросли, что могли существовать на суше. Заслуживающие доверия источники, которые берут начало от Феофраста, свидетельствуют, что Анаксимандр, в согласии с предпосылками своей космологии, принимал периодическую смену миротворения и мироразрушения и, в силу этого, безначальный и бесконечный ряд сменяющихся во времени миров; Ш л е й е р м а х е р<sup>3</sup> без достаточного основания сомневается в достоверности этого предания. Напротив, представляется невероятным, чтобы Анаксимандр утверждал совместное существование бесчисленных миров в бесконечном пространстве.

## § 12. Анаксимен

Анаксимен, также уроженец Милета, слывет у позднейших писателей учеником Анаксимандра, влияние которого явственно сказывается на нем. Время его жизни<sup>4</sup> приходится, согласно Аполлодору,

<sup>1</sup> Гипотезы Анаксимандра о величине и отдаленности звезд обсуждает Diels, *Arsh. f. Gesch. d. Phil.* X, 228 и сл.

<sup>2</sup> Согласно Аët. V, 19, 4 (Doxogr. 430), по учению Анаксимандра, первые животные возникли во влаге и были окружены колючей корой, которую они сбросили с себя при переходе на землю.

<sup>3</sup> Ueber Anaximandros Werke, 3 Abt. II, стр. 195 и сл.

<sup>4</sup> На основании исправленного Дильсом указания Hippolyt. Refut. haer. I, 7 что его ἀκρίη («расцвет» — 40-му году жизни) приходится на Ol. 58, 3 (546/5 до Р. Х.) при допущении, что даты у Диогена II, 3 перепутаны и что γερύεται обозначает ἀκρίη

на период между 585/4 и 525/4 до Р. Х. Из его сочинения, написанного ионийской прозой, сохранился лишь небольшой отрывок.

В своей физической теории Анаксимен уклоняется от Анаксимандра в том отношении, что в качестве первоначала он признает не безграничное вещество без какого-либо определения, подобно Анаксимандру, а, вместе с Фалесом, — качественно определенное вещество; но, с другой стороны, он примыкает к Анаксимандру в том отношении, что выбирает такое вещество, которое, по-видимому, обладает существенными свойствами Анаксимандра первоначала, именно безграничностью и непрерывным движением. То и другое присуще в о з д у х у. Он не только простирается в беспредельность, но вместе с тем находится в постоянном движении и изменении и является (согласно древнему представлению, по которому душа совпадает с дыханием) основой всей жизни и всякого движения в живых существах. «Как воздух, в качестве нашей души, держит нас, так веющее дыхание (πνεῦμα) и воздух объемлет весь мир» (Анах. у Аët. I, 3, 4 [Doxogr. 278]). В силу своего безначального и бесконечного движения воздух претерпевает изменение, которое бывает двояким: разрежением (μάνωσις, ἀραίωσις) или размягчением («χαλαρόν») и сгущением (πύκνωσις) или уплотнением (συστέλλεσθαι). Первое есть вместе с тем нагревание, последнее — охлаждение. Через разрежение воздух становится огнем, через сгущение — ветром, далее тучами, водой, землей, камнями; эту мысль Анаксимен, вероятно, ближайшим образом извлек из наблюдения атмосферных процессов и осадков. При возникновении мира сперва образовалась Земля, которую Анаксимен представлял себе плоской, наподобие диска, и потому висящей в воздухе; поднимающиеся от нее испарения, разрежаясь, становятся огнем; части этого огня, сжатые воздухом, суть звезды; имея форму, подобную Земле, звезды (если только здесь не имеются в виду планеты), витая в воздухе, вращаются вокруг Земли боковым движением, подобно шляпе, которую вертишь вокруг головы. Вместе с Анаксимандром и Анаксимен, согласно достоверному преданию, принимал смену миротворения и мироразрушения.

## § 13. Позднейшие приверженцы древнеионийской школы. Диоген

Школа, которую основали милетские философы в шестом веке, встречается нам еще и в пятом. Гиппон,<sup>4</sup> который жил во второй трети пятого века, считал вместе с Фалесом воду или, точнее, влажное (ὕγρον) первоначальным миром; при этом он руководился<sup>1</sup> прежде всего

<sup>1</sup> Согласно свидетельству Феофраста, приводимому у Simplic. Phys. 23, 18 и сл. Аët. I, 3, 1 (Doxogr. 276, ср. 220); это свидетельство в отношении Фалеса основано

аналогией животной жизни, и считал также душу влажностью, возникшей из семени. По его учению, из воды произошел огонь, а из преодоления воды огнем — мир. К Анаксимену примыкал неизвестный в других отношениях Идей, который объявлял воздух перво веществом; упомянутые на стр. 45 прим. 2, сообщаемые Аристотелем воззрения ближе всего подходят к его учению (ср. Diels, «Vorsokr.» I, 327, 30). Еще в 430 г. Диоген из Аполлонии,\* который, согласно сообщению Теофраста (Doxogr. 477), эклектически примыкал одновременно к Анаксагору и Левкиппу, сделал попытку защитить монистический материализм Анаксимена против учения Анаксагора о мирообразующем духе; он доказывал, что воздуху присущи те свойства, которые Анаксагор считал возможным приписывать только духу.\*\* А именно, с одной стороны, необходимо допустить единое общее вещество всех вещей, так как иначе не было бы возможно никакое смешение и взаимодействие вещей (это соображение Диоген, по-видимому, противопоставляет учениям Эмпедокла и Анаксагора); с другой стороны, именно это вещество должно быть также мыслящей и разумной сущностью, о чем свидетельствует отчасти его целесообразное распределение, отчасти и в особенности — жизнь и мышление людей и животных; и именно эти признаки соединены в воздухе. Воздух все проникает и (в качестве души) создает в животных жизнь, движение, мышление. Поэтому, согласно Диогену, он есть невозникшая, безграничная, разумная сущность, которая всем руководит и все упорядочивает. Все вещи суть только видоизменения (ἐτεροίωσις) воздуха. Точнее, изменения воздуха состоят (как учил Анаксимен) в разрежении и сгущении, или — что то же самое — в нагревании и охлаждении. Более плотное и тяжелое опустилось вниз, более легкое поднялось вверх, и выделились две массы, из которых в дальнейшем процессе, в силу вращения, обусловленного теплом, возникла Земля и звезды. Из земной тины (вероятно под влиянием солнечной теплоты) произошли растения, животные и люди; душа живых существ состоит из воздуха, который хотя и не столь горяч, как воздух солнца, но значительно горячее атмосферного воздуха. Различные свойства этого воздуха определяют свойства различных видов живых существ. Диоген пытался не без остроумия объяснить из своей теории явления телесной и душевной жизни, в особенности кровообращение (сохранилось его точное описание системы сосудов; ср. Fr. 6), деятельность органов чувств и мышление. Вместе с древними ионийцами и Гераклитом он также допускал бесконечный ряд сменяющихся во времени миров. Что его учение быстро распространилось в широких кругах, об этом свидетельствует его осмеяние в «Облаках» Аристофана (см. особенно V, 225 и сл., 264. 828 и сл.).

на догадке, но в отношении Гиппона, по-видимому, прямо опирается на его сочинение.

## В. Пифагорейцы

### § 14. Пифагор и его школа

История Пифагора уже рано была затемнена, и с течением времени все более затемнялась столь многими неисторическими сказаниями и догадками, в его учение было внесено так много позднейших элементов — в особенности со времени возникновения неопифагорейской школы и широко использованного ею приема сочинения подложных пифагорейских писаний, — что нужна самая осторожная критика, чтобы выделить из дошедших до нас сведений неисторические части. Со значительной степенью достоверности можно установить в истории пифагорейской школы и ее основателя<sup>1</sup> лишь немногие основные пункты, а в отношении ее учения — лишь элементы, которые засвидетельствованы подлинными отрывками Филолая,<sup>2</sup> сообщениями Аристотеля и указаниями позднейших доксграфов, источник которых мы вправе усматривать в Теофрасте.<sup>3</sup>

Пифагор, сын Мнесарха, родился в Самосе, куда его предки, тирренские пеласги,\* переселились из Флиунта. Из неточных, значительно расходящихся между собой указаний о времени его жизни, по-видимому, ближе всего к действительности стоят сведения, имеющие своим источником, вероятно, Аполлодора (см. Jakoby, Apollodors Chronik, стр. 215 и сл.); согласно им, он родился в 571/0 году, прибыл в Италию в 532/1 и умер в 497/6 году в 75-летнем возрасте. Уже Гераклит называет его ученым мужем своего времени;<sup>4</sup> но как и

<sup>1</sup> Об известных нам греческих биографиях Пифагора см. выше.

<sup>2</sup> Все отрывки Филолая обработал Бёк (Böckh, Philolaos d. Pythagor. Lehren, 1819); после того, как я показал подложность части этих отрывков, Schaarschmidt (Die angebliche Schriftstellerei des Philolaos, 1864) пытался доказать подложность всех отрывков вообще; я, после многократного исследования, убедился в подложности фрагментов, относящихся к книге περί ψυχῆς («о душе») и подлинность остальных фрагментов, отчасти использованных уже Аристотелем. Ср. Phil. der Griech. I<sup>2</sup>, 287 и сл., 371 и сл., 416 и сл.

<sup>3</sup> Из новейших изложений пифагорейской философии следует упомянуть, наряду с известными более общими трудами, Chaignet Pythagore et la philosophie pythagorice (2 тома, 1873), как тщательную работу, которая, однако, все же еще слишком доверяет недостоверным сведениям. Некритичной и романтической книгой Рёта (Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, т. 2, 1858) можно пользоваться лишь с величайшей осторожностью.

<sup>4</sup> Fr. 129 D. = 17 Вув. у Diog. VIII, 6 (русск. пер. Фрагменты Гераклита, 129; стр. 46—47): Πυθαγόρης Μνησάρχου ἰστωρίην ἠσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεῖσθενος ταύτας τὰς συγγραφὰς (вместо этого Гер., вероятно, сказал ταῦτα) ἐποίησεν αὐτοῦ σοφίην πολυμθεῖν κακοτεχνίην. («Пифагор, сын Мнесарха, упражнялся в искусстве более всех людей и, сделав для себя выбор, создал себе мудрость — многознания, злохудожество»). Дильс (Vorsokr. II, 660) заходит слишком далеко, признавая подложным весь этот фрагмент. Многосведущим Пифагор является и у Гераклита<sup>2</sup>. Fr. 40. Ср. также Herod. IV, 95: Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ («одним из сильнейших греческих мыслителей, Пифагор»).

откуда он почерпнул свои знания — это нам неизвестно. Указания позднейших авторов, что он предпринимал с образовательной целью путешествия в восточные и южные страны, исходят от недостоверных свидетелей, возникли поздно и среди (упомянутых на стр. 32 и сл.) подозрительных обстоятельств; и потому они должны считаться не сведениями, основанными на историческом воспоминании, а лишь догадками, поводом к которым послужили в особенности учение о переселении душ и некоторые орфико-пифагорейские обычаи. Более древнему преданию, по всем признакам, не было ничего известно даже о пребывании Пифагора в Египте, которое само по себе не содержит ничего невозможного. Первое упоминание о нем встречается в пышной речи Исократы, которая сама не притязает на историческую правдивость (Busig. II, 28, ср. 33); Геродот (II, 81, 123, ср. с. 49, 53), по-видимому, еще ничего не знает о пребывании философа в Египте; а в отношении Платона и Аристотеля в особенности мало вероятно (согласно сказанному на стр. 33), чтоб они выводили из Египта столь влиятельную систему как пифагореизм, учение о переселении душ, которое Пифагор будто бы узнал в Египте,<sup>1</sup> было известно грекам и до него, тогда как оно было чуждо египетской религии (вопреки Herod. II, 123). Более вероятно, хотя все же не вполне достоверно указание (засвидетельствованное для эпохи начиная со второй половины 4-го века у Dio g. I, 118 и сл.), что учителем Пифагора был Ферекид; и если известие, что Пифагор был учеником Анаксимандра (у Porphyg. vita Pyth. 2. 11), само по себе, по-видимому, основано не на историческом предании, а на простой догадке, то все же отношение пифагорейской математики и астрономии к соответствующим учениям Анаксимандра (ср. выше стр. 45) свидетельствует о его знакомстве с милетским философом. После того как Пифагор, по-видимому, начал свою деятельность уже на родине, он нашел для нее главное поприще в Нижней Италии. Он поселился в Кротоне и основал здесь союз, который встретил множество приверженцев среди италийских и сицилийских греков. Позднейшее сказание изображает дело так, что он выступил в этих местах в качестве пророка и чародея, и что его школа была союзом аскетов, которые жили на коммунистических началах, подчиняясь строгой дисциплине ордена, воздерживаясь от употребления мясной пицци, бобов и шерстяной одежды и свято храня тайны школы. Для исторического анализа пифагорейский союз является прежде всего одной из форм тогдашних организаций мистерий: средоточием его служили «Оргии», о которых упоминает Геродот (II, 81); его главным догматом было учение о переселении душ, о котором говорит уже Ксенофан (Fr. 7 у Dio g. VIII, 36). От пос-

<sup>1</sup> Попытка Шрёдера (L. v. Schröder, Pythagoras und die Inder, 1884) вывести пифагорейское учение о переселении душ из сходного с ним во многих отношениях индусского учения должна быть также признана неудачной.

вященных требовалась чистота жизни (Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, «пифагорейский образ жизни», Платон, Resp. X, 600 B); которая, однако, согласно наиболее достоверным свидетельствам, сводилась лишь к немногим и легко выполнимым воздержаниям. От всех других сходных явлений пифагорейский союз отличался тем этически-реформаторским направлением, которое Пифагор придал мистическим догматам и культу, стремлением привить своим членам, по образцу дорийских нравов и воззрений, телесное и духовное здоровье, нравственность и самообладание. В связи с этим стремлением стоит не только культивирование многих искусств и знаний, напр. гимнастики, музыки, медицины, но и научная деятельность, в которой упражнялись члены союза, по примеру его основателя; и даже независимо от какой-либо тайны школы, в этой деятельности редко могли участвовать посторонние лица, не принадлежавшие к союзу. Математические науки имели вплоть до начала 4-го века своим главным средоточием пифагорейскую школу, и к ним примыкало то физическое учение, которое и у пифагорейцев образует существенное содержание их философской системы. А что этическая реформа, которой домогался Пифагор, должна была тотчас же стать и политической реформой — это для греков той эпохи было само собой понятно. В политике пифагорейцы, согласно всему духу своего учения, были защитниками дорийско-аристократических учреждений, направленных на строгое подчинение личности интересам целого. Однако, эта политическая партийная позиция пифагорейского союза уже рано подала повод к нападениям против него, которые побудили еще самого Пифагора переселиться из Кротона в Метапонт, где он и закончил свою жизнь; и позднее, после многолетних трений, вероятно около 440—430 г. до Р. Х., сожжение дома, в котором собирались пифагорейцы, послужило сигналом для преследований, которые распространились по всей Нижней Италии и в которых многие пифагорейцы погибли, а остальные бежали в разные стороны. К этим беглецам, через которых средняя Греция впервые ознакомилась с пифагореизмом, принадлежали Филолай (см. выше стр. 49 прим. 2) и Лисид, учитель Эпаминонда,\* которые оба жили в Фивах. Учеником первого был Еврит, учеником которого Аристоксен называет последними пифагорейцами. В начале 4 века мы встречаем в Таренте Клиния, и вскоре после этого — знаменитого Архита, благодаря которому пифагореизм снова приобрел власть над могущественным государством. Но, по-видимому, вскоре после него пифагореизм, который в древней Академии слился с платонизмом, в пределах пифагорейского союза в Италии совершенно пал, тогда как пифагорейские мистерии (ср. § 91) сохранились и даже получили большее распространение.

## § 15. Пифагорейская система. Число и его элементы

Подобно тому, как практические стремления пифагорейцев были направлены на то, чтобы упорядочить человеческую жизнь и дать ей гармоническую форму, так и примыкающее к этим стремлениям мировоззрение, руководящие мысли которого, по-видимому, исходят от самого Пифагора,<sup>1</sup> имеет в виду прежде всего порядок и гармонию, в силу которых совокупность вещей слита в прекрасное целое, в космос, и которые особенно отчетливо выступают в созвучии тонов и в правильном движении небесных тел. В качестве математиков, пифагорейцы замечают, что эта гармония основана на том, что все в мире распределено в числовых отношениях: число, по Филолаю (Fr. 11 у Stob. Ekl. I, 16, 20 W.), делает скрытое познаваемым, властвует над божественными вещами (т. е. мирозданием) и над делами людей над музыкой и ремеслом, — и не допускает лжи. В этом смысле все составлено по образцу чисел.<sup>2</sup> Но для их еще неопытного реалистического мышления это положение тотчас же превращается в иное: число есть сущность вещей, все есть число и состоит из чисел; устранить лежащую здесь неясность и приписать пифагорейцам определенное различие между числами и распределенными в числовом порядке вещами значило бы не понимать своеобразия их воззрений.<sup>3</sup>

Числа бывают четные и нечетные, и из этих частей составлены все отдельные числа. Нечетные числа суть те, которые полагают предел делению на два, четные — те, в которых этого предела нет. Отсюда пифагорейцы заключают, что нечетное и четное, или в более общей форме, ограничивающее<sup>4</sup> и неограниченное суть основные составные части чисел и всех вещей (τὰ ἀριθμητὰ ἐξ ὧν συνίσταται ὁ κόσμος, «вещи, из

<sup>1</sup> Состояние наших источников не дает возможности с достоверностью установить, какие отдельные учения школы должны быть приписаны ее основателю. Но Виндельбанд, в своей «Истории древней философии», заходит слишком далеко, совершенно исключая Пифагора из числа подлинных философов и считая его только морально-религиозным реформатором (как это еще до Виндельбанда полагал Брандис). По существу на точке зрения Виндельбанда стоит Burnet, Early greek philosophy, стр. 89 и сл. и Döring, Gesch. d. gr. Phil. I, стр. 50 и сл. Последний различает и в пределах древнепифагорейской школы еще четыре фазиса научного развития.

<sup>2</sup> Arist. Metaph. I, b. 987 b. 11; μὲντοι τὰ ὄντα φασι εἶναι τῶν ἀριθμῶν («они говорят, что сущее основано на подражании числам»).

<sup>3</sup> О первоначально арифметическом характере основных понятий пифагореизма см. «Phil. d. Gr.» I<sup>2</sup>, стр. 378 и сл., где отвергаются противоположные воззрения Ritter'а, K. F. Hegmann'а, Reinhold'а, Brandis'а и др., по которым пифагорейцы первоначально понимали свои принципы геометрически или телесно. Недавно Burnet (ук. соч. стр. 300 и сл.) пытался снова укрепить эти воззрения.

<sup>4</sup> Филолай по Aët. I, 3, 10 (Dox. 283) называл это начало περαῖον («ограничивающее»); у Платона и Аристотеля вместо этого стоит περας («предел, граница»), πεπερασμένον («ограниченное»), περας ἔχον («имеющее предел»).

которых составлен космос», Philol. Fr. 5). И так как ограниченное считалось у греков более совершенным, чем неограниченное и бесформенное, нечетное число — более счастливым, чем четное, то с этим соединилась мысль, что противоположность между ограниченным и неограниченным, лучшим и худшим проникает все на свете; и был составлен (вероятно, только более поздними пифагорейцами) список десяти основных противоположностей, гласивший следующее: 1. Ограниченное и неограниченное. 2. Нечетное и четное. 3. Единое и множественное. 4. Правое и левое. 5. Мужское и женское. 6. Покоящееся и движущееся. 7. Прямое и кривое. 8. Свет и тьма. 9. Добро и зло. 10. Квадрат и прямоугольник.\*

Ввиду этой антагонистичности последних основ необходим, однако, принцип, который соединял бы противоположное, и этот принцип есть гармония, как «единство многообразного и согласование двойственного». Поэтому, если все называется числом, то можно также сказать, что все есть гармония; при этом, однако, в силу господствовавшей в пифагорейской школе неясности мысли, самое конкретное отождествляется с самым общим, символ — с выражаемым им понятием; и потому пифагорейцы не отличали отчетливо гармонию в космическом смысле от музыкальной гармонии, и вместе с тем от октавы, которая также называлась «гармонией».

## § 16. Пифагорейская физика

В применении своего учения о числе к реальным фактам пифагорейцы действовали, по большей части, чрезвычайно неметодично и произвольно. Если в какой-либо вещи им бросалось в глаза число или числовое отношение, они объявляли последнее сущностью этой вещи. При этом нередко один и тот же предмет обозначался различными числами, и еще гораздо чаще одно и то же число употреблялось для обозначения самых различных предметов, а в силу того и сами эти предметы ставились в связь между собой (напр. κείρος (мера) и солнце). Однако, была сделана попытка и более методического проведения учения о числе, причем различные классы вещей располагались по числам, и свойства их выводились из чисел. Основной схемой самих чисел служит десятиричная система; каждое из первых десяти чисел имеет свою особую силу и значение; среди них прежде всего выступает декада (десятерица), как совершенное, всеобъемлющее число, и наряду с ней потенциальное 10, тетрактида (четверица), к которой относится известная клятвенная формула. На числовых отношениях основаны далее — как это впервые открыли пифагорейцы (а может быть, уже их родоначальник) — высота и созвучие тонов; их отношение определялось не по числу колебаний, а по длине звучащих струн и высчитывалось по диатоническому делению гептахорда (позд-

нее — октавора). Уже Филолай (Fr. 5) определяет это отношение для октавы (ἄρμονία, позднее διὰ πασῶν) как 1 : 2, для квинты (δι' ὄξειδιν, позднее — διὰ λέντε) как 2 : 3, для кварты (συλλαβία, позднее — διὰ τεσσάρων) как 3 : 4, для тона как 8 : 9. Из чисел выводятся пространственные фигуры (которыми греческая математика привыкла наглядно иллюстрировать числовые соотношения): так, два есть число линии, три — число плоскости, четыре — число тела. Далее, Филолай ставит в зависимость от фигур мельчайших частиц стихийные свойства веществ: из пяти правильных тел он отождествляет тетраэдр с огнем, октаэдр — с воздухом, икосаэдр — с водой, куб — с землей и додекаэдр — с мировым целым (или эфиром). Учение о вечности мира нашим философам приписывают лишь позднейшие писатели, вопреки свидетельству Аристотеля; творение мира исходило, по их теории, от единицы, т. е. от срединного огня, которое привлекло и ограничило ближайшие к нему части неограниченного. В нем и доселе находится средоточие и связь мира, он есть «гестия»,\* «крепость Зевса» и т. д. Вокруг этого центрального огня, вместе со звездными сферами движется и Земля; таким образом, тут впервые возникает попытка объяснить движением Земли видимое ежедневное движение неба. А для того, чтобы получить для этих небесных тел совершенное число десять, между Землей и центральным огнем было помещено «противоземлие». Однако, эта астрономическая теория, которую можно обнаружить у Филолая, по-видимому, еще не принадлежала Пифагору, тогда как теорию сфер, как таковую, учение о шарообразной форме Земли и об освещении Луны Солнцем (последнее знает и Парменид) можно приписать уже ему. Архаический характер имеет и учение о гармонии сфер, которое, исходя из обычного геоцентрического представления, рассматривает семь планет, как звучащие струны небесного гептахорда. Платон, по-видимому, заимствовал свое учение о мировом годе (ср. § 45, в конце) у пифагорейцев; от Евдема (Simplicius Phys. 732, 26) мы узнаем, что по истечении мирового года все вещи и состояния должны повториться точно так, как они были. Допущение мировой души приписывалось пифагорейцам в подложных сочинениях неопифагорейского происхождения; однако, из Аристотеля ясно следует, что оно было чуждо им. По-видимому, у них отсутствуют также более подробные исследования о человеческой душе: Аристотель знает о них в этом отношении только то, что они считали душами пылинки, летающие в солнечном свете, или силы, которые их движут (De an. I, 2. 404 a 16); он же (Metaph. I, 5, 985 b 30) в числе того, что пифагорейцы сводили к числам, называет душу и разум (νοῦς), и этим подтверждает свидетельство (Theol. Arithm. 55),\*\* что Филолай, в связи со своим выводением тел (выше на этой стр.), относил физические свойства к числу пять, одушевление — к числу шесть, разум (νοῦς), здоровье и «свет» — к числу семь, любовь, рассудительность и понимание — к числу восемь. Душа называлась также гар-

монией — может быть, гармонией своего тела; и точно так же, быть может, верно, что Филолай помещал начало (ἀρχή) разума в голове, начало жизни (ψυχή) — в сердце, начало роста — в пуповине, начало оплодотворения и зачатия — в половых органах. Напротив, все остальное, более близкое к платоновской психологии, что нам сообщают о древнепифагорейских воззрениях, не может считаться аутентичным.

### § 17. Религиозные и этические учения пифагорейцев

Наряду с научными чертами пифагорейской системы, от пифагорейцев к нам дошел ряд других учений, которые возникли независимо от первых и не стояли с ними ни в какой связи, или стояли в весьма слабой связи. Сюда относится, прежде всего, вера в переселение душ, которую Пифагор заимствовал из орфических мистерий (ср. стр. 50).<sup>1</sup> Далее, вера в демонов, под которыми разумели, главным образом, души, витающие в воздухе (см. стр. 54) или пребывающие в Гадесе. Наконец, также некоторые теологические изречения, приписываемые Филолаю; из них, однако, именно то изречение, которое приближается к Ксенофану и его очищенной идее Бога (Fr. 20), не засвидетельствовано достаточно прочно, остальные же не носят философского характера. С догматом о переселении душ связаны этические предписания пифагорейцев, через указание на возмездие после смерти; однако, эта религиозная мотивировка, которая присуща не только пифагорейцам, не имеет ничего общего с научным обоснованием этики. Столь же мало такое научное обоснование содержится в жизненных правилах и предписаниях, которые дошли до нас отчасти в символических изречениях,<sup>2</sup> отчасти в иной форме; \* собрание таких предписаний (относящееся не ранее, чем к 1-му веку до Р. Х.) содержит т. н. «Золотые стихи» (второе собрание, вероятно, пополненное собственными добавлениями, составил Аристоксен — см. стр. 25). В них выражены нравственные принципы пифагорейцев: здесь требуют почитания богов, родителей, начальства и законов, любви к отечеству, верности друзьям, самопроверки, умеренности, чистоты жизни; но эти требования столь же мало получают здесь научную формулировку и обоснование, как и в изречениях народной мудрости и поэтов. Единственная удостоверенная попытка применить к этической области учение о числах содержится в утверждении, что спра-

<sup>1</sup> См. изложение орфико-пифагорейского учения о душе Гомперца, Греческие мыслители, русск. пер., т. I, стр. 108 и сл.

<sup>2</sup> Эти пифагорейские отрывки в значительной своей части отражают древние религиозные суеверия, и лишь позднее были переистолкованы в этическом смысле. см. Rohde, Psyche, passim, и Böhm, De symbolis Pythagoreis. 1905.

ведливость есть равномерно-равное число (или, точнее, одно из первых квадратных чисел, 4 и 9), так как она возмещает равное равным. Быть может, верно также и то, что добродетель обозначалась как гармония, — чем, однако, о ней не высказывалось ничего своеобразного. Таким образом, сколь бы ценным ни было в практическом отношении этическое направление пифагорейского союза, — вклад его нравственного учения в научное обсуждение этических вопросов был ничтожен; потребность в таком обсуждении заслоняется здесь непосредственным этическим и религиозным наставничеством.

### § 18. Пифагореизм в связи с другими учениями

Из сочетания пифагорейского учения с иными точками зрения возникли физические теории Гиппаса и Экфанта. Гиппас из Метапонта (вероятно, около 450 г.), который всеми обозначается, как пифагореец, по-видимому, слил пифагорейскую центральную сущность с первосущностью Гераклита, признав огонь первовеществом мира. Экфант (кажется, в начале 4-го века) \* соединил пифагорейское учение с демокритовским, заменив единицы, как элементы чисел, телесными атомами; для объяснения же сотворения мира он, вместе с Анаксагором, прибегал к допущению божественного разума. Еще до него Гикет из Сиракуз, к которому он в этом отношении присоединился, заменил учение о вращении Земли вокруг центрального огня учением о ее вращении вокруг собственной оси. — Что, с другой стороны, и лица, не принадлежавшие к пифагорейскому союзу, испытали влияние отдельных его учений, — об этом свидетельствует, помимо Парменида и Эмпедокла, кротонский врач Алкмеон (в начале 5-го века);<sup>1</sup> своими анатомическими изысканиями и применением их к врачебному искусству он проложил путь не только Гиппократу,\*\* но философам позднейшей эпохи; он также впервые исследовал чувственные ощущения и признал мозг центральным органом деятельности восприятия и рассудка. Когда он замечал, что человеческая жизнь движется между противоположностями и отсюда выводил для врача задачу поддерживать в равновесии составные части тела, то это напоминает учение пифагорейцев о противоположностях и гармонии; и точно так же напоминает их веру в бессмертие его учение, что душа бессмертна, ибо она подобна непреходящим небесным существам и, как и последние, находится в постоянном движении. — В фрагментах знаменитого комика Эпихарма (550—460 до Р. Х.) мы также находим, наряду с суждениями Ксенофана и Гераклита, пифагорейское учение о бессмертии. Но называть его, вместе с некоторыми древними писателями, пифагорейцем мы имеем тем менее права, что пифагорейски окрашенные отрывки относятся к бо-

<sup>1</sup> См. Wachtler, De Alcmaeone Crotoniata, 1896, где собраны также фрагменты.

лее позднему собранию, в котором, наряду с подлинным, содержится также много подложного.<sup>1</sup> \*

## С. Элеаты

### § 19. Ксенофан

Основатель элейской школы, подобно основателю пифагорейской школы, был ионийцем, переселившимся в Нижнюю Италию. Родившись около 580—576 г. (Ol. 50, как, вероятно стояло у Аполлодора вместо дошедшего до нас Ol. 40), он долгие годы странствовал, как поэт и рапсод, по греческим городам и под конец, поселился в Элее, где умер в возрасте более 92 лет.<sup>2</sup> О его «полиматии» (многоведнии) говорил уже Гераклит (Fr. 16 у Diog. IX, 1); Феофраст (у Diog. IX, 21) называл его учеником Анаксимандра. Его стихи имели разнообразное содержание; знанием его философских воззрений мы обязаны остаткам его дидактической поэмы περί φύσεως («о природе»)<sup>3</sup> и сообщениям о ней Аристотеля и Феофраста (у Симпликия Diels, Doxogr. стр. 480 и сл.); тогда, как псевдоаристотелевское сочинение De Melisso Xenophane Gorgia \*\* не есть ни сочинение Аристотеля или Феофраста, ни достоверный источник об учении Ксенофана. — Исходной точкой этого учения, по-видимому, являлась та смелая критика греческой веры в богов, в силу которой Ксенофан занимает столь выдающееся место в истории религии. Не только человеческий образ богов и недостойность Гомеровых и Гесиодовых рассказов о них вызывает его насмешки и негодование; но он находит также (как надлежит предполагать) уже их множественность несоединимой с более чистым понятием о Боге. Лучшее, говорит он, может быть лишь единым; никто из богов не может находиться под властью другого. Столь же мало мыслимо, чтобы боги возникли или чтобы они переходили из одного места в другое. Итак, существует лишь единый Бог, «несравнимый со смертными ни по образу, ни по мыслям»; «весь он есть око, весь — ухо, весь — мышление» и «без усилия властвует над всем своей мыслью».<sup>4</sup> Но с этим боже-

<sup>1</sup> См. Diels, Vorsokr. II, 668 и сл. Фрагменты собраны у Kaibel'я, Com. Gr. fr. I и Diels'a Vorsokr., I, 89 и сл.

<sup>2</sup> Diels относит теперь (Vorsokr. II, 658) на основании данных Fr. 8 и 22, его рождение к 565, его смерть — к 473 г.

<sup>3</sup> Собраны и обработаны Karsten'ом, Philosoph. Graec. rel. I, 1. 1835. Diels. Poet. philos. fr. 1901 и Vorsokr. I<sup>2</sup>, стр. 34 и сл.

<sup>4</sup> См. Philos. d. Griech. I<sup>5</sup>, стр. 526 и сл., где отвергается взгляд Freudenthal'я (Ueber die Theologie des Xenophanes, 1886), что Ксенофан не был монотеистом в строгом смысле, и ответ Фрейнденталя в Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 322 и сл. На сторону Фрейнденталя становится, в числе других, Гомперц, Греческие мыслители, русск. пер. т. I, стр. 139 и сл.



ством для нашего философа совпадает мир: «Озирая небосвод, он нарек единое (или, как говорит Феофраст у *Simpl. Phys.* 22, 30, единое и всецелое) божеством» (*Agist. Metaph.* I, 5, 986 b 20). Это единое божественное существо вечно и неизменно; ограничено ли оно или безгранично — об этом Ксенофан, согласно определенным указаниям Аристотеля и Феофраста, не высказывался; поэтому, если сочинение *De Melisso* (3. 977 b 3) утверждает, что он доказывал, что единое не безгранично и не ограничено, то это свидетельство не заслуживает веры. Скорее в иной связи он мог говорить о безграничности воздушного пространства или глубины Земли и, с другой стороны, о шарообразной форме неба, не исследуя, как то и другое согласуется, и не относя этих суждений к божественному существу. Вероятно также и то, что он признавал мир невозникшим и непреходящим; при этом, однако, он мог иметь в виду лишь вещество мира, ибо о мироздании он этого не признавал. По его учению, Земля возникла из моря, что он доказывал из наблюдавшихся им окаменелостей, и временами снова погружается в море; солнце же и звезды он считал горящими испарениями, которые ежедневно вновь образуются. Вместе с Землей должен погибнуть и человеческий род, и вновь возникнуть из нее (ср. учение Анаксимандра, стр. 45—46) при ее возрождении. — Если позднейшие скептики причисляли нашего философа к своим единомышленникам, то при этом они, правда, могли ссылаться на его изречения, говорящие о недостоверности и ограниченности человеческого знания; однако, догматическая форма его учения свидетельствует, как далеко он все же стоял от принципиального скепсиса.

## § 20. Парменид

Если Ксенофан утверждал единство и вечность божества и мироздания, то Парменид приписывает те же свойства всему реальному вообще, ибо, по его мнению, они необходимо вытекают из понятия реальности; поэтому множественность и изменения вещей он признает одной только видимостью. Этот мыслитель, высоко почитавшийся в древности и особенно возбуждавший восхищение Платона, родился — если следовать указаниям «Парменида» Платона — не ранее 520—515 г. до Р. Х.; однако это свидетельство принадлежит, вероятно, к числу анахронизмов, которые Платон часто позволял себе по художественным соображениям, и Диоген (*Diog. IX*, 23) более приближается к истине, относя (без сомнения, вслед за Аполлодором) расцвет Парменида (ἄκμῆ), обычно — 40-й год жизни) к *Ol.* 69, и следовательно, его рождение — к *Ol.* 59 (544/0 до Р. Х.). На его развитие влияли два пифагорейца,\* и он сам славился своей пифагорейской жизнью; но его философская теория примыкает в своих основных идеях к Ксенофану, и лишь его гипотетическая космология примыкает

к космологии Пифагора, — быть может, и к космологии Анаксимандра.<sup>1</sup> Основное понятие, из которого он исходит, есть понятие сущего в его противоположности к понятию не-сущего; причем под сущим он разумеет не отвлеченное понятие чистого бытия, а «полное», массу, заполняющую пространство и чуждую всяких дальнейших определений. «Только сущее есть, не-сущего же нет, и оно немыслимо» (*Fr.* 4, 6, 1 и др.) — из этой основной мысли он выводит все свои определения сущего. Сущее не может ни возникнуть, ни перестать существовать, ибо оно не может ни возникнуть из не-сущего, ни обратиться в не-сущее, оно никогда не было и никогда не будет, а есть нераздельно всецело в настоящем (*vũv ἔστιν ὁμοῦ πάν ἐν ζυνεχῆς*). Оно неделимо, ибо оно всюду одинаково есть то, что оно есть, и нет ничего, чем оно могло бы быть разделено. Оно неподвижно и неизменно, всюду равно самому себе, может быть уподоблено хорошо закругленному шару, и равномерно простирается от средоточия во все стороны. И мышление также не отлично от бытия, ибо оно есть лишь мышление сущего (*Fr.* 8, 34 и др.). Поэтому лишь то познание владеет истиной, которое во всем показывает нам это единое неизменное бытие, т. е. истиной владеет лишь разум (λόγος); напротив, чувства, которые предносят нам видения множественности вещей, возникновения, уничтожения и изменения, т. е. вообще представляют бытие не-сущего, суть источник всех заблуждений.<sup>2</sup>

Тем не менее, Парменид попытался во второй части своей поэмы показать, как следовало бы объяснить мир с точки зрения обычного способа представления. В действительности существует лишь сущее; мнение людей ставит рядом с ним не-сущее, и, таким образом, мыслит все составленным из двух элементов, из которых один соответствует сущему, другой — не-сущему; мир составлен из светлого и пламенного, с одной стороны (φλογὸς αἰθέριον τῆρ),\*\*\* и «ночи», темного и холодного, с другой, — что Парменид называл также землей. Первый элемент он, согласно сообщению Феофраста, описывал как действующее начало, последний — как страдательное, и присоединял к ним

<sup>1</sup> Его поэма περὶ φύσεως («о природе») начинается с фикции путешествия поэта на колеснице в области света, где богиня возвещает ему непреложную истину, а затем — обманчивые мнения людей. Поэма распадается, таким образом, на две части, на учение о бытии (Ἀλήθεια)\* и на учение о видимости (Δόξα).\*\* Фрагменты поэмы у *Karsten's Phil. Gr. rel.* I, 2. *Vatke.*, *Parm. doctrina* 1864. *Stein. Symb. philol.* Bonnens., 1864. и сл., стр. 763 и сл. *Preller*<sup>8</sup> (см. выше стр. 30) стр. 86 и сл. *Diels.*, *Parm. Lehrgedicht*, 1897, *Poet. phil. fragm.*, стр. 48 и сл. и *Vorsokrat. I*<sup>2</sup>, стр. 105 и сл.

<sup>2</sup> Встретившая сочувствие гипотеза *Verhauys'*, что Парменид, осуждая тех, кто считает бытие и небытие тождественным (*Fr.* 6, 4 и др.), имел в виду Гераклита, по моему мнению, не вытекает из изображения этих противников, и трудно согласуема с хронологическим соотношением между обоими философами: ср. *Phil. d. Griech.* I<sup>3</sup>, стр. 737 и сл. [Воззрение *Verhauys'* получило теперь почти всеобщее признание. См. *Diels.*, *Parmen.* стр. 68 и сл., где также рассеяны хронологические сомнения Целлера. Согласно этому воззрению, Парменид развил свое учение в сознательной борьбе против Гераклита. Ср. *Ratin*, *Parm. im Kampfe gegen Heraklit*. 1899].

еще мифический образ богини, которая всем руководит. Он обещает показать, как при этих допущениях нужно объяснять происхождение и устройство мира; но из этих соображений до нас дошло лишь немногое. Он представляет мироздание составленным из земного шара и различных, объемлющих его и охваченных твердым небосводом сфер; некоторые из этих сфер — светлые, другие — темные, третьи имеют смешанную природу.<sup>1</sup> Он держался, по-видимому, мнения, что люди произошли из земной тины. Их представления определяются материальным составом их тела: каждый из обоих элементов в теле познает родственное себе; характер представлений зависит от того, какой из обоих элементов преобладает; поэтому представления имеют большую истинность, если в теле преобладает теплое (сущее).

### § 21. Зенон и Мелисс

Третье поколение элейских философов представлено Зеноном и Мелиссом. Зенон из Элеи, которого прославляли за его геройскую гибель в борьбе с одним тираном,\* был любимым учеником Парменида; согласно Платону (Parm. 127 В), он был на 25 лет, а согласно Аполлодору — на 40 лет моложе своего учителя. В прозаическом сочинении, написанном в молодости, он защищал учение Парменида косвенным путем, через опровержение обычного способа представления; он обнаружил при этом такую остроту ума, что Аристотель (согласно Diog. VIII, 56, IX, 25) называл его изобретателем диалектики. Его известные нам доказательства обращены частью против допущения множественности вещей, частью против допущения движения. Против множественности он указывает на следующее: 1. Если бы сущее было многим, то оно должно было бы быть и бесконечно малым, и бесконечно великим: бесконечно малым — потому что единства, из которых оно было бы составлено, были бы неделимыми, т. е. лишенными величины; бесконечно большим — потому, что каждая его часть должна была бы противостоять другой части, от которой она была бы удалена, но точно так же и эта последняя и т. д. 2. Точно так же по числу сущее должно было бы быть одновременно и ограниченным, и безграничным: ограниченным — потому что вещей было бы не больше, чем их есть, безграничным — потому что для множественности вещей необходимо, чтобы каждые две вещи имели между собой третью вещь, но точно так же и эта последняя вещь в отношении к

<sup>1</sup> См. Diels, Parmenid. стр. 103 и сл. Новое, во многих отношениях уклоняющееся от Дильса, объяснение космогонии Парменида дает теперь Gilbert, Arch. f. Gesch. d. Phil. XX (1906), стр. 25 и сл.

одной из первых, и т. д. до бесконечности.<sup>1</sup> 3. Если все находится в пространстве, то и пространство должно находиться в ином пространстве, и точно так же и это последнее пространство и т. д. 4. Наконец, упоминается утверждение, что если мера зерна производит шум при высыпании, то и каждое зерно, и каждая часть зерна должны были бы производить шум.<sup>2</sup> Еще более прославлены и значительны четыре доказательства против движения: 1. Чтобы пройти определенный путь, тело должно было бы сначала пройти половину этого пути, а для этого сперва половину последней и т. д., т. е. в ограниченное время оно должно было бы пройти безграничное множество пространств; следовательно, движение не может начаться. 2. То же в иной формулировке (т. наз. «Ахиллес»): Ахиллес не может догнать черепахи, если она находится на каком-либо расстоянии впереди него; ибо, когда он находится на каком-либо расстоянии (А), она доходит до следующей точки (В), и когда он доходит до В, она доходит до С, и т. д.; следовательно, движение не может никогда дойти до конца. 3. Летящая стрела покоится, ибо в каждое мгновение она находится в одном определенном пространстве, следовательно, она покоится в каждое мгновение своего полета, а следовательно, и во все время полета. 4. Равные пространства при равной скорости должны быть пройдены в равное время. Но движущееся тело проходит мимо другого тела, движущегося ему навстречу, в два раза скорее, чем мимо покоящегося тела. Следовательно, законы движения противоречат фактам. — Позднее эти доказательства были использованы со скептическими целями; сам Зенон хотел только подкрепить ими положения Парменида; но благодаря способу, которым он преследовал эту цель, он дал могущественный толчок не только развитию диалектики, но и обсуждению проблем, таящихся в понятиях пространства, времени и движения.

Мелисс из Самоса, — тот самый, который в 441 г. до Р. Х. в качестве наварха (главнокомандующего флотом) победил афинский флот — излагал в своем сочинении *λερί φύσεως* (или: *λερί τοῦ ὄντος*) («о природе», «о сущем»)<sup>3</sup> учение Парменида о сущем; он защищал здесь

<sup>1</sup> Что оба эти доказательства направлены против мнимого учения пифагорейцев о сложении вещей из пространственно-протяженных точек (см. выше, стр. 52 прим. 3) — этого не удалось доказать Таппегу, Science hell. стр. 248 и сл. (русск. пер. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки, стр. 238 и сл.) (ср. Baumker, Probl. d. Mater., стр. 60 и Döring, Gesch. d. griech. Phil., стр. 175 и сл.) См. Philos. d. Griech. I<sup>5</sup>, стр. 594.

<sup>2</sup> 3-е и 4-е доказательства, быть может, непосредственно не направлялись против учения о множественности; первое из них, быть может, направлялись против (пифагорейского или атомистического?) допущения пустого пространства, последнее — против достоверности чувственных восприятий.

<sup>3</sup> Pabst, De Meliss. fragmentis. (1889) показал, что Fr. 1—5 собрания Mullach суть позднейшая переработка Fr. 6—14. Поэтому у Дильса (Vorsokr. I, 143 и сл.) первые фрагменты помещены под текстом подлинных фрагментов, как пересказ Симпликия. Эти подлинные отрывки вполне оправдывают суждение Аристотеля, который (Metaph. I, 5, 589b 25) называет Мелисса, как и Ксенофана, по сравнению с Парменидом, *μικρὸν ἄγροικότερον* («несколько более грубыми»).

это учение, по-видимому, между прочим, уже против Эмпедокла и Левкиппа. Он доказывал теми же аргументами, что и Парменид, вечность и нетленность сущего; но отсюда, уклоняясь от Парменида, он делал затем недопустимый вывод, что сущее и в пространственном отношении должно быть безначальным и бесконечным, т. е. безграничным. Для дальнейшего обоснования этого положения он оспаривал (по-видимому, против Левкиппа) возможность пустого пространства; отрицанием пустого пространства он опровергал также допущение множественности вещей: единство и нераздельность сущего он признавал вместе с Парменидом. Вместе с последним он отрицал всякое движение, а также и всякое изменение в свойствах вещей и в расположении их частей, так как всякое изменение было бы уничтожением существующего и возникновением нового; и в силу этого он оспаривал также (против Эмпедокла) разделение и смешение веществ; причём против пространственного движения он снова указывал на немислимость пустого пространства, без которого ведь невозможно ни движение, ни сгущение и разрежение. Вместе с Парменидом, наконец, он отвергал свидетельства чувств; против показаний чувств он выдвигал то противоречие, что вещи часто представляются нам изменившимися с течением времени, — что было бы невозможно, если бы они действительно были таковы, какими они представлялись нам сначала.

## II. ФИЗИКИ ПЯТОГО ВЕКА

### § 22. Гераклит

Гераклит был эфесцем из знатного рода, современником Парменида (об отношении последнего к нему ср. выше стр. 59 прим. 2); согласно Аполлодору (Diog. IX, 1), его «акмэ», подобно «акмэ» Парменида, приходится на Ol. 69 (504/0 до Р. Х.), следовательно, его рождение — на 544/0.<sup>1</sup> Ум строгий и глубокомысленный, исполненный презрения к делам и мнениям людей и неудовлетворенный даже самыми прославленными мудрецами своего времени и народа, он в изысканиях шел своим собственным путем (ἐδίχησάμην ἐμεωυτόν [«я вопрошал самого себя»] фр. 101; εἷς ἐμοὶ μῦθοι ἐάν ἄριστος ἦ [«один для меня — мириада, если он есть наилучший»]). Итоги своих размышлений он изложил в своем сочинении περὶ φύσεως [«о природе»] в ярких, образных изречениях, без более точного обоснования; эти раз-

<sup>1</sup> Год его смерти нельзя установить более точно; Diog. VIII, 52, согласно рукописному преданию, устанавливает, что он жил 60 лет; но, как показал Sturz и Diels (Vors. I, 15) в этом месте вместо Ἡρακλείτου («Гераклит») надо читать Ἡρακλείδης («Гераклид»).

мышления похожи на изречения оракула и часто до непонятности кратки. Благодаря такому способу изложения он получил прозвание «темного» (первый след которого встречается у Ливия, XXIII, 39); ему самому казалось, что эта форма изложения соответствует значительности предмета; нам же она дает верную картину его мышления, которое движется более в наглядных образах, чем в понятиях, и направлено более на сочетание, чем на разграничение многообразного.<sup>1</sup>

Подобно Ксенофану и Пармениду, Гераклит также исходит из размышлений о природе, и природу он также понимает как единое целое, которое, как таковое, никогда не возникло и не погибнет. Но, тогда как указанные мыслители настолько исключительно сосредоточились на устойчивости субстанции, что в итоге множественность и изменение явлений превратились для них в простую видимость, — на Гераклита, напротив, постоянное изменение вещей, неустойчивость всего единичного производят столь сильное впечатление, что именно в этом он усматривает всеобщий мировой закон, и он может представлять себе мир лишь в состоянии непрерывного изменения, как нечто, вечно принимающее все новые формы. Все течет и ничто не имеет устойчивости,<sup>2</sup> «мы не можем дважды войти в один и тот же поток» (фр. 12. 49 а. 91); все постоянно переходит в иное, и именно этим обнаруживается, что есть единая сущность, которая принимает противоположные формы, проходит через самые многообразные состояния, что «все становится из единого, и единое из всего» (фр. 10): «Бог есть день и ночь, лето и зима, война и мир, насыщение и голод» (фр. 67).

Эта сущность всех вещей есть, по Гераклиту, огонь: «Этот мир, единый для всех, не создан никем из богов и людей, но всегда был, есть и будет вечно живущий огонь» (фр. 30). Основание этого допущения лежит в последнем счете в том, что, по представлению философа, огонь из всех веществ обладает наименьшей устойчивостью и не требует устойчивости других веществ; и в силу этого под огнем он разумел не только пламя, но и теплое вообще, почему он и обозначал его

<sup>1</sup> Его отрывки собраны и монографически исследованы Шлейермахером (Herakleitos, 1807. Werke zur Philosophie. II, стр. 1—146). Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln, 1858, 2 т. Schuster, Heraklit, 1873. Bywater, Heracliti Reliquiae, Oxford 1877. Далее, наряду с историями философии, ср. монографии: Vernays, Heraclitea (1848. Ges. Abhandl. I, 1—108). Teichmüller, Neue Studien z. Geschichte der Begriffe. 1 H. 1876; 2 H. 1878. E. Pfeleiderer, Die Philosophie des Herakl. 1866. Soulier, Eraclito. Roma 1885. Gomperz, Zu Herakl's Lehre 1887. Patin, Heraklits Einheitslehre 1885. Его же, Heraklitische Beispiele. I. II. 1892/93. Brieger, Die Grundzüge der Heraklit. Physik. Hermes. 39 (1904), стр. 182 и сл. О Гиппократовом сочинении π. διαίτης («о диете»), которым, начиная с Бернэйса, часто весьма некритически, пользовались как источником для Гераклита, см. Philosoph. d. Griech. I<sup>5</sup>, стр. 694 и сл. и Friedrich, Hippokratische Untersuchungen. (По-русски: Гераклит Эфесский. Фрагменты. Пер. В. Нилендера. М. 1910. Пр. пер.)

<sup>2</sup> πάντα... ρεῖν, εἶναι δὲ λαγίως οὐθέν. Aristot. De coelo III, 1. 298 b. 29. τὰ ὄντα ἔναι τε πάντα καὶ μένειν οὐθέν... «παντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει» («все движется, и ничто не пребывает») Platon KratyI. 401 D. 402 A.

так же, как «испарение» ( $\alpha\nu\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\iota\varsigma$ ) и «дуновенье» ( $\phi\upsilon\chi\eta$ ). Из огня, через превращение его в иные вещества, возникают вещи, и тем же путем они вновь возвращаются в огонь: «Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как товары обмениваются на золото, и золото — на товары» (фр. 90). Но так как этот процесс превращения никогда не останавливается, то никогда не создаются устойчивые творения, а все находится постоянно в состоянии перехода в противоположное, и потому одновременно обладает противоположными чертами, между которыми оно колеблется: «Борьба ( $\rho\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ ) есть правда ( $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ) мира, отец и царь всех вещей»; <sup>1</sup> «противодействующее укрепляет друг друга ( $\alpha\nu\tau\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ ), расходящееся идет совместно» (фр. 51, ср. Bywater Fr. 45; ср. Платон, Sophist. 224 D); «на противоположном напряжении основана гармония мира, подобно лире и луку» ( $\rho\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$  [иначе:  $\rho\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\rho\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ]  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\eta\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \acute{\omicron}\kappa\omega\sigma\tau\epsilon\rho\ \lambda\acute{\iota}\rho\eta\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\xi\omicron\nu$ , фр. 51, ср. Вуу. фр. 56). Поэтому Гераклит говорил о Зевсе-Полемосе и порицал Гомера за то, что последний осуждал раздор. Но не менее сильно он подчеркивал и то, что «тайная гармония» природы вечно сызнова воссоздает согласие из противоположностей, что божественный закон, Дике, рок, мудрость ( $\gamma\upsilon\nu\mu\eta$ ), общий разум ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), Зевс или Божество правит всем, что первосущность по твердым законам преобразуется во все вещи и снова изымает себя из них.

В своем превращении первовещество проходит через три основные формы: из огня возникает вода, из воды — земля; в обратном направлении из земли — вода, из воды — огонь. Первое есть путь вниз, последнее — путь вверх, и что оба проходят одинаковые этапы, высказывается в суждении: «путь вниз и вверх — единый путь» (фр. 60). Все вещи неустанно подлежат этому изменению; но они с виду остаются теми же, пока к ним с одной стороны притекает столько же вещества, столько утекает от них — с другой. Характерный пример такого изменения представляет вошедшее в поговорку мнение Гераклита, что Солнце ежедневно обновляется, так как скопленное в солнечном челне пламя вечером потухает и в течение ночи вновь восстанавливается из морских испарений. Но с той же точки зрения философ смотрел (примыкая к Анаксимандру и Анаксимену) и на мироздание в целом: мир, происходя из огня, должен, по окончании мирового года, вновь вернуться в него через сожжение, и по истечении определенного времени вновь возникнуть из него; и история мира периодически (мировой год объемлет 10 800 солнечных лет) проходит в бесконечной смене между состоянием разделенного бытия (« $\chi\rho\eta\sigma\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ ») и состоянием единства всех вещей в исконном огне (« $\kappa\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ », фр. 65). Если Шлейермахер, Гегель и Лассаль полагают, что у Гераклита нет этого учения, то это мнение не только противоречит свидетельствам древних, начиная с Аристотеля, но и собствен-

<sup>1</sup> Фр. 80. 53. 67; Ср. Philos. d. Griech. I<sup>2</sup> 655—664.

ным изречениям Гераклита, и оно не находит также подкрепления у Платона (Sophist. 242 D и сл.).\*

Часть божественного огня есть душа человека; чем чище этот огонь, тем совершеннее душа: «сухая душа — мудрейшая и лучшая» (фр. 118).<sup>1</sup> Но так как огонь души также подлежит неустанному изменению, то он должен восстанавливаться через восприятия и дыхание из света и воздуха вне нас. При выходе души из тела огонь не потухает, и продолжает существовать индивидуально; Гераклит учил (вместе с пифагорейцами), что души из этой жизни переходят в высшую жизнь, — хотя это учение не согласуется с его физикой.<sup>2</sup> Напротив, вполне последовательно наш философ, признавший в смене единичных вещей постоянным лишь всеобщий закон, признавал ценность лишь за разумным познанием, направленным на общее (фр. 113, 114), и объявлял глаза и уши неразумных «плохими свидетелями» (фр. 107). Точно так же для практического поведения он устанавливает принцип: «все человеческие законы питаются единым, божественным» (фр. 114); поэтому надлежит следовать этому божественному закону и, напротив, «гасить своеволие более, чем пожар» (фр. 43). Из доверия к божественному миропорядку вытекает та удивительность ( $\epsilon\upsilon\delta\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ), которую Гераклит, по-видимому, признавал высшим благом; по его убеждению, счастье человека зависит от него самого:  $\eta\theta\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\ \delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\ \nu$  — «нрав для человека — его божество» (фр. 119). На законности основано благо общества: «народ должен бороться за свой закон, как за свою стену» (фр. 44). Но по мысли аристократического философа, следовать совету отдельного лица есть тоже закон (фр. 33); и против демократии, изгнавшей его друга Гермодора,\*\* он направляет жесточайшие укоры (фр. 121). Со столь же резкой независимостью он относился и к религиозным мнениям и обрядам народа, сурово осуждая не только дионисийские оргии, но и почитание изображений и кровавые жертвы. Что на него самого, как думает Э. Пфлейдерер, мистерии оказали влияние, определившее всю систему, — это совершенно недоказуемо и невероятно.

Школа Гераклита не только удержалась на своей родине до начала четвертого века, но нашла отклик и в Афинах; к ней принадлежал учитель Платона Кратил. Но эти позднейшие гераклитовцы, и в частности также Кратил, отличались такой неметодичностью и

<sup>1</sup> В основу этого перевода положена редакция изречения у Bywater'a Fr. 74:  $\chi\acute{\upsilon}\eta\ \phi\upsilon\chi\eta\ \sigma\omicron\phi\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\eta\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\rho\acute{\iota}\sigma\theta\eta$ . Дильс предпочитает теперь чтение, переданное Филоном и др.:  $\alpha\upsilon\upsilon\eta\ \xi\eta\rho\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \kappa\tau\lambda.$ , и переводит: «сухой блеск: мудрейшая и лучшая душа».

<sup>2</sup> Согласно Diels'у прим. к фр. 63 (русск. пер. «Фрагменты Гераклита», стр. 58), Гераклит считает, что лишь души чистых и избранных живут после смерти, как герои или демоны (ср. фр. 26. 24. 25). Воззрение Patin'a Herak. Beispiele II и Rohde'syche, 1 изд. стр. 422 и сл., что Гераклит не признавал личного бессмертия, а признавал лишь растворение души в вечно-едином, в мировом огне, — вряд ли может быть оправдано при непредвзятой проверке источников; правда, с физическим учением Гераклита такое воззрение вполне согласовалось бы.

иступленностью, и впали в такие преувеличения, что как Платон, так и Аристотель отзываются о них крайне пренебрежительно.

### § 23. Эмпедокл

Агригентинец Эмпедокл родился, согласно свидетельству Аполлодора, в 483/4 г. до Р. Х. и умер, шестидесяти лет от роду, в 423/4 г.; вероятно, однако, время его жизни надо отнести на десять лет раньше (492—432). Благодаря своему пышному красноречию и энергии, он долгое время, как и отец его Метон, стоял во главе агригентской демократии; но для него самого гораздо важнее была роль религиозного наставника, пророка, врача и чудотворца, на которую его подвигала его выдающаяся личность, сродная личности Пифагора. О его смерти уже рано возникли фантастические вымыслы, частью обожествляющие, частью принижающие его; наиболее вероятно, что под конец, потеряв благосклонность народа, он умер изгнанником в Пелопоннесе.<sup>1</sup> Из сочинений, которые носили его имя, ему можно с достоверностью приписать только две дидактические поэмы — *φυσικά* («о природе»), которая распадалась на две книги, и *καθαρμοί* («очищения»); от обеих сохранились многочисленные отрывки.<sup>2</sup>

В своей мистической теологии Эмпедокл примыкает к орфико-пифагорейским учениям, в своей физике, напротив, он ищет среднего пути между Парменидом и воззрением, которое оспаривал последний. Вместе с Парменидом он отрицает, чтобы было мыслимо возникновение и уничтожение в строгом смысле; но он не может решиться в силу этого отрицать множественность единичных вещей, их становление и изменение; и, вероятно по примеру Левкиппа, он находит исход в том, что сводит возникновение на сочетание, уничтожение — на разделение, изменение — на частичное сочетание и разделение невозникших, непреходящих и неизменных веществ. Эти вещества он мыслит качественно отличными друг от друга и количественно делимыми, т. е. они суть не атомы, а элементы (*στοιχεῖα*), и он первый создал это понятие элемента; само название, впрочем, возникло позднее: Эмпедокл называет эти элементы «корнями (*ρίζωματα*) всего». И перечисление четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли — также исходит от Эмпедокла. Ни одно из этих четырех веществ не может перейти в иное, или совместно с ним создать новое вещество: всякое смешение веществ состоит только в том, что мелкие частицы их механически связываются между собой, и точно так же всякое воз-

<sup>1</sup> Ср. Ridez, La biographie d'Empédocle 1894.

<sup>2</sup> Собраны и пояснены у Sturz, Empedokles 1805; Karsten, Empedoclis carmin. rel. 1838; Stein, Empedoclis fragm. 1852; Preller, 8 изд., стр. 12 и сл. Diels. Poetar. phil. fragm. стр. 74 и сл. и Vorsokratiker, I, стр. 149 и сл.

действие, которое оказывают друг на друга субстанциально-раздельные тела, состоит в том, что от одного из них отделяются мелкие частицы (*ἰσθροσά*) и проникают в поры другого; где поры и истечения соответствуют друг другу, там эти тела взаимно притягиваются, как магнит и железо. Но для того чтобы вещества сходились и расходились, к ним должны присоединиться движущие силы, и таковых должно быть две: связующая и разъединяющая. Эмпедокл называет первую любовью (*φιλότης*, *στορῆ*) или также гармонией, вторую — ненавистью (*νεῖκος*, *κότος*). Силы эти действуют не всегда одинаковым образом. Напротив, подобно тому, как по Гераклиту мир периодически возникает из первичного огня и вновь в него возвращается, так и Эмпедокл допускает, что элементы в бесконечной смене то сводятся в единство любовью, то разъединяются враждой. В первом из этих состояний мир, в качестве совершенного смешения всех веществ, образует шарообразный «сферос», который описывается как блаженный Бог, так как из него изгнана всякая ненависть. Противоположностью этого состояния является совершенное разъединение элементов. Посередине между этими крайними состояниями находятся те состояния мира, в которых возникают и погибают отдельные единичные существа.<sup>1</sup> При образовании теперешнего мира любовь сперва возбудила вихрь в середине разделенных ненавистью веществ, и последние постепенно втягивались в этот вихрь; из этого смешения вначале в силу вихревого движения выделился воздух или эфир, из которого образовался небесный свод, затем огонь, который занял место непосредственно под небосводом; из земли в силу вращения была выдавлена вода, а из последней снова выпарился воздух (очевидно, нижний, атмосферный воздух). Небо состоит из двух половин, огненной и темной — вкрапленными частицами огня: первая есть дневное небо, последняя — ночное. Солнце Эмпедокл вместе с пифагорейцами считал зеркалом, которое скапливает и отражает лучи небесного огня, подобно тому, как Луна отражает лучи Солнца. Быстрота вращения позволяет Земле и миру оставаться на своем месте.

Из земли, по мнению Эмпедокла, возникли растения и животные. Но подобно тому, как соединение веществ вообще лишь постепенно осуществляется любовью, так и при возникновении живых существ имел место постепенный переход к все более совершенным творениям. Сначала из земли возникли отдельные члены, затем они стали соединяться как попало в чудовищные создания; и даже когда возникли нынешние животные и люди, они были вначале бесформенными обрубками и лишь со временем приобрели отдельные члены. На-

<sup>1</sup> Н. v. Arnim (Festschrift für Gomperz 1902, стр. 16 и сл.) пытается показать, что Эмпедокл принимал только один период мирообразования и возникновения единичных существ. Однако, этому воззрению, по-видимому, противоречат определенные свидетельства Аристотеля и фрагментов (см. особенно фр. 17 и 26). Но, конечно, Эмпедокл изложил только один из этих двух периодов.

против, нельзя утверждать, что Эмпедокл уже объяснял целесообразное устройство организмов допущением, что из созданий случая сохранились только жизнеспособные существа; это само по себе маловероятно в отношении Эмпедокла, и этого не говорит Аристотель (Phys. II, 8).<sup>1</sup> Эмпедокл, по-видимому, весьма подробно занимался живыми существами. Он высказал в своем роде остроумные догадки об их зарождении и развитии, о составе костей и мяса, о процессе дыхания (который, по его мнению, отчасти совершается через кожу) и об иных сходных явлениях. Он пытался объяснить деятельность чувственного восприятия своим учением о пбрах<sup>2</sup> и истечениях; в отношении зрения он допускал, что навстречу свету, движущемуся по направлению к глазу, идут истечения из огня и воды, содержащихся в глазу. В отношении познания вообще он установил принцип, что каждый элемент познается в нас однородным ему элементом<sup>3</sup> (подобно тому, как удовольствие возбуждается родственным, страдание — противодействующим); и что поэтому состав мыслей определяется составом тела, и в особенности крови, которая есть главное место нахождения мысли. Но и его этот материализм не удержал от того, чтобы поставить чувственное познание ниже разумного, хотя он и не противопоставлял оба вида познания так резко, как Парменид.

Наряду с этой натурфилософской системой мы встречаем у Эмпедокла мистическое, примыкающее к орфикам и пифагорейцам учение о погружении душ в земную жизнь, об их странствовании через человеческие, животные и растительные тела и о некогда предстоящем возвращении очищенных душ к богам; и отсюда вытекает восприятие животных жертв и животного питания, о которых ничего не знала золотая первобытная пора человечества (фр. 128). Но Эмпедокл не только не привел в какую-либо научную связь эти учения со своей физикой, но даже не сделал попытки устранить противоречие между тем и другим; нельзя, впрочем, не заметить, что в том и другом сказывается воззрение, согласно которому борьба и противоположность есть источник всего зла, единство же и гармония есть блаженнейшее состояние. Чистая идея Божества, которую он в «Очищениях» (фр. 131, 132) вместе с Ксенофаном противопоставляет антропоморфическим представлениям о богах, также несовместима с его физическим учением.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ср. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, III, стр. 41 и сл. Philosoph. d. Griech. I, стр. 795 и сл.

<sup>2</sup> В силу этого допущения, вероятно, заимствованного у Левкиппа, Эмпедокл вступает в противоречие с самим собой, так как он, вместе с Парменидом, отрицал пустоту (фр. 13, 14); см. Diels, Ueber Leukipp und Demokrit, стр. 105.

<sup>3</sup> γαίην μὲν γαῖαν δῶραμεν («землею землею мы видим») и т. д. фр. 109.

<sup>4</sup> Это противоречие между Эмпедокловой мистикой и физикой становится психически объяснимым, если вместе с Дильсом (Ueber die Gedichte des Emp. 189, стр. 11 и сл.), отнести сочинение περὶ φύσεως («о природе») к молодым годам философа, «Очищения» же, напротив, — к эпохе его изгнания.

## § 24. Школа атомистов

Основателем школы атомистов был Левкипп, современник Наксагора и Эмпедокла; однако, время его жизни не может быть установлено точнее. Феофраст (у Simplic. Phys. 28, 4) называет его учеником Парменида, но не знает, происходил ли он из Милета или из Элеи. Сочинения, из которых Аристотель и Феофраст сообщают сведения об его учениях — Μεγας διάκοσμος («Великое устройство») и περί νοῦ («о разуме») — позднее, по-видимому, находились в обращении в составе сочинений Демокрита.<sup>1</sup> Этот знаменитый философ и естествоиспытатель, гражданин Абдера, был, согласно своему собственному свидетельству (Diog. IX, 41), еще молод, когда Анаксагор был уже стариком (νεὸς κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν); но сомнительно, чтобы он был ровно на 40 лет моложе последнего и родился, следовательно, 460 г., как это принимал Аполлодор; Фрасилл относил его рождение Ol. 77, 3 (470/69 до Р. X.), быть может, на основании одного места у Аристотеля (d. part. an. I, 1 b. 42 a 26), которое уже в древности толковалось в том смысле, будто Аристотель признал Демокрита моложе Сократа. Его любознательность увлекла его, как сообщает позднейшее свидетельство, в путешествия по Египту и Вавилонии; у нас нет сведений о том, относится ли также к эпохе, которую он провел на чужбине (фр. 299),<sup>2</sup> его общение с Левкиппом, учеником которого он был согласно сообщению Аристотеля и Феофраста; вероятнее всего, что он, как и Протагор, находился в общении с Левкиппом в Абдерах. Кроме него, Демокрит знал и других, современных ему и более старых философов; и он был вообще первым ученым и естествоиспытателем своего времени. Диодор, вероятно на основании указаний Аполлодора, сообщает, что он дожил до 90 лет, другие говорят, что он достиг столетнего и даже еще большего возраста. Из его сочинений сохранились многочисленные отрывки,<sup>3</sup> из которых однако трудно выделить подложное — в особенности в моральных изречениях.

Атомистическую теорию надлежит признать в существовании ее чертах созданием Левкиппа, тогда как приложение ее ко всем областям естествознания было преимущественно делом его ученика. Левкипп (как говорит Арист. gen. et corr. I, 8) был вместе с Парменидом убежден в невозможности абсолютного возникновения и уничтожения, но он не хотел отрицать множественности бытия,

<sup>1</sup> И этим объясняется, что Эпикур отрицал существование Левкиппа (Diog. X, 13). Rohde (Ueber Leucipp und Demokrit, Verhandl. d. 34. Philologenversammlung 1881. Jahrb. f. Philol. 1882, стр. 741 и сл. пытался показать, что Эпикур был прав в этом своем мнении; но он был убедительно опровергнут Дильсом (Verhandl. d. 35. Philologenvers., стр. 96 и сл.).

<sup>2</sup> [Этот фрагмент следует, однако, считать подложным; см. выше стр. 34 прим. 1].

<sup>3</sup> Собраны у Diels'a Vorsokr. I, 350 и сл.; этические фрагменты — у Na to g r a Die Ethika d. Demokrit. 1893.

движения, возникновение и уничтожение сложных вещей; и так как все это, как показал Парменид, немислимо без не-сущего, то он утверждал, что не-сущее существует так же, как и сущее.\* Сущее же (по Пармениду) есть наполняющее пространство, полное, а не-сущее — пустое. Согласно этому, Левкипп и Демокрит обозначали, как главные составные части всех вещей, заполненное и пустое; но чтобы иметь возможность отсюда объяснить явления, они мыслили заполненное разделенным на бесчисленные тельца, которые не могут быть восприняты в отдельности вследствие их мелкости и которые отделены друг от друга пустотой; сами же эти тельца неделимы, потому что они совершенно заполняют часть пространства, которую они занимают, и не имеют в себе пустоты; поэтому они называются атомами (ἄτομα — неделимые) или «плотными телами» (συστά).<sup>1</sup>

Эти атомы обладают совершенно такими же свойствами, как и сущее Парменида, если представить себе последнее расколотым на бесчисленные части и помещенным в пустое пространство; они не возникли и непреходящи, совершенно однородны по своему веществу, различаются только по своей фигуре и величине, и способны лишь на пространственное перемещение, а не на качественное изменение. Поэтому лишь отсюда мы должны объяснять все свойства и изменения вещей. Так как все атомы состоят из одного вещества, то их вес должен точно соответствовать их величине; поэтому, если сложные тела при одинаковой величине имеют различный вес, то это может происходить лишь из того, что в одном из них — больше пустых промежутков, чем в другом. Всякое возникновение сложного состоит в сближении разделенных атомов, всякое уничтожение — в разделении связанных атомов; и точно так же все виды изменения сводимы отчасти на эти процессы, отчасти на изменения в положении и порядке атомов. Всякое влияние вещей друг на друга есть механическое воздействие через давление и толчок: всякое действие на расстоянии (как между магнитом и железом, или между светом и глазом) определяется истечениями. Все свойства вещей основаны на фигуре, величине, положении и порядке их атомов; чувственные качества, которые мы им приписываем, выражают (уже по мнению Левкиппа) лишь способ, как вещи действуют на наши чувства: νόμος γυλκῦ, νόμος λιγρόν, νόμος θερμόν, νόμος φυχρόν, νόμος χροῖή, ἐτεῆ δὲ ἄτομα καὶ κενόν («условно сладкое и горькое, теплое и холодное, окрашенное, подлинны же атомы и пустота») (фр. 9; ср. 125).

В силу своей тяжести все атомы от века движутся вниз<sup>1</sup> в бесконечном пространстве; но при этом, как думали атомисты, более

<sup>1</sup> Это вытекает как из учения о тяжести атомов, так и из свидетельств Платона Аристотеля, Теофраста и т. д. Ср. *Philos. der Griechen I<sup>2</sup>*, стр. 868 и сл., где это доказано; доселе этот взгляд не был поколеблен сколько-нибудь основательным возражением. [Оспариваемое Целлером в указ. месте мнение Бригера (*Brieger, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leuk. und Demokr. 1884*) и Липман

крупные атомы, будучи тяжелее, должны были падать быстрее, чем более мелкие и легкие; поэтому они наталкиваются на последние и оттесняют их кверху, и из противоположности этих двух движений — столкновения атомов и отскакивания их — возникает вихревое движение. С помощью последнего, с одной стороны, сводятся воедино однородные атомы; с другой стороны, через смешение разнородных атомов образуются отдельные, замкнутые вонне комплексы атомов, или миры. Так как движение не имеет начала, а масса атомов и пустое пространство не имеет границ, то от века должно было существовать бесчисленное множество таких миров, которые находятся в самых многообразных состояниях и имеют самые различные формы. Мир, к которому мы принадлежим, образует лишь один из этих бесчисленных миров. Догадки Демокрита о возникновении мира, об образовании звезд в воздухе, об их постепенном высыхании и возгорании и т. д., соответствуют его общим предпосылкам. Землю Левкипп и Демокрит вместе с Анаксименом представляют себе как круглую плиту, витающую в воздухе. Звезды, из которых две наибольших — Солнце и Луна — вошли в нашу мировую систему лишь после своего возникновения и двигались до склонения земной оси в горизонтально-боковом движении вокруг Земли. Из четырех элементов, согласно Демокриту, огонь состоит из круглых, гладких и мелких атомов, в остальных же смешаны атомы различного вида.

Из земной тины \* возникли органические существа, которые Демокрит, по-видимому, изучал с большим вниманием; но особенно подробно он занимался человеком, и если уже телесное строение человека есть для него предмет величайшего изумления,<sup>1</sup> то он еще большую ценность придает душе и духовной жизни. Правда, и душу он может признавать только чем-то телесным; она состоит из тонких, гладких и круглых атомов, т. е. из огня, который распределен по всему телу, и через посредство дыхания частью удерживается от истечения наружу, частью черпается из воздуха; но отдельные душевные деятельности имеют местопребывание в отдельных органах. После смерти души имеют местопребывание в отдельных органах. После смерти душевные атомы рассеиваются. Тем не менее, душа есть самое благородное и божественное в человеке, и во всех остальных вещах также есть столько души и разума, сколько в них содержится теплового вещества; о воздухе, например, Демокрит говорил, что в нем должно

(Liermann, *Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome*, 1886), согласно которому первичное движение (точнее говоря: междукосмическое движение) атомов в пустом пространстве есть не вертикальное падение, а хаотическое движение в различных направлениях, встретило одобрение выдающихся исследователей (см. *Jahresber. f. Altertumswiss.* 1903. I, 136 и сл.). Adhus sub iudice lis est.]

<sup>1</sup> [Свидетельства, которые Целлер (*Phil. d. Gr. I<sup>2</sup>*, стр. 901 и сл.) приводит в пользу этого утверждения из Фульгенция и из письма Демокрита к Гиппократу, причисленного теп Бриг'ом к подлинным отрывкам (*Epist. Ps.-Hippocr.* 23), Дильс теперь справедливо признает подложными (*Vorsokr.*, I, 445 (фр. 301) и стр. 448 и сл.; ср. II, 731)].

быть много разума и души (νοῦς и ψυχή), так как в противном случае мы не могли бы через вдыхание воспринимать их в себя (Arist. De respir. 4). В изменении, которое возбуждают в душе истечения, исходящие от вещей и проникающие через органы чувств, состоит восприятие; зрение, например, возникает (уже по мнению Левкиппа) в силу того, что образы предметов, отделяющиеся от последних (εἶδωλα, δείκελα), изменяют находящийся перед ними воздух, и этот воздух соприкасается с истечениями наших глаз; причем каждый род атомов воспринимается однородными ему атомами в нас. В сходном изменении душевного тела состоит и мышление: оно верно, если душа через испытываемые ею движения приводится в надлежащую температуру. Этот материализм, однако, столь же мало мешают Демокриту, как и другим (согласно сказанному на стр. 70), строго разграничивать восприятие и мышление (γνώμη σκοτή и γνήσιή — «мысль темную» и «мысль подлинную») в отношении их познавательной ценности и ожидать лишь от мышления проникновения в сущность вещей; хотя он и признает, что вещи мы можем познавать лишь через наблюдение. По всей вероятности, несовершенство чувственного познания есть также главный мотив жалоб Демокрита на неверность и ограниченность нашего знания; нельзя считать его скепсисом из-за этого суждения: он решительно возражал против скепсиса Протагора. И точно так же, как ценность нашего познания, ценность нашей жизни обусловлена возвышением над чувственностью. Наилучше всего возможно более радоваться и возможно менее печалиться; но «эвдемония и какодемония (блаженное и горестное состояние) не обитает ни в золоте, ни стадах, лишь душа есть местожительство демона». (Ср. выше о Геклаките стр. 65). Блаженство заключается в спокойствии и душевной ясности (εὐθυμία<sup>1</sup>), εὐεστώ (благополучии), ἁρμονίᾳ (гармонии), ἰθαμίβιᾳ (неустрасимости), а последняя достижима вернее всего через умеренность вожделений и равномерность жизни (μετρίότητι τέρψιλος καὶ βίου ἑπιμετρίᾳ, фр. 191). В этом духе составлены жизненные предписания Демокрита: они свидетельствуют о большом опыте, тонкой наблюдательности, чистых принципах. Согласно всему, что нам известно, он не пытался научно связать эти предписания со своей физической теорией; и если главная мысль его этики заключается в положении, что счастье человека всецело зависит от его душевного состояния, то нет никаких доказательств того, чтобы он пытался обосновать это суждение какими-либо общими соображениями, подобно тому, например, как Сократ доказывал положение, что добродетель

<sup>1</sup> περί εὐθυμίας есть заглавие сочинения, из которого, по-видимому, заимствованы многие и в особенности наиболее крупные этические фрагменты философа, поскольку они подлинны; об этом сочинении см. Lortzing, Ueber die ethischen Fragm. Demokrits 1873, R. Hirzel, Hermes XIV, 354—407 и Natorp, в сочин., указ. на стр. 69 прим. 3. Нет основания, вместе с Hirzel'ем и Natorp'ом, относить слова Платона (Phileb. 43 D и сл., Resp. X, 583 B и сл.) к Демокриту; ср. Phil. d. Griech. IIa<sup>4</sup>, стр. 308 и сл.

состоит в знании. Поэтому Аристотель причисляет Демокрита, несмотря на его моральные изречения, о которых, впрочем, он нигде не упоминает, еще всецело к физикам, и считает, что научная этика возникла лишь с Сократа (Metaph. XIII. 4, 1078 b. 17. part. an. I, 2. 642 a 26).

Странное впечатление производит взгляд Демокрита на богов народной веры, хотя в действительности этот взгляд правильно связан с его общим объяснением природы. А именно, хотя он не может разделять эту веру как таковую, но все же ему казалось необходимым объяснить ее; и если он и не отвергал при этом допущения, что исключительные явления природы подали повод приписывать их происхождение богам, или что в богах олицетворены некоторые общие понятия, то все же, в силу своего сенсуализма, он искал иного, более реалистического объяснения. Подобно тому, как народная вера населяла воздушное пространство демонами, так и Демокрит полагал, что в этом пространстве находятся существа человекоподобной формы, которые, однако, значительно превосходят человека своими размерами и длительностью своей жизни и которые производят частью полезные, частью вредные действия; образы (см. стр. 71—72), исходящие от них и являющиеся человеку во сне или наяву, были признаны богами. Демокрит пытался также с помощью своего учения об образах и истечениях дать естественное объяснение пророческих снов и влияния дурного глаза; точно так же он полагал, что во внутренностях жертвенных животных можно усмотреть естественные признаки известных событий.

Самая значительная личность из школы Демокрита есть Метродор из Хиоса, который имел своим учителем либо самого Демокрита, либо ученика последнего — Несса. Соглашаясь в основных чертах своего учения с Демокритом, он в некоторых частных пунктах своего объяснения природы уклонялся от него и выводил из его сенсуализма скептические следствия, причем он, однако, не мог иметь в виду принципиально отрицать возможность знания. Учеником Метродора или его ученика Диогена был Анаксагор, спутник Александра Македонского, обнаруживший большее достоинство в смерти, чем в жизни. С Метродором, быть может, стоит в связи и Навсифан, который ввел Эпикура в учение Демокрита; впрочем, как говорят, он учился также у скептика Пиррона.

## § 25. Анаксагор

Анаксагор из Клазомен, родившийся, согласно Аполлодору (у Diog. II, 7, вероятно, по Деметрию Фалерскому) Ol. 70, 1 (500/499 до Р. X.), посвятил себя, пренебрегши своим имуществом, науке и выделялся особенно в качестве математика и астронома. О его



учителях нам ничего не известно, и если Симплиций (Phys. 272) (следуя Феофрасту) справедливо утверждает, что он вышел из школы Анаксимена, то его система все же в достаточной мере доказывает (хотя это еще недавно было оспариваемо), что учение Парменида и, вероятно, также учение Левкиппа произвели на него значительное впечатление. Напротив, если некоторые новые писатели хотят признать его учеником Клазоменца Гермима, гораздо более древнего, сказочного чудотворца, в легенду о котором уже давно (по Аристотелю, *Metaph.* 984 b 18) было внесено учение Анаксагора о разуме (νοῦς), — то это есть лишь праздная комбинация. В Афинах, куда он переселился (согласно Аполлодору, вероятно в 460/59 г.), он вступил в тесную связь с Периклом; обвиненный противниками этого политика в отрицании государственных богов, он должен был покинуть Афины (431/0). Он переселился в Лампсак, где, согласно Аполлодору, умер в 428/7 г., 72-х лет от роду (*Diog.* II, 7). Из его сочинения περὶ φύσεως («о природе») сохранились многочисленные отрывки.<sup>1</sup>

Анаксагор согласен с Левкиппом и Эмпедоклом в том, что возникновение и изменение в строгом смысле, а следовательно и качественное изменение вещей немислимы, что поэтому всякое возникновение состоит лишь в сочетании уже наличных веществ, всякое уничтожение — в их разделении,<sup>2</sup> и что всякое качественное изменение основано на изменении состава веществ. Но из вещества, как такового, он не может объяснить движения, с помощью которого происходит сочетание и разделение веществ (наличность пустоты, которую Левкипп с этой целью присоединял к веществу, он оспаривал вместе с Парменидом и Мелиссом); еще менее мог он объяснить из одного вещества упорядоченное движение, которое создало столь прекрасное целое, как мир. Это движение может быть лишь делом существа, знание и могущество которого распространяется на все, — делом мыслящего, разумного и притом всемогущего существа — духа (Νοῦς); \* и эта мощь и разумность может быть присуща νοῦς'у лишь в том случае, если он не смешивается ни с чем иным и поэтому не задерживается ничем иным. Поэтому руководящая мысль Анаксагора есть понятие духа в его противоположности веществу; и самый существенный признак этого отличия он усматривает в том, что дух

<sup>1</sup> Комментированы Schaubach'ом, *Anaxagor. fragmenta* 1827, Schorn, *Anaxagor. et Diogenis. fragmenta* 1829, Diels, *Vorsokratiker* I, 293 и сл.

<sup>2</sup> Фр. 17 (*Simpl. Phys.* 163, 20): τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀλλοῦσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνας. οὐδὲν γὰρ χρεῖμα γίνεσθαι οὐδὲ ἀλλοῦσθαι, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρεμάτων συμμίσχεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσχεσθαι καὶ τὸ ἀλλοῦσθαι διακρίνεσθαι («греки неправильно говорят о происхождении и уничтожении, ибо никакая вещь не происходит и не уничтожается, но смешивается и отделяется из существующих вещей. И, таким образом, правильно было бы называть происхождение смешением, а уничтожение — разделением»).

совершенно прост (ἀπλόος), вещество же всегда сложно. Дух «ни с чем не смешан», «сам по себе» (αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ); он есть «чистейшая и тончайшая из всех вещей»; он обладает совершенным познанием всех вещей и величайшей силой. Этим его бестелесность хотя и не обозначена вполне адекватно, но все же бесспорно подразумевается; <sup>1</sup> тогда как вопрос о духе, как личности, еще чужд нашему философу. И точно так же деятельность духа состоит по существу в разделении смешанного; и к этой деятельности может быть сведено его познание, которое есть различение. Напротив, вещество, пока дух не подействовал на него, представляет из себя массу, в которой ничто не отделено от иного. Но так как все должно возникнуть из этой массы через простое выделение ее составных частей, то ее нельзя мыслить однородной массой, и нельзя также мыслить как смешение столь простых веществ, каковы Эмпедокловы элементы или атомы; Анаксагор не считал возможным объяснить из механического соединения этих элементов или атомов столь отличные от них качества вещей. Эта масса состоит, напротив, по мнению Анаксагора, из смешения бесчисленных невозникших, непреходящих и неизменных, невидимо мелких, но не неделимых частиц своеобразного качества: из частиц золота, мяса, костей и т. п. Анаксагор называет эти свои первовещества σπέρματα (семена) или χρεῖματα (вещи), тогда как позднейшие писатели, следуя за обозначением Аристотеля, называют их гомеомерами (ὁμομερῆ, подобночастными).

Соответственно этим предпосылкам, Анаксагор начинает свою космогонию с изображения состояния, в котором все вещества были совершенно смешаны (фр. 1: ὁμοῦ πάντα χρεῖματα ἴη). Дух вызвал их разъединение тем, что вначале возбудил вихревое движение в одной точке; вихрь, распространяясь из этой точки, втягивал в себя все большие части бесконечной массы, и будет еще впредь втягивать дальнейшие части. Нам не сообщают, признавал ли Анаксагор вмешательство духа и на других стадиях процесса миробразования; напротив, Платон (*Phädon* 97 В и сл.) и Аристотель (*Metaph.* I, 4. 985 a 18. с. 7. 988 b 6) единогласно упрекают его в том, что он не сумел применить открытый им принцип к телеологическому объяснению природы и, подобно своим предшественникам, ограничился указанием на слеподействующие механические причины. Через посредство вихревого движения (основание выводить из него образование мира Анаксагор почерпнул, быть может, у Левкиппа) \* охваченные им вещества разделились сначала на две массы, из которых одна

<sup>1</sup> Хотя, поэтому, и надо признать, что Анаксагор не подчеркнул с полной ясностью и отчетливостью неведественность духа, то все же слишком далеко заходят те писатели, которые в νοῦς'е усматривают, в сущности, только материальное начало, хотя и особого рода — как напр. Виндельбанд (История древней философии, русск. пер. под ред. проф. Введенского, 3 изд. 1902, стр. 71), который прямо обозначает νοῦς как «вещество мысли».

обнимала теплое, сухое, светлое и тонкое, другая — холодное, влажное, темное и плотное: эфир и воздух (или точнее: испарение, туман, ἄηρ). Движение, продолжаясь, все более отделяло вещества; но все же это разделение никогда не доходит до конца; напротив, во всем имеются части всего, и лишь поэтому возможно, чтобы вещь, даже без изменения своего состава, приобретала иной вид благодаря выступлению наружу иных веществ; если бы снег не был черен (т. е. если бы, наряду со светлыми, в нем не было и темных веществ), то и вода, в которую он превращается, не могла бы быть черной. Вихревое движение унесло теплое и тонкое к окружности и направило плотное и влажное в середину. Последнее образовало Землю, которую Анаксагор вместе с древними ионийцами представлял себе как плоскую плиту, витающую в воздухе; звезды суть каменные глыбы, которые силой вращения оторвались от Земли, были брошены в эфир и раскалились в нем. Звезды вращались первоначально (как у атомистов; см. выше стр. 71) горизонтально вокруг земного диска; лишь когда последний склонился в южную сторону, их пути пересеклись с плоскостью земной поверхности. Луну Анаксагор представлял себе подобной Земле и обитаемой; Солнце он считал во много раз большим, чем Пелопоннес; оно снабжает не только Луну, но и все остальные звезды большей частью их света. Благодаря солнечной теплоте земля, которая первоначально была сплошной тинной, постепенно высохла.

Из земной тины, оплодотворенной находившимися в воздухе и эфире семенами, возникли живые существа. Начало, оживляющее их, есть дух, и этот дух есть один и тот же во всех, включая и растения; но он дарован живым существам в различной мере. В человеке чувственное восприятие есть также дело духа. Оно возбуждается в органах чувства, — для которых центральным органом служит мозг (ср. выше Алкмеона стр. 56) — не однородным, а противоположным началом. Анаксагор не сомневается, что самим вещам присущи те качества, которые обнаруживают нам ощущения; но он особенно резко подчеркивает, что ощущения дают нам слишком недостаточное знание об основных составных частях вещей. Поэтому и он полагает, что истинное познание дает только разум. Как безраздельно сам Анаксагор предавался науке, — это сказало в некоторых его изречениях; другие приписываемые ему суждения заставляют признать, что он держался благородного и серьезного жизнепонимания; но нет сведений о том, занимался ли он научно-этическими вопросами. Точно так же от него не сохранилось никаких религиозно-философских утверждений; лично он относился к народной религии с полной научной свободой, и пытался давать естественные объяснения мнимым чудесам (как напр. метеориту в Эгоспотаммах).

Из учеников Анаксагора, — к которым причисляют также Еврипида, — Метродор из Лампсака известен нам только своим

безвкусным аллегорическим истолкованием гомеровской мифологии. Немного больше мы знаем об Архелаяе из Афин, мнимом учителе Сократа. Будучи в общем согласным с Анаксагором, этот физик все же приближался к Анаксимену и Диогену в том отношении, что называл первоначальную смесь веществ воздухом, считал, что к последнему примешан дух, обозначал выделение веществ, как разрежение и сгущение, и выделявшиеся при этом массы называл холодным и теплым. Указание, что он выводил различие между дурным и хорошим только из традиции, по-видимому, основано на недоразумении.<sup>1</sup>

### III. СОФИСТЫ<sup>2</sup>

#### § 26. Возникновение и своеобразие софистики

С середины пятого века среди греков начинают выступать воззрения, распространение которых произвело через несколько десятилетий коренное изменение в образе мыслей образованных кругов и в направлении научной деятельности. Уже противоречия между философскими теориями, и смелость, с которой они выступали против обычного способа представления, были способны пробудить недоверие к этим попыткам научного мирообъяснения. Если, далее, Парменид и Гераклит, Левкипп и Демокрит отрицали истинность чувственного познания, то это легко могло дать начало более общим сомнениям в познавательных способностях человека, тем более, что материализм этих философов не давал им возможности научно обосновать высшую истинность разумного познания, и что даже Анаксагор не использовал с этой целью своего учения о Νοῦς. Но еще более неудержимо влекло к изменению направления научной деятельности общее развитие греческой народной жизни. Чем выше и быстрее росло со времен персидских войн общее образование во всей Элладе и прежде всего в Афинах, — средоточии ее духовной и политической жизни — тем сильнее чувствовали те, которые хотели выделиться, потребность в

<sup>1</sup> [Этот взгляд не разделяется новейшими исследованиями. В самом деле, если Диоген Лаэртский (II, 16) сообщает, что Архелай утверждал: τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχροῦν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ («справедливое и постыдное существуют не по природе, а в силу закона»), то нет никакого принудительного основания сомневаться, что это сообщение опирается на старые источники, и отрицать занятия Архелая этическими вопросами. См. Dümmler, Akad. 217, Gomperz, Griech. Denker I, 323 (русск. пер. Гомперц, Греческ. мыслители, I. стр. 344), Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. I 250, Friedrich, Hippokrat. Untersuch. 133, 1.)]

<sup>2</sup> В русской литературе см. А. Н. Гиляров. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность. Москва 1888. Прим. пер.

специальной подготовке к политической деятельности. Чем более победоносная демократия постепенно устраняла все преграды, которые прежде традиция и закон ставили произволу самодержавного народа, и чем более блестящие перспективы открывались именно в силу этого перед всяким, кто умел склонить на свою сторону этот народ, — тем ценнее и неизбежнее должно было казаться преподавание, с помощью которого можно было становиться оратором и народным вождем. Навстречу этой потребности явились люди, которых их современнику называли мудрецами или софистами (σοφοί, σοφισταί), и которые сами объявляли себя таковыми. Обычно странствуя из города в город, они предлагали свое преподавание всем жаждущим знания и требовали за это довольно высокого вознаграждения, что по существу не может служить им упреком, но что было доселе не принято и что, при укоренившемся у греков предубеждении против всякого труда, направленного на заработок, во всяком случае могло быть истолковано в дурную сторону. Это преподавание само по себе могло распространяться на всякие знания и технические приемы, и мы действительно находим, что лица, которые причислялись к софистам, и даже некоторые из самых значительных между ними, обучали даже совершенно механическим искусствам. Но главным предметом учебной деятельности софистов была подготовка к практической жизни, и в качестве софистов в узком смысле слова принято со времени Платона обозначать людей, которые выступали профессиональными учителями «добродетели» (беря это слово в широком значении греческой ἀρετή) и обещали делать своих учеников умелыми в действиях и речах (δεινοῦς πράττειν καὶ λέγειν) и способными к руководству частными и государственными делами. Это ограничение практическими задачами основывалось у всех софистов на убеждении, которое более выдающиеся из них высказывали в форме скептических теорий, а большинство осуществляло на деле своей эристикой, — на убеждении, что объективно истинное познание невозможно и что наше знание не выходит за пределы субъективных явлений.\* Это воззрение должно было, однако, в свою очередь, воздействовать на этику, и с течением времени прямо привести к тому, что восстание против закона, нравственности и права, выросшее из партийной борьбы и распрей того времени, находило себе мнимое оправдание в софистических теориях. И само дальнейшее развитие культуры доставляло сильнейшую поддержку этому этическому скепсису. Чем более расширялся кругозор греческого народа, чем более греки знакомились с чужими странами и с собственным прошлым, с многообразием и изменчивостью законов, государственных устройств, нравов и религий, тем труднее было уклониться от вопроса, что же есть устойчивого в этом изменении, и почему только то, что существует в данное время и в родной стране, должно считаться правомерным. И тем самым было дано то различие, — или, пока не доставало более глубокого научного обосно-

вания этики — то противоположение νόμος («закона») и φύσις («природы»), которое стоит в средоточии софистической морали. Так называемые софисты являются, таким образом, выдающимися глашатаями и посредниками греческого просвещения 5-го века, и они разделяют все преимущества и слабости этого положения. В противоположность обычному осуждению софистов, находящемуся под влиянием воззрения Платона, Гегель, К. Фр. Герман, Г. Грот и др. осветили их историческое значение; последний, однако, из-за этого упустил из виду все поверхностное, нездоровое и опасное, что с самого начала сочеталось у них с правомерным и ценным и в дальнейшем развитии все сильнее проступало наружу.

### § 27. Наиболее известные софисты

Первый, кто называл себя софистом и публично выступал в качестве учителя добродетели (παιδευσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος), был, согласно Платону (Prot. 349 A), Протагор из Абдер. Родившись, по Аполлодору, Ol. 74 (484/0 до Р. Х.), вероятно, в конце этой Олимпиады, около 480 г.<sup>1</sup>, он, странствуя по всей Элладе, в течение сорока лет с блестящим успехом отдавался своей учебной деятельности, неоднократно бывал в Афинах, где его ценил и Перикл; но под конец он был здесь обвинен в атеизме, должен был покинуть Афины и утонул на 70-ом году во время путешествия на Сицилию. Из его произведений сохранились лишь немногие отрывки.<sup>2</sup> Одновременно с ним развивал педагогическую деятельность леонтинец Горгий (родившийся, по предположительному расчету Аполлодора, в 484/3 г. до Р. Х.) — сначала на Сицилии, с 427 г. также в Афинах и других среднегреческих городах; позднее он поселился в фессалийской Лариссе, где, по Аполлодору, умер в возрасте 109 лет. Своё преподавание он в позднейшие годы ограничивал риторикой; однако нам известны также его этические наставления и скептические суждения, которым он (вероятно, в юношескую пору) посвятил особую работу; но и с Эмпедоклом он некоторое время стоял в связи и не только подражал ему как оратору, но и, по-видимому, воспринял его физику. Немного моложе Протагора и Горгия два современника Сократа: Продик с острова Кеос, который пользовался большой славой в близлежащих Афинах, и Гиппий из Элиды, которого упрекают в том, что в своих

<sup>1</sup> Гомперц (Griech. Denker I 471, русск. пер. стр. 479) относит его рождение к 485 г. или к еще более раннему времени. Решение вопроса о годе рождения Протагора зависит от того, относить ли осуждение и смерть Протагора к эпохе четырехсот (411 г.),\* или полагать, что они произошли 4—5 годами ранее.

<sup>2</sup> Собраны у Diels, Vorsokrat. II, 5 25 и сл. В Philos. d. Griechen, I, 1055, 3. 1089 я объяснил, почему я не могу (вместе с Гомперцем) считать Псевдо-Гиппократово сочинение περὶ τέχνης \*\* произведением Протагора.

лекциях и сочинениях он с чванливой поверхностью выставлял напоказ свои математические, физические, исторические и технические знания; по-видимому, одновременно с ними жил упоминаемый Демокритом (согласно Sext. Emp. Mathem. VII, 53) Ксениад из Коринфа. Из остальных софистов более известны: Фрасимах из Халкедона, прославившийся как оратор; характер его Платон обрисовал в неблагоприятных чертах; братья Евтидем и Дионисидор, комические герои Платонова диалога «Евтидем»; ритор, учитель добродетели и поэт Евен из Пароса; одновременно с ними Антифонт<sup>1</sup> и риторы из школы Горгия: Пол, Ликофрон, Алкидант, Протарх, Критий, вождь «тридцати»,\* а также и Калликл Платонова диалога «Горгий» (о последнем, впрочем, не установлено, был ли он вообще историческим лицом) были не софистами в техническом смысле, а учениками софистов.

## § 28. Скепсис и эристика софистов

Уже Протагор высказал изменившееся отношение мышления к своему предмету в положении: «человек есть мера всех вещей, существующих — для их существования, несуществующих — для их несуществования»;<sup>2</sup> т. е. для каждого истинно и действительно то, что ему представляется, но именно поэтому есть только субъективная и относительная, а не объективная и общеобязательная истина. Для обоснования этого положения он ссылался (согласно Платону, Theät. 162 В. Е. 166 С. 179 D. Sext. Pyrrh. I, 216 и сл.) — примыкая к учению Гераклита о течении всех вещей и о совместности противоположностей в одном и том же объекте, а может быть, и к учению Левкиппа о субъективности восприятий — на то, что в силу постоянного изменения внешних впечатлений и воспринимающих субъектов

<sup>1</sup> Орывки софиста Антифонта изданы Blass'ом (вместе с отрывками одноименного ритора; 2 изд. 1881) и Diels'ом (Vorsokr. II, 587 и сл.). Бласс в «Commentatio de Antiphonte sophista Jamblichii auctore» 1889 приписал Антифону также некоторые отделы из Jambl. Protreptic. с. 20; если он и не привел убедительных оснований в пользу авторства именно этого софиста, то его исследование все же доказало, что в сочинении Ямвлиха содержатся отрывки из этического произведения, носящего все признаки древней софистики. К этой же эпохе (около 400 г.) относятся дошедшие также без имени автора, написанные на дорическом диалекте, т. н. Διαλέξεις (правильнее: Δισσοί λόγοι, «Двойные речи»), изданные E. Weber'ом 1897 и Diels'ом Vorsokr. II, 635 и сл.

<sup>2</sup> Фр. 1 у Платона Theät. 152 А 160 С и в др. мест. Sext. Math. VII, 60, Dio g. IX, 54 и др.: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶ, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶ. Это положение и его обоснование содержались в сочинении, которое вероятно носило заглавие: Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες (sc. Λόγοι) [«Истина или низвергающие (речи)»]. О попытке толковать это положение в духе кантовского критицизма, так чтобы мером вещей был не каждый отдельный человек, а человек вообще, см. Phil. d. Griechen I<sup>5</sup> 1095 и сл., о двусмысленности ὡς — там же, стр. 1094, 1.

э вещи кажутся разным людям и тем же самым людям при различных обстоятельствах различными, и что поэтому из качеств, которые мы, по-видимому, замечаем в них, одни могут быть приписываемы им столь же мало, как и другие.<sup>1</sup> Горгий, напротив, в своем сочинении «О не-сущем или о природе»<sup>2</sup> не только взял себе за образец диалектический метод Зенона, но воспользовался также положениями Зенона и Мелисса, чтобы не без остроумия доказывать: 1) что ничто не существует, 2) что сущее было бы для нас непознаваемо, 3) что познаваемое не могло бы быть сообщено другим.<sup>3</sup> В школе Горгия мы встречаем учение (см. также ниже § 37), что никакому субъекту нельзя приписать предикат, ибо единое не может быть многим. Положение Протагора лежит в основе как утверждения Ксениада, что все мнения людей ложны, так и с виду противоположного ему утверждения Евтидема: все всегда и совместно присуще всему. Если далее последний из элеатских предпосылок заключает, что нельзя ни мыслить, ни высказывать не-сущего, а следовательно и ложного, то и это суждение, как и сходное с ним утверждение, что невозможно противоречить себе, также встречается у Протагора и его последователей. — Но фактическое поведение софистов еще яснее, чем эти теории, показывает, как глубоко был заложен отказ от объективного знания во всем характере этого образа мыслей. Нам неизвестно, чтобы хоть кто-либо из софистов дал самостоятельные исследования в физической области философии, хотя они при случае и пользуются отдельными допущениями физиков, и Гиппий распространял свое преподавание, а Антифон — свою литературную деятельность также и на математику и естествознание. Тем более обычна у них, напротив, эристика, — то искусство спора, цель и триумф которого состоит не в приобретении научного убеждения, а исключительно в опровержении

<sup>1</sup> Согласно Плутарху, adv. Colot. с. 4, Демокрит возражал против утверждения Протагора: «μη μᾶλλον εἶναι τοῦν ἢ τοῦν τῶν πραγμάτων ἕκαστον» («каждая вещь может быть не более названа таковой, чем иной»).

<sup>2</sup> Содержание которого мы знаем из Секста, Math. VII, 65—87, Pseudo-Aristot. De Melisso etc. с. 5 и сл. (ср. Isokr. Hel. 2 и сл.).

<sup>3</sup> (Доказательства Горгия сводились вкратце к следующему: 1. *Ничего нет.* Если бы что-либо было, оно было бы или не-сущим, или сущим. Не-сущим оно не может быть, ибо приписывать бытие не-сущему значит признавать его сущим, что есть противоречие. Если бы оно было сущим, то оно или возникало бы, или было не-возникшим. Если бы оно было невозникшим, то оно было бы вечным и, следовательно, бесконечным (аргумент Мелисса); бесконечное же не может ни во что вмещаться и потому не может быть. Но оно не может и возникнуть — ни из небытия (ибо его нет), ни из бытия, ибо тогда первое бытие было бы иным, чем последнее, т. е. не было бы бытием. 2. *Если бы что-либо и было, то оно было бы непознаваемым.* Ибо сущее не тождественно с мыслимым (как о том свидетельствует наличие ложных представлений); но если сущее не есть мыслимое, то оно немислимо и непознаваемо. 3. *Если бы оно даже было познаваемо, то его нельзя было бы сообщить другим.* Ибо мысли сообщаются через знаки (слова, звуки), которые не тождественны представлениям, и представления в каждом человеке могут и даже должны быть различными. См. Philosoph. d. Griechen I<sup>5</sup>, стр. 1001 и сл. Прим. пер.)

и смущении собеседника. «Эристик» и «софист» суть для Платона, Аристотеля, Исократ почти равнозначные понятия. Уже Протагор утверждал, что всякое положение можно доказать и опровергнуть одинаково сильными аргументами. Он сам лично и в своих сочинениях обучал этому искусству, и его соотечественник Демокрит жалуется (фр. 150) на «спорщиков и путальщиков» своего времени. Позднее мы встречаем теорию и практику софистов в одинаково печальном состоянии. Теория их, согласно Аристотелю (Тор. IX, 33. 183 b 15), состояла в том, что учителя заставляли своих учеников заучивать наизусть наиболее распространенные софизмы. Практика, как пока зывает «Евтидем» Платона, выродилась в пустейшее фокусничество и даже в форменное балаганничество; считать это изображение, кото рое не скрывает своего сатирического характера, за простую карикатуру невозможно, ввиду исследования Аристотеля о софистических опровержениях (Тор. IV), которое заимствует свои примеры — точно так же, как мегарская эристика — свои образцы — преимущественно у софистов сократовской эпохи. Протагору и Горгию, правда, не приписываются убогие выдумки Дионисодора и Евтидема; но что последние по прямой линии происходят от первых, — этого нельзя не заметить. Если, тем не менее, эта эристика могла приводить большинство в смущение, во многих возбуждать восхищение, и если она казалась даже Аристотелю достойной серьезной проверки, то это доказывает, как неопытно было тогда вообще мышление, и какой толчок к его дисциплинированию могли давать даже такие его плутания; мышление едва ли могло избежать последних, когда, еще неизвестное с условиями правильной своей деятельности, оно впервые осознало во всем объеме свое могущество.

### § 29. Софистическая этика и риторика

Если не существует общеобязательной истины, то не может существовать и общеобязательного закона; если для каждого истинно то, что кажется ему истинным, то для каждого и справедливо то, что ему нравится. Первое поколение софистов еще не сделало этого вывода из своих посылок.<sup>1</sup> Если они выступали как учителя добродетели, то

<sup>1</sup> [Если допустить, что в защитительной речи, которую у Платона (Theät. 166 A и сл.) Сократ вкладывает в уста Протагора, использованы подлинные изречения этого софиста, то придется, впрочем, признать, что Протагор применял мерилу своего субъективного сенсуализма и к представлениям и мнениям о добром и дурном в нравственной и политической области и таким образом сделал судьей над правом и неправом произвол отдельных людей и государств. Но чисто софистическим соображением он умел уклониться от вывода, что тогда вообще не может быть никакой общеобязательной нравственной нормы. А именно, отвергая различие между истинными и ложными представлениями, он сохранял различие между представлениями, основанными на нормальном, естественном состоянии, и представлениями, покоящимися

ни под добродетелью понимали в существенном то же самое, что все привыкли понимать под нею. Как «Геракл» и другие моральные лекции Продика,<sup>1</sup> так и советы, которые Гиппий вкладывал в уста Нестора, конечно, не встретили бы такого одобрения, если бы они противоречили нравственным воззрениям своего времени. В диалоге Платона Pratagoras, 320 C и сл. Протагор говорит речь, которую мы можем считать в существенных чертах воспроизведением речи, действительно произнесенной софистом, а может быть и письменно опубликованной им; в этой речи он в мифологической форме разъясняет, что чувство права и обязанности есть дар богов, присущий всем людям; он, следовательно, признает естественное право, которого еще не отличает, как Гиппий (см. ниже), от положительного. Горгий присваивает добродетель мужчины, женщины, ребенка, раба и т. д. в духе обычного воззрения (Платон, Мемор. 71 D и сл.; Аристот. элит. I, 13. 1260 a 27); и этому воззрению соответствуют еще моральные фрагменты Антифона. Но все-таки уже у софистов первого поколения обнаруживаются некоторые из практических последствий их септицизма. Протагор не без оснований шокировал греков, когда своим обещанием «делать слабейшую сторону сильнейшей» (τὸν ττὸ λόγῳ κρείττω ποιῆϊν) рекомендовал свою риторику именно со стороны возможного злоупотребления ею; а Гиппий устанавливает Кенорх. Мемор. IV, 14 и сл. Plat. Prot. 337 C ту противоположность между законом и природой, которая позднее образует руководящую идею софистического искусства жизни. Платон вкладывает в уста Фрасимаха, Пола и Калликла воззрение, широко распространенное которого в софистических кругах подтверждает и Аристотель (Тор. IX, 12, 173 a 7): естественное право есть только право сильнейшего, все положительные законы суть лишь произвольные установления, утвержденные каждым данным властителем в его собственных интересах; если справедливость всеми восхваляется, то это происходит лишь от того, что масса народа находит ее полезной для себя, тогда как тот, кто чувствует в себе силу игнорировать законы, имеет и право на это. Гиппий сомневается в противоестественности брака между родителями и детьми; по-видимому также, уже в 5-ом веке в софистических кругах было много людей, восхвалявших

на ненормальном, противоестественном состоянии. Поэтому он мог ставить государственному деятелю и воспитателю задачу заменять худшие представления лучшими].

<sup>1</sup> [Несомненно, что Продик не раз произносил хвалебную речь о «Геракле», но неизвестно, опубликовал ли он ее. Ксенофонт (Мемор. II, 1, 21 и сл.) передает ее, конечно, не дословно. — Мнение Welckers'a (Kleine Schriften II, 393 и сл.), к которому Целлер примыкает еще в 5-ом издании «Philos. d. Griechen» (I, 1123 и сл.), что рассуждения о богатстве и о бедствиях жизни и смерти, вкладываемые в уста Продику в «Axiochos» р. 366 B и сл. и «Eryxias» р. 397 C и сл., аутентичны, — не может быть далее поддерживаемо после исследования Feddersen'a, Ueber Axiochos 1895, v. Willamowitz'a (Gött. Gel. Anz. 1896) и др.; ср. Diels, Vorsokr. II, 572 и сл.]

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

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

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

## ВТОРОЙ ПЕРИОД

### СОКРАТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

#### § 30. Вступление

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