

Третій періодъ развитія греческой философіи.

Третій періодъ развитія греческой философіи, обнимающій собой ученія, возникшія послѣ Аристотеля, есть наиболѣе продолжительный по времени.

Онъ существенно отличается отъ обоихъ предшествовавшихъ періодовъ рѣшительнымъ преобладаніемъ практическихъ задачъ и практическихъ интересовъ надъ теоретическими. Физика и метафизика отступаютъ на задній планъ; знаніе, которое Сократъ, Платонъ и Аристотель считали цѣлью, само по себѣ высшимъ благомъ, теряетъ самостоятельную цѣну помимо того, что оно можетъ дать для жизни. Этика господствуетъ и становится философіей по преимуществу. Философія не есть уже изслѣдованіе сущности вещей: истинная мудрость есть та, которая дѣлаетъ истинной нашу жизнь, дѣлаетъ насъ счастливыми, даетъ намъ высшее благо. Не то, что суть вещи сами по себѣ, а то, какъ онѣ къ намъ относятся, — вотъ главный, существенный вопросъ философіи. Поэтому она все болѣе и болѣе стремится стать нравственнымъ ученіемъ, дающимъ нормы, правила человѣческой жизни (*regula vitae*): она есть *lex bene honesteque vivendi*, *studium virtutis*, какъ опредѣляетъ ее Сенека, наука счастья, какъ опредѣляетъ Эпикуръ; она есть мистическое религиозное ученіе, какъ понимали ее позднѣйшіе мистики — неопиѳагорейцы и неоплатоники.

Поэтому мы видимъ, что вліяніе философіи на жизнь прогрессивно возрастаетъ. Въ эпоху римской имперіи она популяризируется, распредѣляется по всѣмъ классамъ общества, является необходимымъ элементомъ всеобщаго образованія, личнаго нравственнаго развитія. Философы образуютъ особый классъ, пользующійся особыми правами и привилегіями. Богачи, знатныя дамы, цари и города содержатъ философовъ — присяжныхъ проповѣдниковъ добродѣтели. Философъ становится воспитателемъ, законоучителемъ, совѣтникомъ, чуть не духовникомъ своихъ патроновъ, тамъ, впрочемъ, гдѣ онъ не играетъ роли шута или простого паразита; ибо философія, повидимому, спускается иногда до самаго низкаго уровня. Это не мѣшаетъ ей, конечно, удерживаться и на высотѣ — въ лучшихъ, достойныхъ своихъ представителяхъ: уже одно это обстоятельство, это необычайное распространеніе философіи свидѣтельствуетъ объ измѣнившемся характерѣ ея.

Въ обществѣ римской имперіи могли быть, и дѣйствительно были, чрезвычайно сильныя потребности и нравственныя, и религиозныя, былъ запросъ

на нравственное учение (откуда, напр., объясняются быстрые успехи христианства). Поэтому и философия, развивавшаяся среди этого общества, была по необходимости нравственная, практическая. Зато чистое умозрение, естественно, утратило прежнюю самобытность и силу, прежнюю веру в себя. Умозрительное творчество изсякло. Философы после Аристотеля либо примыкают к каким-либо прежним авторитетам, к прежним учениям (как, напр., стоики примкнули к Гераклиту, Эпикур — к Демокриту, мистические платоники — к пифагорейцам), либо же они отрицают возможность всякого умозрения всякого теоретического познания (таковы скептики). Философы после Аристотеля суть либо догматики, либо скептики ¹⁾.

Непосредственно вслед за Аристотелем, на ряду с академической и перипатетической школой, возникают три крупные школы — стоическая, эпикурейская и скептическая, которые все сходятся в своих практических тенденциях. Изследуя их происхождение, их связь с предыдущими учениями, мы легко поймем причину этого всеобщего преобладания этических, нравственных тенденций.

Новое направление объясняется изменившимися обстоятельствами общественной жизни в Греции.

Политическая свобода исчезла: страна подпала сперва македонскому владычеству, а потом Рим наложил на нее свою властную руку; общественная деятельность затихла, гражданская жизнь ограничивалась одними частными отношениями. Отсюда явилась мораль, как учение о правильных частных отношениях; теперь уже этика не связывается с политикой, как это мы видим у Платона и Аристотеля, но ограничивается личной моралью.

Второю причиной было то, что нравственный кризис, обострившийся уже в V веке, в эпоху пелопонесской войны, теперь принялъ самые широкие размеры: он распространился и на политику, и на религию, и на нравственность. Человек сам должен был искать основания своей нравственности. Если мораль не может основываться ни на традиции, ни на государственных законах, ни на религии, которые уже утратили весь свой авторитет, то ее надо основать на нравственном учении, на познании блага, как учил Сократ. Но в чем заключается благо, к которому нас должно приводить соблюдение нравственных правил? Мы видели, сколько различных ответов дали ученики Сократа. Благо полагается то в познании, то в освобождении от страданий, в безстрастной апатии, то в полноте наслаждения. Сам Сократ не мог определенно отвечать на этот вопрос; и мы видели, какие трудности связаны с его определениями.

В основании мирозерцания Сократа лежит представление о разумном, благом и справедливом законе, управляющем вселенной и лежащем в основании человеческого закона. Признать его и сообразоваться

¹⁾ Скептицизм этот носить совершенно иной характер, чем у нас. Как это ни странно, но у древних он является нравственным учением, основанным на отрицании всякого познания.

съ нимъ—въ этомъ благо и польза человѣка. Изъ него вытекаютъ всѣ человѣческіе законы, имъ же опредѣляется личная судьба человѣка, его счастье или несчастье, зависящія отъ сообразованія человѣка съ этимъ закономъ. Но въ чемъ состоитъ этотъ вселенскій законъ, управляющій природою, и что онъ предписываетъ человѣку? откуда и какъ познать его? Предписываетъ ли онъ намъ воздержаніе, наслажденіе или познаніе, какъ естественныя цѣли человѣка? Эти вопросы, какъ я сказалъ, не были точно рѣшены самимъ Соократомъ и различно рѣшались его учениками: они такъ и остались неразрѣшенными. Чтобы отвѣтить на нихъ опредѣленно, нужно познать, въ чемъ состоитъ природа вещей. Спрашивается, какъ устроены вещи, какъ нужно относиться къ нимъ и каковы могутъ быть для насъ послѣдствія такого отношенія? Эти три основныхъ вопроса были поставлены скептикомъ Тимономъ. Ихъ можно поставить нѣсколько иначе: 1) познаваема ли природа?—основной вопросъ логики или теоріи познанія; 2) что такое природа?—основной вопросъ физики, и 3) какъ должны мы жить сообразно природѣ и нашему познанію?—основной вопросъ этики. Такимъ образомъ, и логика, и физика имѣютъ непосредственно практическій интересъ и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляютъ собою этику.

Я говорилъ, что въ теоретической философіи всѣ новыя школы прикинули къ предшествовавшимъ ученіямъ. Независимо отъ многочисленныхъ различій во всѣхъ этихъ ученіяхъ отражались два основныхъ взгляда на природу въ греческой философіи. Природа есть организмъ, живое цѣлое; и природа есть механизмъ, агрегатъ атомовъ. Первый взглядъ, раздѣляемый Аристотелемъ и Платономъ, ранѣе ихъ въ наиболѣе простой формѣ былъ выраженъ Гераклитомъ; второй взглядъ принадлежитъ Демокриту. Въ первомъ случаѣ человѣкъ, какъ органическій членъ мірового цѣлаго, долженъ познать его вѣчную связь, тотъ Логосъ, душу, которая его оживляетъ и управляетъ имъ; и онъ долженъ подчиняться этому Логосу, соображаясь съ природою цѣлаго, т. е. жить для цѣлаго. Во второмъ случаѣ онъ, какъ атомъ, разобщенный отъ другихъ атомовъ, долженъ изгнать изъ себя ложные страхи передъ міровымъ закономъ, загробнымъ міромъ и жить для себя. Первое воззрѣніе усвоили себѣ стоики, второе — эпикурейцы.

С т о и ч е с к а я ш к о л а .

Достоинно вниманія, что большинство стоиковъ, какъ и вообще большинство выдающихся философовъ эллинистическаго періода, — люди восточнаго происхожденія. Эллинская культура становится универсальной. Стоики—главнѣйшіе проводники этого космополитическаго универсализма. Главнѣйшіе стоики—почти всѣ родомъ изъ Малой Азіи, Сиріи или острововъ восточнаго Архипелага. Затѣмъ идутъ римскіе стоики, среди которыхъ почетное мѣсто занимаетъ фригіецъ Эпиктетъ. Собственно Греція представлена въ стоической школѣ весьма незначительными силами.

По мѣрѣ того какъ исключительно теоретическій интересъ философскаго анализа сталъ ослабѣвать, греческая мысль все болѣе и болѣе стала

стремиться къ цѣльному философскому міросозерцанію, которое могло бы стать на мѣсто разложившихся религіозныхъ вѣрованій и обосновать систему рациональной этики. Такое міросозерцаніе явилось потребностью цѣлаго общества, цѣлой культуры, — не тѣснаго кружка философской школы или немногихъ высоко-просвѣщенныхъ дилеттантовъ, составлявшихъ умственную аристократію Греціи. Эллинское просвѣщеніе покоряло міръ, оно становилось соціальной, политической силой; эллинская философія, сообразно тому, постепенно утрачивала свой характеръ анализа, изслѣдованія. Она сдѣлалась учениемъ, обратилась въ догму. Такой характеръ придалъ ей основатель стоицизма — Зенонъ и еще болѣе — его многочисленные послѣдователи.

Зенонъ родился около 366 г. въ Китіонѣ, эллинизированномъ фригійскомъ городѣ на островѣ Кипрѣ. Сынъ купца, онъ и самъ долгое время занимался торговлей. Но при одномъ предпріятіи онъ потерялъ все свое состояніе и отправился въ Аѳины. Здѣсь онъ сначала сошелся съ Кратесомъ; но грубость цинической школы оттолкнула его, и Зенонъ перешелъ къ Стильпону. Оставивъ этого философа, онъ слушалъ Ксенократа, потомъ Полемона. Съ чутостью финикійскаго купца высматривая лучшее въ ихъ ученіяхъ, онъ основалъ свою собственную школу, которая получила названіе стоической отъ *στέα τοῦ ἀγάλου* (портикъ, украшенный фресками знаменитаго Полигнота), гдѣ онъ читалъ лекціи. Зенонъ славился своимъ характеромъ, воплотившимъ въ себѣ соответствующимъ принципамъ его ученія. Воздержанный, чуждый грубости и неприступной суровости, въ которой справедливо упрекали позднѣйшихъ стоиковъ, философъ былъ почитаемъ и любимъ аѳинянами, которые и послѣ его смерти сохранили память о немъ и воздвигли ему памятникъ. Зенонъ былъ другомъ Антигона Гоната, македонскаго царя, который также чтить его и часто совѣтовался съ нимъ. Согласно принципу своей школы Зенонъ окончилъ жизнь самоубійствомъ въ 270 г. до Р. X.

Произведенія Зенона до насъ не дошли за исключеніемъ немногихъ отрывковъ, такъ что его ученіе не можетъ уже быть въ точности различено отъ позднѣйшихъ наслоеній, тѣмъ болѣе, что Зенонъ часто является въ нашихъ источникахъ какъ бы собирательнымъ представителемъ всей стоической школы, которому приписываются все ея ученія. Несомнѣнно однако, что онъ и въ дѣйствительности выразилъ ея общія идеи.

Преемникомъ Зенона былъ Клеанъ изъ Трояды (331—251), человекъ необычайно сильной воли, строгой нравственности и воздержанія, заслужившій прозваніе второго Гераклита своимъ терпѣніемъ, выносливостью и нравственной силой. Онъ былъ крайне бѣденъ и добывалъ себѣ средства къ жизни, трудясь по ночамъ, чтобы имѣть возможность днемъ слушать Зенона. Подобно своему учителю, онъ кончилъ жизнь самоубійствомъ въ глубокой старости. Онъ не отличался особенной оригинальностью. Изъ другихъ учениковъ Зенона извѣстны Персей, Аристонъ Хиосскій, Гериль Кароагенскій, Сферъ Борисеенскій, поэтъ Аратъ изъ Киликіи.

Преемникомъ Клеанѣ былъ Хризиппъ (281—208), остроумный діалектикъ, неутомимый преподаватель и ученый, второй основатель стоицизма, который развилъ его систематически въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ

и защитилъ въ цѣломъ рядъ полемиическихъ трактатовъ противъ академиковъ и эпикурейцевъ. Хризиппъ былъ однимъ изъ самыхъ плодотворныхъ писателей древности: его слогъ, правда, растянутъ и небреженъ — Хризиппъ былъ схоластикомъ стоицизма, но авторитетъ его былъ безграниченъ. Ученики его распространили стоическое ученіе по востоку и западу; Диогенъ Селевкійскій и ученики его, Антипатръ и Архимедъ, занесли стоицизмъ въ Римъ и въ Вавилонъ.

Наши свѣдѣнія о стоицизмѣ почерпаются преимущественно изъ сочиненій римскихъ стоиковъ, а также изъ сочиненій Секста Эмпирика, Плутарха, Диогена, Цицерона и нѣкоторыхъ другихъ писателей. Поэтому мы не имѣемъ возможности отличить первоначальное ученіе Зенона отъ добавленій, сдѣланныхъ его учениками и позднѣйшими стоиками. Но несомнѣнно, что стоическая школа обладала большей замкнутостью, и намъ извѣстны лишь нѣкоторыя уклоненія отъ основныхъ идей школы.

Задача стоической философіи состоитъ въ томъ, чтобы найти твердое основаніе для нравственной жизни. вмѣстѣ съ циниками стоики видятъ въ человѣческомъ знаніи лишь средство къ добродѣтельному поведенію и достиженію блага; вмѣстѣ съ ними они стремятся сдѣлать человѣка свободнымъ и счастливымъ посредствомъ добродѣтели. Поэтому они опредѣляли философію какъ упражненіе въ добродѣтели — *ἀσκησις ἀρετῆς*, *studium virtutis*, *sed per ipsam virtutem*. Сначала Зенонъ сходилъ, повидимому, съ циниками даже въ пренебреженіи теоретическими науками. Ученикъ его — Аристонъ Хиосскій отвергалъ логику, какъ ненужную, физику, какъ невозможную. Но впоследствии, повидимому, самъ Зенонъ и въ особенности Хризиппъ освободились отъ такой односторонности. Правда, и Хризиппъ полемизируетъ противъ Аристотеля, полагавшаго высшее благо въ знаніи, въ созерцаніи жизни (*θεωρία*): онъ признавалъ такую досужую жизнь своего рода самоуслажденіемъ, служеніемъ удовольствію: Хризиппъ признавалъ, что цѣль философіи заключается въ томъ знаніи, которое ведетъ къ истинной дѣятельности и постольку само составляетъ часть такой дѣятельности. По ученію стоиковъ, истинная дѣятельность невозможна безъ истиннаго объективнаго познанія; мудрость и добродѣтель — одно и то же; и философія, которая опредѣляется какъ *ἀσκησις ἀρετῆς*, есть въ то же время „познаніе божескаго и человѣческаго“.

Напрасно было бы видѣть въ стоицизмѣ исключительно этическое ученіе, хотя этический мотивъ преобладалъ въ немъ несомнѣнно: его этика, которая носитъ такой же характеръ рационализма, какъ и прочія нравственныя ученія грековъ, основывается всецѣло на рациональномъ философскомъ міросозерцаніи. И, несомнѣнно, такое міросозерцаніе имѣло само по себѣ извѣстную нравственную цѣну въ глазахъ стоиковъ; нѣкоторые изъ нихъ, правда, представляютъ на показъ свое пресрѣніе къ чистой теоріи, подобно циникамъ, отъ которыхъ они ведутъ свое начало; но уже одно сравненіе съ циниками указываетъ намъ, насколько разнятся отъ нихъ стоики именно въ разработкѣ теоретической философіи — логики и физики, которой циники, дѣйствительно, не хотѣли знать.

Истинное добродѣтельное поведеніе, по ученію стоиковъ, есть разумное поведеніе. Разумно же то поведеніе, которое согласуется съ природой человѣка и всѣхъ вещей. Добродѣтель состоитъ въ томъ, что человѣкъ подчиняется вселенскому закону, всеобщему порядку, управляющему міромъ. А для этого онъ долженъ познавать этотъ законъ и этотъ порядокъ. Отсюда, какъ уже указано мною, возникаетъ по необходимости логика, изслѣдующая вопросъ о познаваемости вещей, и физика. И та, и другая наука вполне необходимы этикъ.

Перейдемъ же къ ихъ теоретической философіи. Въ своемъ стремленіи къ цѣльному, свободному отъ противорѣчій и чисто-раціональному міросозерцанію стоики нерѣдко являются эклектиками по отношенію къ предшествовавшей имъ философіи: они поставили себѣ трудную цѣль — примирить дуалистическую философію понятія, развившуюся послѣ Сократа, съ первоначальнымъ монизмомъ іонійской физики.

Логика стоиковъ.

Такъ какъ по ученію стоиковъ цѣль знанія лежитъ не въ немъ самомъ, а въ его практическихъ послѣдствіяхъ и приложеніяхъ, то мы, естественно, должны ожидать, что и начало знанія лежитъ не въ немъ самомъ, а въ чемъ-либо внѣшнемъ. И дѣйствительно, у стоиковъ мы не находимъ логическаго идеализма Платона и Аристотеля, которые видѣли принципъ познанія въ логическихъ понятіяхъ разума. Мы видѣли, что уже у Аристотеля теорія познанія какъ бы двоится: съ одной стороны, разумъ есть начало познанія, а съ другой — оно коренится въ опытѣ. Съ одной стороны, въ человѣкѣ живетъ истинное начало познанія, всевѣдущій *υὸς κοιντός*¹⁾; съ другой стороны, человѣчeskій умъ есть *tabula rasa* — бѣлый листъ бумаги, на которомъ ничего не написано, на которомъ отдѣльныя впечатлѣнія оставляютъ свои слѣды.

Стоики въ своихъ поискахъ за реальнымъ, положительнымъ основаніемъ для познанія всецѣло основываются на опытѣ: они всецѣло принимаютъ одну реалистическую сторону ученія Аристотеля. Опытъ есть источникъ познанія; Платоновы идеи суть лишь отвлеченныя понятія нашего разсудка. Мышленіе, выходящее отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ частнаго къ общему, оперируетъ лишь съ тѣмъ, что дано намъ въ ощущаемыхъ впечатлѣніяхъ опыта.

Душа есть *ψατή εὐεργος εἰς ἀπογραφήν* — хорошо выдѣланный папирусъ для записки. Всѣ представленія — *φαντασία*, — составляющія содержаніе нашего знанія, возникаютъ изъ *ощущеній* внутренняго или внѣшняго чувства, изъ оттисковъ или *впечатлѣній* внѣшнихъ предметовъ, производящихъ внутренняго измѣненія или движенія души. Изъ воспріятій такого рода образуется память, изъ памяти — опытъ. Посредствомъ умозаключенія отъ наиболѣе обыкновенныхъ, постоянно повторяющихся воспріятій въ людяхъ, естественно, образуются нѣкоторыя общія понятія (*κοιναί ἐννοιαί*, *notitiae communes*), составляющія естественныя предположенія (*προλήψεις*) человѣка, въ которыхъ онъ

¹⁾ Дѣятельный разумъ.

убѣжденъ до начала всякаго научнаго изслѣдованія. Еще болѣе отвлеченныя понятія и общіе выводы добываются разсудкомъ чловѣка, который путемъ умозаключеній восходитъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному — къ первымъ причинамъ и основаніямъ сущаго. Результатомъ такого сознательнаго обобщенія и доказательства является наука и научныя, сознательныя и постольку неопровержимыя прочныя убѣжденія — *κατάληφτις ἀσφαλής καὶ ἀμετάπλωτος ἐπὶ λόγος*.

Такимъ образомъ источникомъ знанія является ощущение и умозаключеніе разсудка. Разсудокъ у стоиковъ не имѣетъ другого содержанія, кромѣ ощущений; вмѣстѣ съ тѣмъ стоики признаютъ за нимъ право логическаго обобщенія и умозаключенія. Откуда же эти обобщенія, откуда общее, если намъ дано въ дѣйствительности лишь частное, единичное? Циники были послѣдовательнѣе въ своемъ номинализмѣ; за то стоики были практичнѣе въ своей непослѣдовательности: если невозможно истинное знаніе, то невозможно и правильное истинное поведеніе; ибо нельзя желать, не зная, чего желаешь, нельзя дѣйствовать безъ цѣлей, нельзя разумно и хорошо поступать безъ сознательныхъ *общихъ* принциповъ и убѣжденій.

Отсюда возникаетъ вопросъ, имѣющій первостепенное значеніе у стоиковъ,—вопросъ о критеріи истинности нашихъ знаній. Такъ какъ всѣ наши представленія образуются изъ нашихъ ощущений или воспріятій, то спрашивается: какъ и почему мы можемъ знать, какія наши представленія истинны и какія ложны? По какимъ признакамъ мы можемъ отличать ихъ?

Здѣсь сказывается практическая тенденція стоицизма. Критеріемъ истинности представленій является та убѣдительность, съ которой нѣкоторыя изъ нихъ являются нашему сознанію, та непосредственная очевидность (*ἐνάρχησις*), которая невольно заставляетъ насъ *συγκαταίθεσθαι* — соглашаться съ ними. Представленіе, обладающее такимъ свойствомъ, истинно, ибо оно есть не субъективная фантазія: только то представленіе, которое соотвѣтствуетъ дѣйствительности и возбуждается дѣйствительнымъ предметомъ, порождаетъ въ душѣ такое самоочевидное убѣжденіе. Съ истиннымъ представленіемъ связано сознаніе, непосредственное усмотрѣніе дѣйствительности; поэтому, соглашаясь съ нимъ, мы схватываемъ, обнимаемъ, понимаемъ самый предметъ. Поэтому Зенонъ называлъ представленія, связанныя съ сознаніемъ соотвѣтствующей дѣйствительности, понимаемымъ представленіемъ—*φαντασία κατάληφτική*—и признавалъ ихъ критеріумомъ истины.

Поскольку же изъ представленій рождаются общія понятія, нѣкоторыя предположенія, общія всѣмъ людямъ, постольку и эти предположенія—*προλήψεις*,—имѣющія за собой общее согласіе (*consuetudo* или *consensus hominum*), могутъ рассматриваться какъ критерій истины.

Что же касается до понимаемаго представленія (*φαντασία κατάληφτική*), то значеніе его свидѣтельства ограничивается; оно обусловливается диалектической и эмпирической провѣркой представленій, отсутствіемъ аффектовъ и другихъ препятствій къ познанію: ибо чловѣческая душа доступна страстямъ, болѣзнямъ и различнымъ движеніямъ, которыя смущаютъ ясность ея зрѣнія.

Стоики также очень много занимались формальной логикой и грамматическими изслѣдованіями, въ которыхъ почти вся терминологія со-здана ими.

Итакъ, логическое знаніе развивается непосредственно изъ тѣлеснаго аффекта ощущенія, имѣя съ нимъ одинъ общій корень — духовный и физическій. Представленія суть впечатлѣнія, отпечатки, производимые въ душѣ вещами; изъ нихъ нашъ разумъ естественно образуетъ понятія, — при повтореніи однородныхъ впечатлѣній, провѣряя ихъ одни другими. Критеріемъ истины нашихъ представлений и понятій является ихъ очевидность, заставляющая насъ соглашаться съ ними; или, что то же, такимъ критеріемъ служитъ непосредственное сознаніе реальности, соответствующей отдѣльнымъ представленіямъ. Какъ ни наивна такая теорія познанія сравнительно со сложными и запутанными ученіями Платона и Аристотеля, она подкупала простотой и цѣльностью основной своей идеи, своимъ сочетаніемъ крайняго наивнаго реализма съ рѣшительнымъ рационализмомъ. Исходя изъ основного убѣжденія въ единствѣ разума и матеріи, стоики естественно могли мирить такой рационализмъ съ эмпиризмомъ или сенсуализмомъ, признавая непосредственную разумность самыхъ ощущеній. Поэтому насъ не должно удивлять видимое противорѣчіе историческихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ одни утверждаютъ, что отецъ стоицизма, Зенонъ, признавалъ критеріемъ истины ощущенія, а другія — что онъ видѣлъ такой критерій въ „правильномъ разумѣ“ (*λόγος ὀρθός*). Стоиковъ любятъ дѣлать эмпириками или сенсуалистами, забывая ихъ метафизическій реализмъ. Правда, они признаютъ, что знаніе образуется изъ ощущеній: вмѣстѣ съ эпикурейцами они видятъ въ общихъ понятіяхъ лишь результатъ многократныхъ повтореній опыта, при чемъ „всеобщія истины“ также получаютъ эмпирическое объясненіе, являясь лишь „предвареніемъ“ частныхъ случаевъ. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что самыя воззрѣнія стоиковъ на ощущенія существенно отличаются отъ воззрѣній современнаго сенсуализма. Подъ ощущеніемъ (*αἰσθησις*) разумѣются прежде всего самыя *чувства* въ ихъ способности, точно такъ же, какъ и въ ихъ дѣятельности; эти чувства суть также „тѣла“ или матеріи своего рода, органы „господствующей“ части души, ея пневматическія развѣтвленія, какъ бы ея шупальцы. Сами по себѣ эти чувства непогрѣшимы; они ощущаютъ то, что они ощущаютъ; но представленія, вызываемыя ихъ впечатлѣніями въ нашей душѣ, могутъ быть истинны или ложны, т. е. соответствовать или не соответствовать вещамъ, какъ это показываетъ опытъ. Истинныя представленія, въ которыхъ заключается критерій нашихъ знаній, суть тѣ, которыя возникаютъ въ господствующей, разумной части нашей души, вынуждая ея согласіе. Такія представленія Зенонъ называетъ „понимательными представленіями“ — *καταληπτικῆ φαντασία*. Въ нихъ совпадаетъ чувственное и рациональное начало, точно такъ же, какъ субъектъ и объектъ, ибо они обнимаютъ или понимаютъ въ себѣ свой предметъ.

Съ точки зрѣнія стоическаго монизма это — совершенно послѣдовательно; непонятно только, какъ могутъ существовать неразумныя, нелогичныя, ложныя представленія, разъ все существующее, все матеріальное, разумно въ

своей основѣ. Такія ложныя представленія могутъ объясняться психологически—изъ опыта, а не философски—изъ началъ стоицизма.

Теорія познанія стоиковъ, разработанная ими крайне тщательно въ борьбѣ съ другими школами, представляется упрощеннымъ преобразованиемъ ученія Аристотеля въ смыслѣ монизма. Она естественно связана съ „физикой“ стоиковъ, точнѣе,—съ ихъ метафизикой.

Физика стоиковъ.

Физика стоиковъ представляетъ изъ себя упрощенную аристотелевскую физику. Но стоики въ физикѣ, какъ и въ логикѣ, признали лишь одну реалистическую сторону аристотелевскаго ученія: они и здѣсь отвергли его дуализмъ: есть лишь одно начало — вещественное, тѣлесное. Этимъ опредѣляется своеобразный материализмъ стоиковъ.

Вселенная представляется живымъ органическимъ цѣлымъ, всѣ части котораго разумно согласованы другъ съ другомъ. Она образуется путемъ послѣдовательныхъ періодическихъ сгущеній и разрѣженій зѣвной пневмы. Эта огненная пневма сгущается въ воздухъ, а воздухъ — въ воду, которая служитъ матеріей всѣхъ прочихъ тѣлъ: тяжелыя части, осаждающіяся изъ воды, образуютъ твердую земную стихію; легкія — вновь улетучиваются вверхъ, въ воздухъ и огонь. Въ мірѣ нѣтъ пустоты; существуютъ лишь тѣла различной плотности, которыя всѣ проникаются и совокупаются воедино однимъ недѣлимымъ, проникающимъ и всеобъемлющимъ тѣломъ — воздухомъ. Движеніе въ предѣлахъ міра объясняется перемѣщеніемъ, перестановкой частей (*ἀντιπερίστασις*). „Пустота“ лежитъ за предѣлами міра; въ періодъ воспламененія стихій, ихъ возвращенія въ первобытный огонь, которымъ заканчивается міровой процессъ, вещество, составляющее субстанцію міра, безпредѣльно расширяется въ этой пустотѣ, чтобы затѣмъ вновь сгуститься и сжаться въ компактную массу въ періодъ новой дифференціаціи, новаго мірообразования. Безъ единства вещества, безъ непрерывности воздуха (*τὸ συνέχον, τὸ συνέχον*) не было бы связи и взаимодействія вещей, которыя относятся другъ къ другу какъ части единой субстанціи, единаго сущаго. Различія въ степени жизненности и разумности, различія въ степени активности и косности, отъ которыхъ производится все различіе душевныхъ и тѣлесныхъ свойствъ вещей, зависятъ отъ большаго или меньшаго напряженія („тона“) этой основной живой стихіи. Безъ такого единства субстанціи необъяснимо взаимодействие между матеріей и формой, тѣломъ и духомъ, разумомъ и вѣшнимъ вещественнымъ міромъ.

Дѣйствительно только то, что тѣлесно, что способно дѣйствовать и въ то же время испытывать дѣйствіе. Нѣтъ и не можетъ быть двухъ абсолютно различныхъ субстанцій: иначе взаимодействие между ними было бы невысказуемо, какъ это доказывалъ еще Діогенъ Аполлонійскій (V в.). Безплотныя идеи, формы или понятія, не могли бы дѣйствовать въ веществѣ, воплощаться въ немъ, а бездушная матерія не могла бы принимать ихъ. Духъ не дѣйствовалъ бы на матерію, если бы онъ не былъ тѣлесенъ; и матерія не испыты-

вала бы его дѣйствія, если бы она не была сродной духу. У Платона не только духъ, но и сама матерія была безтѣлесной. У стоиковъ и матерія (ὕλη), и духъ суть тѣло (σῶμα). Поэтому стоики признавали тѣлесность не только души, но и самыхъ свойствъ, и качествъ вещей, т.-е. „формъ“ Аристотеля; мало того, самыя состоянія и дѣятельности существъ, даже аффекты или добродѣтели души представлялись имъ тѣлесными. Все это—своего рода тонкія „матеріи“ или токи — πνεύματα — своеобразныя душеподобныя сущности, которыя распространяются, проникаютъ собою болѣе грубыя тѣла и сообщаютъ имъ тѣ или другія свойства (напр., тепло, цвѣтъ, болѣзнь и т. д.). Такимъ образомъ стоики вовсе не думали отрицать душевныя свойства или проповѣдывать чистый матеріализмъ. Они хотѣли только разрѣшить проблему метафизики Аристотеля и его теоріи познанія, упразднивъ ея дуалистическое противоположеніе между идеальнымъ и реальнымъ, между безплотнымъ понятіемъ и чувственной матеріальной дѣйствительностью. Они устанавливали различіе между духомъ и „неразумнымъ“ веществомъ, между активнымъ и пассивнымъ началомъ, между матеріей и силой; но духъ былъ для нихъ лишь тѣломъ, а сила — матеріей своего рода, или, точнѣе, состояніемъ, „тономъ“ матеріи. Матерія и сила — нераздѣльны, страдательное не существуетъ безъ дѣятельнаго, какъ и дѣятельное — безъ страдательнаго; вещество не существуетъ безъ тѣхъ или другихъ качествъ, какъ качества не существуютъ безъ вещества, которому они присущи; наконецъ, Богъ не существуетъ безъ вещества (τὸ ὑλικόν); и вещество не существуетъ безъ Бога, единаго зиждущаго начала (τὸ αὐτιώδες), обуславливающаго форму, свойства, строеніе и взаимодѣйствіе вещей. Сила нуждается въ веществѣ, какъ въ своемъ субстратѣ, а вещество—въ силѣ, которая даетъ ему его свойства, состояніе, движеніе, форму.

Такимъ образомъ мы видимъ, что въ физикѣ, какъ и въ логикѣ стоиковъ, въ сущности уцѣлѣли слѣды аристотелевскаго дуализма.

Матерія сама по себѣ не имѣетъ никакихъ свойствъ (ἄμορφος καὶ ἀπειρος) и никакого движенія; она движется, опредѣляется и образуется въ многообразныя формы тою творческою, разумною силою, которая ее проникаетъ. И единство мірозданія, связь и согласованіе его частей указываютъ намъ на единство силы въ природѣ. Эта единая разумная сила, этотъ λόγος, проникающій міръ и управляющій имъ, есть Богъ (θεός). Оба начала—страдательная матерія и дѣятельное Божество — нераздѣльно связаны, какъ двѣ стороны одного и того же существа, какъ душа и тѣло человѣка. Вселенная есть животное одушевленное и разумное (ζῷον ἔμφυχον καὶ λογικόν καὶ νοερόν), тѣло котораго есть матерія, а душа—Богъ.

Божество, или абсолютное начало, представляется стоякамъ въ одно и то же время какъ физическая субстанція, изъ которой образуется тѣло вселенной, и какъ универсальный логосъ, который опредѣляетъ собою формы, свойства, отношенія и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознаніе организмамъ: здѣсь стоики вполнѣ примыкаютъ къ Гераклиту. Божество, сохранившее въ чистотѣ свою эфирную природу за предѣлами видимаго міра, или блистающее въ солнцѣ и звѣздахъ, невидимо разлито во всемъ мірѣ, прони-

каеть все, „какъ медь черезъ соты“ (Зенонъ), и находится въ физическомъ взаимодействіи съ тѣми косными стихіями, которыя изъ него образовались. Оно есть, слѣдовательно, и матерія міра, и его форма, и его субстанція, и его законъ, его стихія и его душа, или разумъ. Богъ есть міръ, Богъ есть всѣ вещи; и вмѣстѣ Онъ есть дѣятельное, творческое начало міра, „лучшая“, превосходнѣйшая часть его: Онъ есть часть и цѣлое, начало, середина и конецъ. Онъ обнимаетъ въ себѣ всѣхъ боговъ, всѣ силы, всѣ стихіи.

Такимъ образомъ божество стоиковъ является какъ разумный духъ — *νοῦς*, какъ благое провидѣніе. Клеанъ въ краснорѣчивомъ гимнѣ отождествилъ его съ Зевсомъ; и стоики видѣли въ немъ верховнаго, единаго Бога, вѣчнаго и нерожденнаго, въ противоположность *рожденнымъ* стихійнымъ и астральнымъ богамъ. Но въ то же время оно какъ огненное дыханіе (*πνεῦμα πυρῶδες*), какъ *πῦρ τεχνικόν* (творческое пламя) есть физическое начало, физическая сила, которая естественно дѣйствуетъ во вселенной. Съ одной стороны, божество волею управляетъ міромъ, оно есть провидѣніе, блющее за его строемъ; съ другой—оно, какъ у Гераклита, само отождествляется съ мировымъ порядкомъ. *Ὁ λόγος ὁ διὰ πάντα ἐρχόμενος* (все проникающій логосъ) отождествляется съ судьбой или рокомъ (*εἰμαρμένη, ἀνάγκη*), съ закономъ вселенной, — противорѣчіе, которое мы встрѣчаемъ еще въ религиозныхъ понятіяхъ грековъ о судьбѣ или рокѣ (богъ управляетъ судьбой, а судьба царитъ надъ богомъ). Отдѣльныя живыя формы, составляющія свойства вещей, опредѣляющія ихъ роды и виды, образующія и оживляющія вещество, суть *λόγος σπερματικός* — „сперматическіе логосы“; „формы“ Аристотеля, его „роды и виды“, соотвѣтствующіе отвлеченнымъ понятіямъ, становятся особаго рода физическими агентами, обращаются въ живую матеріальную сперму, въ *σπέρμα* вещей. „Понятія“ Аристотеля становятся силами, потенціями (*δυνάμεις*) и вмѣстѣ материализируются, получаютъ пневматическую, эирную тѣлесность. Иначе какъ объяснить взаимное соотвѣтствіе вещей и понятій, взаимодействіе мысли и вещества? Какъ объяснить реальное существованіе логическихъ родовъ и видовъ? Ясно, что самое сѣмя, изъ котораго образуется индивидъ даннаго рода, имѣетъ въ себѣ какъ бы врожденное понятіе будущаго организма—логосъ или форму, предопредѣляющую его развитіе. Но, съ другой стороны, этотъ „логосъ“, образующій вещество въ тѣлесообразный организмъ, самъ долженъ быть для этого физической силой, тѣлеснымъ началомъ—особаго рода вещественной *спермой*. Всемирный Логосъ есть сѣмя міра; онъ заключаетъ въ себѣ всѣ частные логосы — сѣмена всѣхъ вещей. Эти „сперматическіе логосы“ исходятъ изъ него и возвращаются къ нему; и черезъ ихъ посредство онъ зиждетъ и образуетъ все. Каждое сѣмя заключаетъ въ себѣ мысль, разумное начало, и вмѣстѣ каждая мысль, подобно всемірному Логосу, есть тѣлесное начало. Сѣмя міра есть огонь¹⁾. Такова связь логики съ физикой.

Съ ученіемъ стоиковъ о логосѣ связывается ихъ представленіе о единствѣ мирового порядка и его разумности. Отсюда объясняется фатализмъ стои-

¹⁾ Огонь есть *σπέρμα τῶν ἁπάντων*, сравн. Вайшкер, 356, 4.

ковъ и вмѣстѣ—ихъ оптимизмъ и телеологія. Въ мірѣ царствуетъ одинъ законъ, одна необходимость, которой равно подчинены и боги, и люди, которая не знаетъ случая или исключенія. Возникшій путемъ естественной эволюціи изъ божественнаго естества міръ долженъ вновь, по истеченіи положеннаго времени, возвратиться въ его нѣдра въ общемъ воспламененіи; и уже одно сознание этого единства естественнаго порядка, единства всемірной судьбы, доставляетъ стойку великое утѣшеніе (Сенека, De prov., гл. 5). И это утѣшеніе увеличивается, когда мы убѣждаемся, что законъ, господствующій въ мірѣ, есть разумный законъ, что все въ мірѣ устроено разумомъ и сообразно разуму. И самое зло, несовершенство въ отдѣльныхъ частяхъ необходимо въ экономіи цѣлаго, служитъ его совершенству и красотѣ. Доказательство этого совершенства, раскрытіе цѣлесообразности природы, было одной изъ любимыхъ темъ богословскихъ и физическихъ разсужденій стоиковъ. Ученіе о цѣлесообразномъ устройствѣ вещей вытекаетъ изъ идеи универсальнаго логоса и развивается стойками въ связи съ традиціями аттической философіи. Оно обращается въ популярную теодицею, первые образчики которой мы находимъ въ воспоминаніяхъ Ксенофонта о Сократѣ (I, 4 и IV, 3); идея логоса связывается неразрывно съ ученіемъ о Промыслѣ, которое получаетъ все большее и большее развитіе и распространеніе въ общей и философской литературѣ, въ особенности благодаря нравственной проповѣди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсальнаго разума, управляющаго вселенной и живущаго въ человѣческомъ духѣ.

Во многихъ отношеніяхъ эта стоическая „физика“ грубѣе и проще субтильной метафизики Аристотеля съ ея противорѣчіями и запутанными проблемами: стоики нуждались въ свободномъ отъ противорѣчій философскомъ міросозерцаніи для обоснованія своего нравственнаго ученія; они упрощали и разрушали затрудненія теоретической философіи въ виду практическаго результата, въ которомъ они видѣли истинное выраженіе сократовой мудрости: жизнь, сообразная разуму, сообразная логосу, есть жизнь, сообразная истинной природѣ человѣка и всѣхъ вещей; ибо разумъ есть универсальное начало всего сущаго: неизмѣнная необходимость, неразрывная цѣпь причинности опредѣляетъ роковымъ образомъ все, что случается; *и человекъ подчиненъ этому року: онъ свободенъ лишь тогда, когда повинется ему сознательно.*

Человѣческая душа есть частица или истеченіе міровой души, такое же *τμήμα θερίον*, какъ и она, и такъ же распространена по всему тѣлу человѣка, какъ та—по всему тѣлу мірозданія; она тѣлесна, ибо, какъ говоритъ Клеанѣ, *οὐδὲν ἀσώματος συμπάσχει σώματι* ¹⁾, или, какъ у Хривиппа, *οὐδὲν ἀσώματος ἐφάπτεται σώματος* ²⁾. Душа безсмертна лишь относительно: она, правда, переживаетъ тѣло, но при общемъ воспламененіи погибаетъ.

Человѣкъ, какъ разумное существо, есть цѣль и первый предметъ попеченій Промысла. Разумъ по природѣ господствуетъ въ его душѣ. Человѣкъ надѣленъ способностью познавать истину, укрощать свои низшія страсти и вождельнія; онъ созданъ для духовнаго совершенства, для разумной жизни.

¹⁾ Ничто безтѣлесное не испытываетъ тѣлесныхъ аффектовъ.

²⁾ Ничто безтѣлесное не касается тѣла.

Наконецъ человѣкъ созданъ для общезитія: ибо во всѣхъ людяхъ живетъ одинъ и тотъ же божественный разумъ. Мудрый, слѣдующій разуму въ своей жизни, одинъ свободенъ, будучи внутренно солидаренъ со всемірнымъ логосомъ; онъ одинъ блаженъ какъ Богъ, онъ царствуетъ надъ міромъ. Физика стоиковъ заключаетъ въ себѣ религіозно-философское обоснованіе ихъ этики.

Этика стоиковъ.

Міръ не есть сумма единичныхъ чувственныхъ созданій, а органическое цѣлое, оживленное единымъ божественнымъ разумомъ. А человѣкъ особенно причастенъ этого божественнаго разума, хотя и онъ всецѣло зависитъ отъ міроваго цѣлага, часть котораго онъ составляетъ. Отсюда вытекаетъ основная мысль стоической этики: человѣкъ долженъ сознательно, разумно познавать свое мѣсто и назначеніе въ мірозданіи; онъ долженъ познавать, какое поведеніе сообразно его природѣ и его естественному отношенію къ другимъ существамъ—*διολογούμενος τῇ φύσει ζῆν* ¹⁾).

Такимъ образомъ человѣкъ долженъ *сознательно и произвольно* сообразоваться съ тѣмъ, что онъ есть по природѣ.

Онъ есть животное, разумное существо, по природѣ предназначенное для общенія съ себѣ подобными (*ζῶον πολιτικόν*). Слѣдовательно, онъ долженъ, во-первыхъ, жить сообразно *естественной* цѣли животнаго, а не произвольнымъ его цѣлямъ (каковы, напр., наслажденія); во-вторыхъ,—сообразно естественной цѣли *разумнаго существа*, не подчиняясь страстямъ, а слѣдуя своей разумной природѣ; въ третьихъ,—сообразно естественной цѣли, которую онъ имѣетъ *какъ органичскій членъ социальнаго цѣлага*, сознающаго свое нормальное отношеніе къ ближнимъ.

Идея универсальнаго логоса опредѣляетъ собою этику стоиковъ, вытекающую изъ основъ Сократова ученія. „Жить сообразно природѣ“ значитъ „жить сообразно разуму“—сообразно истинному слову, которымъ живетъ природа; въ этомъ—и счастье и добродѣтель человѣка. Сама природа побуждаетъ насъ къ такой жизни, внушая намъ естественные нравственные инстинкты. Самосохраненіе есть естественное побужденіе всего живого: поэтому всякое живое существо естественно стремится жить по своей природѣ; и только то имѣетъ для него цѣну, что служить его самосохраненію. Поэтому для человѣка, какъ для существа разумнаго, только то, что разумно, сообразно разуму,—имѣетъ истинную цѣну. Только разумная дѣятельность есть истинная и добрая. Поэтому только добродѣтель есть благо для человѣка (*αἰσχροτή εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν*): въ ней и въ ней одной заключается его счастье, и, наоборотъ,—единственное дѣйствительное зло есть порокъ (*κακία*). Этотъ принципъ мы уже видѣли и у циниковъ.

Все остальное—безразлично (*ἀδιάφορον*): жизнь, здоровье, честь, имущество—не суть благо; смерть, болѣзнь, безчестье, бѣдность—не суть зло. Кромѣ добродѣтели, ничто не благо; все остальное хорошо лишь постольку, поскольку

¹⁾ Жить сообразно природѣ.

сообразно добродѣтели, способствуетъ ей. Въ этомъ смыслѣ испытанія суть блага, и стоики разсматриваютъ ихъ, какъ упражненія въ добродѣтели. Объ этомъ вопросѣ написано много разсужденій, частью искреннихъ и краснорѣчивыхъ, частью напыщенныхъ. Calamitas virtutis occasio est,—говоритъ Сенека:—bonus vir omnia adversa exercitationes putat ¹⁾. Никто не можетъ быть несчастнѣе того, съ кѣмъ никогда не случилось несчастья; онъ не имѣлъ возможности испытать себя.

Не слѣдуетъ, однако, думать, чтобы стоики вполне сходились съ циниками въ совершенномъ отверженіи всѣхъ относительныхъ, внѣшнихъ благъ. Уже Зенонъ признавалъ возможность относительной расцѣпки самыхъ безразличныхъ предметовъ: такъ, напр., здоровье и богатство сами по себѣ безразличны; но было бы безумно предпочесть имъ болѣзнь и бѣдность, если мы имѣли выборъ между ними. Позднѣйшіе стоики пошли въ этомъ отношеніи еще далѣе: тутъ у нихъ цѣлая казуистика, похожая на іезуитскіе уставы, гдѣ сдѣлана расцѣпка даже самыхъ безразличныхъ поступковъ. Въ общемъ они раздѣляли „безразличные предметы“ на три разряда: вещи, заслуживающія предпочтенія (προτιμῆνον), какъ, наприм., богатство, здоровье, красоту, хорошія способности; вещи нежелательныя (ἀπροτιμῆνον), какъ бѣдность, безчестье, страданія, и, наконецъ, вещи совершенно безразличныя, не имѣющія никакого значенія.

Изслѣдуя вопросъ о высшемъ благѣ, стоики всего сильнѣе нападали на гедониковъ и Эпикура, полагавшаго его въ удовольствіи. Удовольствіе есть лишь страдательный аффектъ, нѣкоторое возбужденіе, независимое отъ разума, возмущающее ясность его сознанія. Поэтому оно не можетъ быть цѣлью или благомъ для разумнаго существа. Природа внушила тварямъ инстинктъ само-сохраненія, а не похоть удовольствія: это послѣднее является не цѣлью, а лишь послѣдствіемъ, наступающимъ за нормальнымъ удовлетвореніемъ естественныхъ потребностей. Клеанъ признавалъ его даже противнымъ природѣ разумнаго существа, несообразнымъ съ нею. И, если другіе стоики не заходили такъ далеко, всѣ они полагали истинное счастье въ свободѣ отъ страстей, въ спокойствіи духа.

Стремленіе къ добродѣтели есть законъ человѣческой природы. Познавая ее, мы сознаемъ этотъ законъ какъ свой домъ. Но, такъ какъ на ряду съ разумными, добрыми инстинктами въ насъ шевелятся неразумные аффекты, страстныя движенія, то добродѣтель принимаетъ характеръ борьбы съ противоестественными, противоразумными страстями и вожделѣніями. Мы должны вырвать съ корнемъ эти болѣзни нашей души, чтобы достичь безстрастія и подчинить свою волю разуму, знанію истины. Религіозная покорность предъ необходимымъ, провиденціальнымъ порядкомъ, единообразнымъ закономъ, господствующимъ въ ней, соотвѣтствуетъ внутренней свободѣ разумнаго словеснаго духа, который сознаетъ свою солидарность съ единымъ вселенскимъ разумомъ и чувствуетъ свою связь съ единымъ божественнымъ цѣлымъ вселенной. Все хорошо, что отъ разума, отъ бога, живущаго въ насъ и осу-

¹⁾ Мудрый всѣ несчастья считаетъ упражненіемъ (въ добродѣтели).

ществляющагося въ мировомъ порядкѣ. Все зло сводится въ концѣ-концовѣ къ невѣдѣнію, къ неповиновенію разуму, къ отвращенію отъ разума.

Добродѣтель есть, такимъ образомъ, и знаніе и крѣпость духа (*ισχυΐς, κράτος, ἐπιστήμη καὶ ἀσκησις* или *ἐπιστήμη καὶ τέχνη*). Всѣ добродѣтели основываются на познаніяхъ (*θεωρήματα*) и осуществляются, когда человѣкъ *соглашается* съ этими познаніями, даетъ имъ согласіе своей воли (*συγκατατίθεσις*). Корень всѣхъ добродѣтелей, по мнѣнію Хризиппа, есть мудрость; и всѣ онѣ суть лишь проявленіе одного и того же неизмѣнно благого настроенія (*διάθεσις*) человѣка. Поэтому, гдѣ одна добродѣтель, тамъ всѣ добродѣтели, гдѣ одинъ грѣхъ, тамъ—всѣ грѣхи. Частныя же добродѣтели выводятся изъ понятія человѣческой дѣятельности. Эта дѣятельность обнимаетъ въ себѣ познаніе, пониманіе вещей, перенесеніе того, что кажется человѣку зломъ—опасностей, страданій, утомленія и т. д., сопротивленіе страстямъ и пожеланіямъ, наконецъ, отношенія къ другимъ существамъ. Сообразно тому есть четыре добродѣтели: рассудительность (*φρόνησις*), мужество, самообладаніе, справедливость. Только настроеніе дѣлаетъ исполненіе долгаго (*τὸ καθήκον*) добрымъ, добродѣтельнымъ поступкомъ; а если этого настроенія нѣтъ, то хотя бы поступки и казались сообразными природѣ, они все-таки—не добродѣтельны.

Это настроеніе воли не имѣетъ различныхъ степеней. Оно есть или его нѣтъ; между добродѣтелью и порокомъ нѣтъ ничего средняго. Можно быть лишь мудрымъ или безумнымъ; и между мудростью и безуміемъ нѣтъ посредственныхъ ступеней. Разумъ господствуетъ или не господствуетъ—добродѣтель есть или ея нѣтъ: ибо добродѣтель заключается именно въ господствѣ разума. Здѣсь мы приходимъ къ стоическому идеалу *мудраго*. Мудрый есть идеалъ совершенства или блаженства. Безумный есть воплощеніе порока и несчастья.

Все человѣчество раздѣляется на два разряда—мудрыхъ и безумныхъ; если разсматривать міръ безпристрастно, то существуютъ лишь одни безумные. Мудрый одинъ—свободенъ, красивъ, богатъ, счастливъ; онъ одинъ все знаетъ, что имѣетъ, обладаетъ всѣми добродѣтелями, дѣлаетъ всегда и во всемъ то, что нужно, ничему не удивляется, никогда не обманывается, никогда и ни въ чемъ не погрѣшаетъ; онъ есть единственный настоящій царь, правитель, художникъ, прорицатель, кормчій и т. д. (у Сенеки). Онъ свободенъ отъ всякихъ потребностей и страданій, есть единый другъ боговъ; его счастье равняется блаженству самого Зевса. И, какъ полагаетъ Хризиппъ, его добродѣтель можетъ быть утрачена лишь въ томъ случаѣ, когда онъ окончательно сойдетъ съ ума.

Такой мудрецъ можетъ быть лишь отвлеченнымъ идеаломъ; и стоики сознавали, что даже лучшіе философы ихъ школы были лишь на пути къ нему. Но это былъ нравственный идеалъ и притомъ очень популярный. Между всѣми мудрыми, стоики предполагали взаимную связь: мудрые составляютъ какъ бы одну цѣльную общину, и весь міръ стоитъ ихъ добродѣтелью.

Но, разъ въ дѣйствительности не было такихъ идеально-добродѣтельныхъ людей, то необходимо являлись компромиссы, и мораль стоиковъ естественно должна была впадать въ мелочную казуистику. Стоицизмъ былъ прежде всего

моралью, разработаннымъ до мелочей нравственнымъ ученіемъ, обоснованнымъ на своеобразномъ философскомъ міросозерцаніи. Въ этомъ смыслѣ онъ безспорно имѣлъ важное воспитательное значеніе для древняго міра, особенно если принять во вниманіе его необычайную распространенность и популярность. Стоицизмъ былъ въ этомъ смыслѣ нравственною силою, оказавшею свое дѣйствіе въ теченіе многихъ вѣковъ и въ большомъ масштабѣ. Въ сочиненіяхъ стоиковъ, правда, много риторики, но зато встрѣчается много истинно высокихъ страницъ: я укажу хотя бы на Сенеку и на Эпиктета. Стоицизмъ пережилъ христіанство и оказалъ вліяніе на многихъ учителей и отцовъ церкви (аполлогеты, Тертуллианъ).

Въ общемъ вся мораль стоиковъ проникнута двойственной тенденціей: съ одной стороны, цинизмъ, стремящійся освободить человѣка отъ всего внѣшняго: идеаль стоическаго мудреца, идеаль совершеннаго равнодушія, атараксія—циническій; человѣкъ считается до такой степени свободнымъ, что за нимъ признается право располагать своею жизнью и смертию—убить себя, если его ждуть невыносимыя страданія. И дѣйствительно, многіе стоики кончили жизнь самоубійствомъ. Но, съ другой стороны, этотъ цинизмъ смягчается иной гуманной тенденціей, тѣми нравственными задачами, которыя возникаютъ изъ сознанія духовной органической связи человѣка съ человѣчествомъ и міровымъ цѣлымъ. Отсюда возникаетъ обязанность жить для цѣлаго, человѣколюбиво относиться къ себѣ подобнымъ. О бракѣ, напримѣръ, стоики судили лучше, чѣмъ кто-либо изъ другихъ греческихъ философовъ. И, хотя сами они, особенно въ началѣ, чуждались политической дѣятельности, они сумѣли впоследствии сочетать свои идеалы съ идеаломъ римской республиканской доблести. И много римлянъ въ эпоху имперіи черпало въ стоицизмѣ возвышенные идеалы и укрѣпляло ими свою нравственную силу.

Особенно поражающая насъ черта стоическаго ученія—это космополитизмъ, идея общаго братства, впервые проповѣданная ими.

Мудрый достигъ совершеннаго безстрастія, и ничто внѣшнее не можетъ его возмутить: онъ не знаетъ гнѣва и жалости, страха и страданія, ибо онъ возвысился надъ вселенной; онъ освободился отъ боговъ, сравнявшись съ ними. Онъ всемогущъ, какъ Богъ, и царствуетъ надъ міромъ въ недостижимомъ величіи духа.—Такимъ образомъ нравственный идеаль стоиковъ получаетъ индивидуалистическій характеръ; но, на ряду съ этой индивидуалистической тенденціей, мы находимъ у стоиковъ проповѣдь широкаго нравственнаго универсализма, который впервые возвышается до идеи *всеобщаго братства*. Нѣтъ болѣе ни афинянина, ни коринтянина: *всѣ люди—братья, какъ чада единого Отца*; въ сознаніи этой истины сглаживаются социальныя и національныя различія и неравенства: рабъ дѣлается братомъ, иноплеменникъ становится ближнимъ, и космополитизмъ провозглашается на мѣсто идеала національнаго государства: *mundus est nobis patria*. Человѣкъ сознаетъ себя гражданиномъ „вышняго гóрода“, или государства, въ которомъ всѣ другіе города или государства являются лишь какъ бы отдѣльными домами. Онъ чувствуетъ себя членомъ вселенскаго божественнаго тѣла: *Dei socii sumus et membra*. Идея универсальнаго „града Божія“ впервые зарождается въ стоицизмѣ. Признавая

одинъ нравственный идеаль, одинъ универсальный законъ для всѣхъ, стоить въ самой вѣрѣ своей въ провиденціальное, разумное міроуправленіе находить основаніе для вѣры въ личное призваніе человѣка, для ученія объ индивидуальныхъ нравственныхъ обязанностяхъ. Мы не станемъ распространяться далѣе объ этикѣ стоиковъ; но мы должны отмѣтить громадное культурное вліяніе этой „просвѣтительной“ философіи, систематизировавшей нравственную проповѣдь Сократа и преслѣдовавшей ея основную цѣль—нравственную реформу человѣчества. Стоицизмъ не ограничивалъ этой проповѣди узкими рамками греческаго города или даже Греціи: онъ поднесъ ее всему образованному міру и далъ ей такое широкое развитіе и распространеніе, какого до него не знала ни одна философія; обращаясь къ эллину и варвару, къ рабу и свободному, онъ провозглашалъ свое ученіе на улицахъ и во дворцахъ. Уже первые стоики по своему происхожденію принадлежали колоніямъ, окраинамъ греческаго міра, иногда прямо иноплеменнымъ городамъ. Самъ Зенонъ былъ сыномъ купца съ острова Кипра; его преемникъ—Клеанъ былъ кулачнымъ бойцомъ изъ Трояды, а великій догматикъ и схоластикъ школы—Хризиппъ былъ родомъ изъ Тарса въ Киліи. То же разнообразіе въ происхожденіи и общественномъ положеніи находимъ мы и позднѣе. Стоить вспомнить стоиковъ римской эпохи: Муція Сцеволу, понтифекса и юриста, ученика Панаенія; фригійскаго раба Эпиктета; знатнаго Персія, кордуанца Сенеку, богатаго вельможу при Неронѣ, и Марка Аврелія, властителя всемірной римской имперіи.

Это общеніе, этотъ союзъ, обнимающій все человѣчество, не ограничивается его предѣлами, но охватываетъ всѣ разумныя существа въ одно всеобъемлющее царство. Вселенная является какъ *σὺντηρα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐν ἐκείνῳ τοῦτων γενομένων* ¹⁾.

Въ подчиненіи законамъ этого царства духовъ и въ покорности судьбѣ, которую постоянно проповѣдуютъ стоики, заключается ихъ *религія*.

Благочестіе есть *ἐπιστήμη θεῶν θεράπειαι* ²⁾; служеніе это заключается въ томъ, чтобы имѣть правильныя представленія о богахъ, подражать ихъ совершенствамъ, повиноваться ихъ волѣ и блюсти чистоту сердца: словомъ, истинное служеніе богамъ заключается въ мудрости и добродѣтели. Истинная религія есть истинная философія. Въ народной религіи стоики, конечно, находили многое, что считали нужнымъ отвергать; но вообще они защищали ее. Маркъ Аврелій—стоикъ-императоръ—гналъ христіанъ, стремясь защитить падающую народную религію. Причиной этого было отчасти то, что общее согласіе—*consensus gentium*—являлось стоикамъ доказательствомъ истинности политической религіи массъ; а съ другой стороны, они не рѣшались отнять у большинства религіозную опору нравственности.

Миеологию стоики объясняли себѣ по-своему. Они въ богахъ народныхъ частью видѣли своего бога—въ образѣ Зевса, частью же видѣли въ нихъ

¹⁾ Система (цѣлое), объемлющая въ себѣ боговъ и людей и существа, родившіяся ради нихъ.

²⁾ Знаніе служенія богамъ.

изображеніе божественныхъ силъ, являющихся намъ въ свѣтилахъ, стихіяхъ, плодахъ земли, великихъ людяхъ и благодѣтеляхъ человѣчества. Этотъ *φύσις λόγος*, эту философскую истину, находили они въ народныхъ мѣтахъ посредствомъ аллегорическаго истолкованія ихъ. Этотъ приемъ, встрѣчающійся и до нихъ, впервые ими былъ возведенъ въ систему; и надо сказать, что стойки крайне злоупотребляли имъ. Впослѣдствіи Филонъ-іудей заимствовалъ этотъ методъ для объясненія Вѣтхаго Завѣта, а александрійскіе христіане переняли его у Филона.

Дальнѣйшая судьба стоицизма опредѣляется рядомъ компромиссовъ. Панецій Родосскій (около половины II вѣка до Р. Х.) составилъ въ этомъ отношеніи эпоху, придавъ стоическому ученію тотъ эклектическій характеръ, который оно имѣло впослѣдствіи.

Эпикурейская школа.

Эпикуръ, сынъ аеинянина Неоклисса, родился въ 342 году на островѣ Самосѣ. Въ своей юности онъ увлекся ученіемъ Демокрита, и оно отразилось въ основномъ принципѣ эпикурейской школы. Нѣкоторое время Эпикуръ учительствовалъ въ Колофонѣ, Митиленѣ и Лампсакѣ; съ 306 года онъ поселился въ Аеинахъ; тамъ онъ пробылъ до самой смерти (260 г.), занимаясь со своими учениками въ саду, который онъ и по смерти оставилъ своей школѣ. Всѣ слушавшіе Эпикура были связаны самыми тѣсными узами дружбы какъ другъ съ другомъ, такъ и съ учителемъ. Не даромъ въ древности эпикурейская дружба славилась не менѣе, чѣмъ пифагорейская.

Школа строго и безъ колебаній держалась его началъ. Изъ его послѣдователей выдавался лишь одинъ Лукрецій (въ I вѣкѣ). Эпикуръ, умирая, завѣщалъ своимъ ученикамъ строго хранить его ученіе, помнить его сочиненія. Этому, можетъ быть, школа обязана долгимъ своимъ существованіемъ: объ ея распространеніи свидѣтельствуетъ еще Діогенъ въ IV вѣкѣ, къ концу котораго она и угасла окончательно.

Источниками нашего знакомства съ эпикурейскимъ ученіемъ служатъ: Діогенъ въ X книгѣ, Лукрецій— „*De rerum natura*“, Цицеронъ въ сочиненіяхъ: „*De natura deorum*“ и „*De finibus*“, Плутархъ, Сенека, Секстъ Эмпирикъ, доксографы и найденные въ Геркуланумѣ фрагменты сочиненій эпикурейца Филодема.

Еще больше, чѣмъ у стоиковъ, философія у Эпикура является лишь средствомъ для практическихъ цѣлей. Онъ опредѣляетъ философію, какъ дѣятельность, которая приводитъ посредствомъ разсужденій къ счастливой жизни. Эпикуръ пренебрегалъ не только теоретическими изслѣдованіями и математикой, которую онъ считалъ бесполезною, но даже и діалектикой. Въ логикѣ, или „каноникѣ“, онъ разсматриваетъ преимущественно вопросъ о критеріи истины. Физика также не имѣла самостоятельнаго значенія для Эпикура и, если онъ занимался ею, то лишь потому, что познаніе естественныхъ причинъ, по его словамъ, освобождаетъ насъ отъ пустого суевѣрнаго страха боговъ и смерти.

Міросозерцаніе Эпикура—строго матеріалістическое: счастье чловѣка—цѣль его жизни—въ немъ самомъ, въ его личномъ блаженномъ состояніи. Міръ есть механическая система движущихся атомовъ; и задача чловѣка въ этомъ мірѣ—какъ можно счастливѣе провести свою жизнь, устроиться какъ можно пріятнѣе. Такова была исходная точка Эпикура. Согласно ей онъ признаетъ критеріумомъ истины ощущение, чувство чловѣка. Если духъ или разумъ не признаются самостоятельнымъ началомъ, то не въ разумѣ, не въ понятіяхъ слѣдуетъ искать такого критерія; только въ физическомъ ощущеніи есть истина. Всѣ наши ошибки заключаются не въ ощущеніи, а въ сужденіи объ ощущеніяхъ, которое часто бываетъ неправильно. Я всегда ощущаю то, что я ощущаю, и ошибаюсь лишь въ томъ случаѣ, если я неправильно сужу о такихъ ощущеніяхъ, ложнымъ образомъ связываю ихъ между собою. Изъ повторяющихся ощущеній возникаютъ понятія — *πρόληψις*, поскольку они относятся къ ощущавшемуся прежде, и они истинны. Лишь тамъ, гдѣ мы выходимъ за предѣлы прошедшихъ или настоящихъ ощущеній, и изъ того, что извѣстно намъ, составляемъ себѣ нѣкоторое мнѣніе (*πρόληψις*) о неизвѣстномъ,—является вопросъ, истинно ли это мнѣніе или ложно. И оно истинно тамъ, гдѣ оно подтверждается наступающими обстоятельствами или не противорѣчитъ дѣйствительнымъ явленіямъ, которыя оно стремится объяснить.

Физика Эпикура опредѣляется прежде всего стремленіемъ исключить изъ мірового процесса всѣ сверхъестественныя причины, признаніе которыхъ держитъ чловѣка въ постоянномъ трепетѣ. Поэтому Эпикуръ ищетъ успокоенія духа въ матеріалістическомъ міросозерцаніи. Вся цѣль, все счастье чловѣка, по Эпикуру, заключается въ его личномъ довольствіи. Такому этическому индивидуализму соотвѣтствуетъ и физическій индивидуализмъ, т.-е. признаніе отдѣльныхъ атомовъ какъ первыхъ началъ всего сущаго.

Эпикуръ вопліи слѣдуетъ Демокриту и вноситъ лишь одну поправку въ его физику: у Демокрита всѣ атомы падаютъ внизъ, при чемъ быстрота паденія пропорціональна объему ихъ: отсюда возникаетъ взаимное столкновеніе, порождающее вихревыя движенія. Но уже Аристотель справедливо указывалъ, что въ пустомъ пространствѣ быстрота паденія всѣхъ атомовъ должна быть равномерна, такъ что вращательное движеніе и столкновеніе возникнутъ не могутъ. На этомъ основаніи Эпикуръ признаетъ, что атомы обладаютъ способностью незначительно отклоняться отъ вертикальнаго направленія. Дальнѣйшее образованіе міра совершается по рецепту Демокрита. Эпикуръ признаетъ безчисленное множество міровъ, въ промежуткахъ которыхъ обитаютъ блаженные и безпечныя боги. Онъ отвергаетъ цѣлесообразное строеніе природы. Душа состоитъ изъ круглыхъ атомовъ; ощущение есть не что иное, какъ дѣйствіе истеченій изъ вещей (*εἶδωλα*). Матеріальныя движенія обуславливаютъ движенія нашей души и воли.

Боги суть блаженныя матеріальныя существа, живущія, какъ я уже сказалъ, въ промежуткахъ между мірами. Они совершенно чужды міру и служатъ какъ бы образами блаженной жизни. Это—такіе боги, которыхъ нельзя бояться: они не мѣшаютъ покою и счастью чловѣка. На основаніи такого механическаго міросозерцанія построена и этика Эпикура.

Этика эпикурейцевъ.

Жизнь человѣка ограничена настоящею дѣйствительностью, настоящими ощущеніями. Слѣдовательно, этика должна заключать въ себѣ науку о счастьи въ этой дѣйствительной жизни. Цѣль нашей жизни—удовольствіе; критерій нашей дѣятельности—ощущеніе удовольствія и страданія. Что удовольствіе есть высшая цѣль нашей жизни, это такъ же непосредственно очевидно, какъ то, что огонь жжетъ или снѣгъ—бѣль¹⁾.

Въ эпикурейскомъ ученіи греческая этика въ послѣдній разъ выступаетъ съ такого рода проповѣдью. Но нельзя сказать, чтобы ученіе Эпикура было во всемъ сходно съ гедоническимъ. Ученіе Аристиппа какъ-то жизне-радостнѣе, свѣжѣе, моложе Эпикурова. Послѣдній точно такъ же училъ наслажденію; но въ немъ замѣчается старческая черта утомленія: это—извѣрившійся въ удовольствіи человѣкъ, который прежде всего дорожитъ невозмутимымъ покоемъ. Онъ хочетъ наслаждаться жизнью, выработавъ себѣ систематическую діету, подчинивъ себя строгому режиму. Онъ не ловитъ отдѣльных мимолетныхъ наслажденій, какъ Аристиппъ, который хотѣлъ пить до дна полную чашу удовольствій, не смущая себя заботами о прошедшемъ и будущемъ, дорожа настоящимъ. Эпикуръ учитъ не гнаться за мгновеннымъ удовольствіемъ, но искать постояннаго *состоянія* довольства. Поэтому нѣкоторые удовольствія онъ считаетъ прямо вредными, учить ихъ избѣгать. Наконецъ онъ вмѣстѣ съ Платономъ признаетъ, что всякое удовольствіе состоитъ въ удаленіи страданія; поэтому, высшимъ состояніемъ блаженства онъ считаетъ такое, въ которомъ удалены всѣ страданія—*ἀταραξία*, которая очень походитъ на совершенную апатію, безпристрастіе циниковъ и стоиковъ.

Всякое удовольствіе имѣетъ свою цѣну для счастья жизни лишь постольку, поскольку оно способствуетъ удаленію страданій. Наслажденіе является лишь средствомъ, чтобы отдѣлаться отъ мучительной нужды, а чувственные наслажденія, по Эпикуру, лишь возмущаютъ спокойствіе духа и потому опасны для него. Эпикуръ проповѣдуетъ устойчивое (*καταστηματικῆ*) удовольствіе, въ противоположность удовольствію подвижному (*ἡδονῆ ἢ ἐν κινήσει*) Аристиппа.

Условія такого удовольствія заключаются прежде всего въ нашемъ духѣ; поэтому Эпикуръ ставитъ духовныя наслажденія неизмѣримо выше тѣлесныхъ—другое отличіе отъ Аристиппа. И, хотя въ концѣ-концовъ все удовольствіе и страданіе зависятъ отъ тѣлесныхъ движеній,—на тѣло дѣйствуютъ лишь *настоящія* удовольствія и страданія, на душу—и будущія, и прошедшія. Духъ не ограниченъ сферой настоящаго, а потому мы можемъ имѣть въ нашемъ духѣ утѣшеніе отъ настоящихъ страданій. И Эпикуръ превозноситъ силу духа надъ тѣломъ совершенно такъ же, какъ стоики и циники. Онъ думалъ, что съ помощью философіи человѣкъ можетъ реально побѣждать тѣлесныя скорби и страданія. На эту тему эпикурейцы написали немало

¹⁾ Epicurus negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expendenda, dolus fugiendus sit: sentiri hoc putat, ut calere ignem, nivem esse albam (Cic. Fin. q. 30).

пышныхъ декламаций напр.: „мудрый и на костръ, и на крестъ будетъ чувствовать себя счастливымъ и говорить: сколь сіе мнѣ сладко, сколь все сіе меня не касается“.

Непремѣнное условіе такого состоянія духа есть философія и разсудительность. Добродѣтель необходима для счастья; но она не имѣетъ цѣны сама по себѣ, а лишь по приносимому ею счастью. Разумность освобождаетъ чловѣка отъ суевѣрія и пустыхъ страховъ; σωφροσύνη — умѣренность, самообладаніе, помогаетъ бороться со страданіями; мужество освобождаетъ насъ отъ страха передъ болью, опасностями и даже смертью; справедливость уничтожаетъ страхъ наказанія и необходима для обезпеченія невозмутимаго спокойствія жизни, въ которомъ—высшее счастье чловѣка. „Нельзя жить пріятно, не живя разумно, умѣренно и справедливо“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ справедливость и добродѣтель, какъ я уже сказалъ, играютъ для Эпикура лишь роль діеты, имѣющей значеніе чисто относительное для здоровья чловѣка: τροσθητῶ τῆ καλῆ, говоритъ Эпикуръ, καὶ τοῦ κενῶς αὐτὸ θαρμῆζουσι, ἔταν ἡδονῶν τῆδοντῶ ποτῆ ¹⁾.

Эпикуровъ идеаль мудреца близко приближается къ стоическому идеалу. Хотя Эпикуръ и не предписываетъ мудрецу совершеннаго безстрастія и отреченія отъ чувственныхъ наслажденій, но требуетъ отъ него столь же полнаго самообладанія, столь же полной независимости отъ всего внѣшняго, какъ и стоики. Мудрый, какъ богъ, ходитъ между людьми; его счастье столь полно, столь неотчуждаемо, что даже, находясь на хлѣбѣ и на водѣ, онъ не станеть завидовать самому Зевсу.

Спеціальная этика эпикурейцевъ, въ соотвѣтствіи съ этими положеніями, носить такой же казуистическій характеръ, какъ и этика стоиковъ: это—сводъ подробныхъ разсужденій объ отдѣльныхъ наслажденіяхъ, добродѣтеляхъ, страстяхъ и влеченіяхъ чловѣка,—разработанная система житейскихъ правилъ. Разсудительность служитъ главнымъ содержаніемъ его рецептовъ; къ этому прибавляется независимость отъ внѣшняго счастья, среднее состояніе (мѣра) и возможное удаленіе отъ всякой общественной жизни—черта оригинальная; въ ней Эпикуръ сошелся съ Гераклитомъ, хотя, конечно, причины, побуждавшія того и другого философа, были различны. Живи тихо, советовалъ Эпикуръ, скрывайся отъ другихъ; и самъ онъ жилъ среди друзей-учениковъ дѣйствительно такъ, какъ училъ жить другихъ. Дружба была самой симпатичной добродѣтелью эпикурейцевъ. На почвѣ ея развивалась общая благожелательность ко всѣмъ людямъ. Исходя изъ принциповъ истинной дружбы, Эпикуръ отвергалъ и коммунизмъ Платона: между друзьями и такъ все общее; коммуна, какъ принудительное учрежденіе, есть признакъ недовѣрія. А тамъ, гдѣ нѣтъ довѣрія, нѣтъ и дружбы. Эпикуръ созналъ и училъ, что блаженнѣе давать, нежели принимать.

Повидимому, самъ Эпикуръ былъ выдающейся личностью; ею-то онъ привязалъ къ себѣ друзей и санкционировалъ свое ученіе: въ то время, какъ

¹⁾ Я плюю на прекрасное и на тѣхъ, кто тщетно ему изумляется, когда оно не доставляетъ никакого удовольствія.

во II вѣкѣ сталъ преобладать эклектизмъ и школы стали сглаживать свои оригинальныя черты, эпикурейское ученіе есталось неизмѣннымъ.

На эпикурейцевъ было много нападокъ, но и сами противники ихъ признавали за ихъ школой нравственный характеръ. Цицеронъ говоритъ: „Et ipse (Epicurus) vir bonus fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt et in amicitiiis fideles et in omni vita constantes et graves“¹⁾ (Cicero, Fines, II, 25. 81). Эпикурейцы имѣли въ Римѣ прочный успѣхъ.

Несмотря на все свое отличие отъ стоиковъ, эпикурейцы сходились съ ними во многихъ отношеніяхъ. У нихъ была общая практическая тенденція къ логикѣ: и тѣ, и другіе выдвигали на первый планъ вопросъ о критеріи и опровергали скептицизмъ во имя практическаго постулата—поведенія, основаннаго на истинномъ знаніи.

Въ физикѣ тѣ и другіе считали душу матеріальной; и даже въ этикѣ они одинаково считали условіемъ счастья освобожденіе себя отъ всего внѣшняго и удаленіе отъ житейской суеты. Все это показываетъ, что стоическое и эпикурейское ученіе были вѣтвями одного ствола, которыя лишь разошлись въ разныя стороны.

С к е п т и ц и з м ъ.

Еще ранѣе стоической и эпикурейской школъ возникаетъ скептическая или Пирронова школа, сродная стоицизму по своей нравственной тенденціи. Она является самымъ крайнимъ развитіемъ индивидуализма. Стоики, правда, признавали лишь индивидуальныя существа, и въ ихъ этикѣ есть циническая жилка—полное освобожденіе мудраго отъ всего внѣшняго; но вмѣстѣ съ тѣмъ, съ ихъ точки зрѣнія, человѣкъ долженъ жить, сообразуясь съ закономъ цѣлаго, и являться органическимъ членомъ этого божественнаго цѣлаго. Эпикурейцы тѣснѣе ограничивали человѣка лишь собственными ощущеніями, удовольствіями и страданіями; но все же они признавали, что люди могутъ быть связаны нѣкоторыми нравственными задачами и опредѣляются въ своемъ поведеніи истиннымъ знаніемъ природы вещей.

И стоики, и эпикурейцы признавали положительный критерій истины, обосновывающій истинное объективное знаніе. Скептики отвергли всякую возможность какого бы то ни было объективнаго знанія.

Если эпикурейцы и стоики основывали свою этику на знаніи, то Пирронъ пытался основать систему поведенія на сознаніи абсолютной невозможности знанія. Мы ничего не знаемъ, утверждалъ Пирронъ, ни о вещахъ, ни о цѣляхъ; а потому совершенное равнодушіе и безразличіе ко всему внѣшнему есть наиболѣе правильное поведеніе, результатъ истинной мудрости. Нѣкоторые ученые въ этомъ положеніи видятъ слѣды вліянія восточной философіи. Но замѣчательно, что всѣ три школы—стоики, эпикурейцы, скепти-

¹⁾ И самъ Эпикуръ былъ хорошимъ человѣкомъ. И многіе эпикурейцы были и нынѣ продолжаютъ быть въ дружбѣ вѣрны и во всей жизни постоянны и предполнены достоинства.

ки,—исходя изъ самыхъ различныхъ началъ и стремленій, сходятся въ этомъ отрицательномъ идеалѣ невозмутимой атараксiи.

Стоики имѣли несомнѣнную связь съ циниками. Эпикуръ—съ киренейцами, Пирронъ родомъ изъ Элиса, повидимому, рано подвергся вліянію элейско-эретрійской школы. Пирронъ родился въ 365 г. Онъ былъ очень бѣденъ и смолоду снискивалъ себѣ пропитаніе живописью. Въ 332 году Пиррону пришлось участвовать въ походѣ Александра. Будучи въ Индіи, онъ, говорятъ, поразился тамошними аскетами-факирами, которые простаивали цѣлые дни нагѣ подъ палящими лучами солнца, являя собою образецъ невозмутимаго безчувственнаго покоя и безстрастія. Учителями Пиррона называютъ мегариковъ (Стильпона), а нѣкоторые — атомиста Анаксарха. Послѣ смерти Александра, Пирронъ вернулся въ свое отечество и здѣсь основалъ школу. Онъ умеръ 90 лѣтъ (275 г.), уважаемый всѣми, не оставивъ послѣ себя никакихъ философскихъ произведеній. Его философія стала извѣстной черезъ его ученика Тимона Фліунтскаго, который жилъ впоследствии въ Афинахъ.

Какъ стоики и эпикурейцы, Пирронъ прежде всего ищетъ счастья. Кто хочетъ быть счастливымъ, тотъ долженъ уяснить себѣ три вещи: во-первыхъ, какова природа вещей, во-вторыхъ, какъ мы должны относиться къ нимъ, и въ-третьихъ, какую выгоду доставить намъ такое отношеніе.

Вещи всѣ безразличны для насъ, необъятны, неразличимы, такъ что мы не можемъ судить о нихъ ни истиннымъ, ни ложнымъ образомъ. Ни ощущеніе—*αἴσθησις*, ни *δόξα*—мнѣніе или сужденіе—не научаютъ насъ тому, каковы вещи сами по себѣ. Всѣ наши представленія и сужденія — даже о добрѣ и злѣ — совершенно *субъективны*, основаны на привычкѣ и обычаѣ (*ἕμφ καὶ ἔθει*). Слѣдовательно, ни ощущеніе, ни сужденіе не научаютъ насъ ни истинѣ, ни лжи; а потому мы не должны имъ довѣряться; но слѣдуетъ воздерживаться отъ всякаго мнѣнія, не склоняясь ни въ какую сторону. О чемъ бы ни заходила рѣчь, мы не станемъ ничего ни утверждать, ни отрицать; всякая вещь есть *οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε*, даже *οὐ μᾶλλον ἔστιν, ἢ οὐκ ἔστιν* ¹⁾.

Поэтому нельзя ничего утверждать — *οὐδὲν ὀρίζεσθαι* (никогда нельзя сказать „это — такъ“, а лишь „это, кажется, такъ“), ибо положительному утвержденію противолѣжитъ противное ему (*ἀντιθεσις, ἀντιλογία καὶ ἐναντιότητα τῶν λόγων*).

Самое лучшее поэтому есть сознаніе въ собственномъ незнаніи (*ἀχρησταλῆψία*). Поэтому воздержаніе отъ всякаго сужденія—*ἐποχή, ἀφασία*—есть наиболѣе достойное философа поведеніе по отношенію къ вещамъ. А за такимъ поведеніемъ, какъ его тѣнь, слѣдуетъ непоколебимость и невозмутимость духа—*ἀταραξία*. Ибо тотъ, кто отказался отъ всякаго познанія, тотъ не можетъ ничему приписывать какой-либо цѣны или значенія; онъ ничего не избираетъ, ничего не избѣгаетъ, ничего не предпочитаетъ, такъ какъ ничто не благо и не зло само по себѣ. Мудрый живетъ въ совершенномъ спокой-

¹⁾ Т.-е. „каждая вещь есть не болѣе то, нежели это“, даже—„не есть болѣе, нежели не есть“.

ствіи и безстрастіи, равнодушній къ добру и злу, безъ заботъ и суеты, стремясь къ апатіи, какъ къ высшей цѣли своей жизни. Люди несчастливы по своей винѣ: они мучатся, будучи лишены того, что почему-то считаютъ своимъ благомъ, или боясь потерять это благо.

Но, такъ какъ практически невозможно жить въ абсолютномъ бездѣйствіи, то мудрый будетъ дѣйствовать, сообразуясь законамъ и обычаямъ, слѣдуя вѣроятію (*τῶς φαινομένους ἀκολουθεῖν*), сознавая вполнѣ, что такое поведеніе не основано на какомъ-либо твердомъ убѣжденіи. Итакъ, надѣ жить сообразно здравому смыслу—жить, какъ всѣ.

Какъ я говорилъ, философія Пиррона связывается отчасти съ Мегарскою школою. Но все же и по тѣмъ скуднымъ свѣдѣніямъ, которыя сохранились до насъ, можно видѣть, что скептицизмъ возникъ не изъ діалектики, а скорѣе изъ утомленія діалектикой, изъ отвращенія къ ней. Тимонъ съ наибольшей злобой нападалъ на діалектиковъ и даже съ позднѣйшими академиками расходился изъ-за того, что они обосновывали свой скептицизмъ діалектическими аргументами.

Скептицизмъ Пиррона имѣлъ явно практическій, а не діалектическій интересъ. Въ немъ утомленная мысль думала найти твердый оплотъ, окончательное успокоеніе отъ вопросовъ и сомнѣній ума и сердца. Лучше стоической и эпикурейской физики эта проповѣдь абсолютнаго невѣдѣнія должна была обосновать философское равнодушіе, породить въ человѣческой душѣ прозрѣніе суеты мірской — совершенное безучастіе и спокойствіе духа. Какъ стояки и эпикурейцы, такъ и скептики думали постояннымъ размышленіемъ достигъ этого желаннаго состоянія. Позднѣйшіе писатели сообщаютъ о томъ, какъ Пирронъ восхищался факирами и какъ онъ однажды во время бурнаго плаванія ставилъ въ примѣръ перепуганнымъ путешественникамъ поросенка, который тутъ же спокойно ѣлъ посыпанную ему пищу. Другой разъ Пирронъ шелъ по пути со своимъ учителемъ Анаксархомъ, который упалъ въ болото и такъ глубоко, что не могъ выкарабкаться. Пирронъ невозмутимо продолжалъ свой путь. Многіе порицали его за такой поступокъ, но Анаксархъ, выбравшись изъ болота, хвалилъ его за невозмутимость. Но практически такая *ἀταραξία* невозможна. Тотъ же Діогенъ Лаэртій передаетъ, что однажды Пирронъ забрался на дерево, испугавшись собаки. И, когда надъ нимъ смѣялись, онъ сказалъ, что если мы по слабости не можемъ иногда противиться инстинктамъ, то мы должны постараться хотя бы разумъ нашъ согласовать съ дѣйствительностью.

Скептиковъ нѣкоторые упрекали въ томъ, что они противорѣчатъ здравому смыслу. Наоборотъ, здравый смыслъ былъ основнымъ житейскимъ принципомъ старыхъ и новыхъ скептиковъ, для которыхъ нѣтъ ничего, кромѣ *видимости и вѣроятія*.

Новая Академія.

Вскорѣ послѣ Пиррона, очевидно, подъ его вліяніемъ, а также и подъ вліяніемъ его ученика Тимона, развился близкій къ пирронову, теоретическій скептицизмъ въ Академіи.

Аркезилай, дѣятельность котораго относится къ половинѣ III-го вѣка, преемникъ Кратеса въ управленіи академической школы, былъ основателемъ „второй Академіи“. Съ его ученіемъ мы знакомы крайне недостаточно; самъ онъ ничего не писалъ, а сами древніе знали о немъ лишь изъ третьихъ рукъ. Но все же извѣстно, что онъ былъ основателемъ скептическаго направленія въ Академіи; вѣрнѣе, онъ развилъ скептическіе элементы платоновской диалектики.

Аркезилай полемизировалъ противъ догматизма своихъ противниковъ, главнымъ образомъ—противъ стоическаго ученія о *φαντασία καταληπτική*—непосредственной очевидности, непосредственнаго убѣжденія въ дѣйствительности предмета. Это ученіе особенно противорѣчило его основному принципу. Аркезилай отрицалъ возможность познавать истину чувственнымъ или рациональнымъ путемъ—*sensibus aut animo*. Противъ стоиковъ онъ выставялъ главнымъ образомъ то возраженіе, что нѣтъ представленій, которыя имѣли бы въ себѣ вѣрный признакъ своей истинности. Онъ также оспаривалъ физику и богословіе стоиковъ и вмѣстѣ съ Пиррономъ проповѣдовалъ *ἑπουδία*—воздержаніе отъ сужденія, отвергая всякое общеніе съ мірской суетой. Но невозможность поведенія, училъ Аркезилай, вовсе не вытекаетъ изъ невозможности знанія, какъ утверждали догматики: для разумнаго дѣйствія достаточно вѣроятія—*πίστις*; разъ мы сознаемъ недостаточность нашихъ знаній, мы должны слѣдовать здравому смыслу.

Ближайшіе преемники Аркезилая были незначительны. Лишь вѣкъ спустя Карнеадъ (214—129), уроженецъ Кирены, остроумнѣйшій мыслитель нашего періода, придалъ новый блескъ школѣ. Не даромъ его называли основателемъ третьей Академіи. Онъ такъ же, какъ и Аркезилай, ничего не писалъ, и свѣдѣнія о немъ мы имѣемъ уже изъ третьихъ рукъ.

Карнеадъ, какъ и Аркезилай, оспаривалъ преимущественно стоиковъ; но онъ разобралъ вопросъ о возможности познанія болѣе систематично и шире захватилъ его, опредѣливъ вмѣстѣ съ тѣмъ точнѣе степень и условія вѣроятія, заступившаго мѣсто истины въ скептическихъ школахъ.

Онъ доказывалъ невозможность истиннаго представленія на томъ основаніи, что мы не имѣемъ возможности отличить его отъ ложнаго. Можетъ быть, въ этомъ положеніи сказалось вліяніе Платона: въ „*Θεαιτήτῃ*“ есть такого рода аргументы. Затѣмъ Карнеадъ утверждалъ, что нѣтъ истиннаго доказательства. Всякое доказательство или опирается на какое-нибудь другое доказательство, или основывается на недоказанномъ. Но надо сказать, что послѣднее положеніе обращалось и противъ него самого.

Особенно извѣстенъ былъ Карнеадъ, какъ критикъ предшествовавшихъ философскихъ школъ. Онъ не даромъ славился въ древности, какъ искуснѣйшій диалектикъ. И эта критическая работа является замѣчательно типичной для разбираемаго нами періода: она была едва ли не самой важной и плодотворной изъ всей дѣятельности Карнеада. Критика Карнеада имѣла громадное вліяніе: благодаря ей, всѣ догматическія школы значительно сблизили свои притязанія, сплотились тѣснѣе, утратили свою замкнутость. Такимъ образомъ Карнеадъ много способствовалъ развитію *электизма*. Въ то же

время его учение, какъ и теоретическій скептицизмъ вообще, невольно заставляло мысль искать истины глубже разума — въ области, недоступной его сомнѣніямъ.

Въ высшей степени важна религіозная, богословская критика Карнеада. Онъ опровергалъ телеологію стоиковъ. Невозможно, говорить онъ, изъ частнаго знанія явленій природы доказывать ея разумность и ея цѣлесообразность: мы можемъ приписать ей цѣли, которыхъ она не имѣетъ, и тамъ, гдѣ ихъ вовсе нѣтъ. Далѣе, неизвѣстно еще, есть ли самое понятіе разумности, высшее для человѣка, нѣчто абсолютно высшее для вселенной — міроваго цѣлаго: Это будетъ своего рода антропоморфизмъ. Карнеадъ также критиковалъ это предположеніе высшаго Разума, исходя изъ пессимистическаго разсмотрѣнія золь въ природѣ. Самый разумъ въ человѣкѣ, который стоики ставили такъ высоко, не являлся ему доказательствомъ телеологическаго устройства вещей: вѣдь и разумъ человѣка глубоко несовершененъ и постоянно заблуждается. Наконецъ Карнеадъ критиковалъ и самое понятіе Бога: въ этомъ отношеніи его можно назвать Штраусомъ древности. Онъ указывалъ на тѣ противорѣчія, съ которыми неизбѣжно сталкивается человѣческій разумъ, когда начинать разсуждать о божествѣ: если божество безконечно, то оно не имѣетъ личности, не можетъ быть индивидуальнымъ существомъ: всякое существо есть нѣчто; а безконечное, всеобъемлющее — не есть опредѣленное нѣчто. Съ другой стороны, если божество конечно, то оно ограничено, дѣлимо, а слѣдовательно — несовершенно, не обладаетъ вѣчностью и безсмертіемъ.

Эта критика имѣла весьма существенное значеніе и указываетъ на пробужденіе богословской мысли. Она дала сильный толчокъ умозрительному богословію позднѣйшихъ платониковъ, заставивъ ихъ возвыситься надъ противорѣчіями отвлеченныхъ понятій разсудка, искать Бога выше этихъ понятій. Эта критика подготовила неоплатонизмъ. Мы не можемъ здѣсь распространяться о критикѣ политеизма, мантики и языческой обрядности, — критики, принесшей столь же большую пользу.

Не менѣе замѣчательна критика Карнеада и въ области этики. Будучи посломъ въ Римъ, онъ привлекъ небывалое стеченіе публики, произнесши въ два дня двѣ блестящія рѣчи — одну *за*, другую — *противъ* справедливости (*justitiam, quam pridie laudaverat—sustulit*). Въ блестящей аргументаціи онъ раскрываетъ всѣ противорѣчія, связанныя съ отвлеченнымъ понятіемъ нравственнаго закона.

Но дѣятельность Карнеада не ограничивалась отрицаніемъ. Проповѣдуя воздержаніе отъ сужденія (*ἐποχή*), подобно другимъ скептикамъ, онъ въ то же время развилъ ученіе о различныхъ степеняхъ вѣроятія, въ чемъ, очевидно, онъ уклонился отъ первоначальной скептической школы. Вообще, надо сказать, что такъ какъ скептицизмъ преслѣдовалъ исключительно практическій интересъ, то этотъ интересъ умѣрялъ его, нерѣдко связывалъ, подрѣзывалъ ему крылья и не давалъ ему идти до конца. Какъ мы увидимъ, самая Академія кончила тѣмъ, что отеклась отъ скептицизма во имя жизненныхъ потребностей и перешла къ систематическому эклектизму.

Карнеадъ призывалъ три степени вѣроятія:

1. Представленія, которыя вѣроятны, взятыя сами по себѣ.
2. Представленія, вѣроятіе которыхъ усиливается всѣми связанными съ ними представленіями.
3. Представленія, всесторонне подкрѣпленныя, для которыхъ вѣроятіе всѣхъ сопутствующихъ представлений усиливается точно такимъ же образомъ— посредствомъ другихъ вѣроятныхъ представлений.

Въ приложеніи къ практическимъ вопросамъ Карнеадъ училъ, что въ безразличныхъ дѣлахъ мы можемъ руководиться простымъ вѣроятіемъ, въ важныхъ— слѣдовать неспорному вѣроятію (2-й степени), въ необходимыхъ— всесторонне обследованному (3-й степени).

Такимъ образомъ мы изслѣдовали три школы, существовавшія послѣ Аристотеля. Въ нихъ выразились три принципа, взаимодействіемъ которыхъ опредѣляется все послѣдующее теченіе мысли. Въ этомъ позднѣйшемъ періодѣ мы, правда, замѣчаемъ оскуднѣніе творчества, ибо весь циклъ идей былъ уже исчерпанъ, но этотъ періодъ эклектизма имѣетъ громадный культурно-историческій интересъ. Философія входитъ въ жизнь; школы сходятся между собою, проникаютъ другъ друга, подготавливая почву для другого, новаго образованія.

Э к л е к т и з м ъ .

Со второго вѣка, греческая философія начинаетъ принимать эклектический характеръ. Это—даже не греческая философія, а точнѣе—философія греко-римскаго міра, въ составъ котораго вошло множество народовъ. Философія этого общества, естественно, должна представлять изъ себя сплавъ, амальгаму всевозможныхъ элементовъ, утратившихъ свою самобытную индивидуальность. И въ то же время творческія силы греческаго духа, греческой философіи были все еще настолько велики, что она по истеченіи нѣсколькихъ вѣковъ сумѣла вновь овладѣть умственнымъ движеніемъ оживающаго языческаго міра и подъ знаменемъ Платона и Аристотеля привести въ органическую систему всю греческую философію, завѣнчавъ ея зданіе одною недосыгаемою вершиной. Таково значеніе *неоплатонизма*, сказавшаго послѣднее слово греческой философіи.

Ему предшествовалъ длинный періодъ, эклектический по преимуществу. Цикль идей греческой философіи былъ исчерпанъ. Прежнія школы продолжали существовать на ряду другъ съ другомъ; но противоположности ихъ сгладились въ силу давности, взаимныхъ споровъ и уступокъ, въ силу общности практическихъ интересовъ. Вслѣдствіе утомленія умозрѣнія, вслѣдствіе множества и различія ученій развился тотъ естественный скептицизмъ, который является неизбѣжнымъ плодомъ слишкомъ сложной умственной культуры. Важную роль сыгралъ и скептицизмъ академическій; его критика была очень сильна и показала тщетность многихъ ученій. Третья причина лежала въ самой практической тенденціи нашего періода. Теорія отошла на задній планъ, а въ высшихъ практическихъ вопросахъ всѣ школы, помимо маловажныхъ отбѣнокъ, значительно сблизились другъ съ другомъ, за исключеніемъ, впро-

чемъ, эпикурейской школы, которая въ тѣсномъ, замкнутомъ кругу продолжала строго хранить завѣты своего учителя.

Поэтому среди стоиковъ, академикомъ, перипатетиковъ развился эклектизмъ: они заимствуютъ другъ у друга ученія и стараются объединиться между собою. И самые римляне, ставшіе учениками грековъ, будучи народомъ чисто практическимъ, равнодушные къ отвлеченному умозрѣнію, еще больше усилили общую практическую тенденцію этого періода. Они искали въ философіи общихъ результатовъ и оставляли безъ вниманія теоретическія отличія; а въ общихъ вопросахъ большинство школъ сходилось между собою. Наконецъ, слѣдуетъ отмѣтить тотъ умственный и религіозный космополитизмъ, который развивается все болѣе и болѣе въ нашу эпоху, ту гуманную терпимость, которая признаетъ достоинство всего человѣческаго, ищетъ истины во всякомъ искреннемъ стремленіи человѣка къ добру и правдѣ.

Главной представительницей эклектизма была все-таки академическая школа. Антіохъ Аскалонскій (ум. въ 68 г.), другъ Лукулла и одинъ изъ учителей Цицерона, вновь преобразовалъ Академію изъ скептической въ эклектическую со стоической окраской. вмѣстѣ со стоиками онъ утверждалъ противъ скептиковъ, что безъ твердыхъ и несомнѣнныхъ убѣжденій невозможно разумное поведеніе.

Безъ истины нѣтъ вѣроятія, безъ правды нѣтъ правдоподобія. Нельзя безъ противорѣчія самому себѣ доказывать, что никакое доказательство невозможно; нельзя безъ противорѣчія утверждать, что никакое утвержденіе немислимо. Нельзя говорить о ложныхъ представленіяхъ, не предполагая истинныхъ, отрицая различіе между истиною и ложью.

Но въ чемъ же слѣдуетъ искать истину? Въ томъ, въ чемъ главнѣйшіе философы согласны между собою, — вотъ отвѣтъ, вполне характеризующій новое направленіе въ философіи. И, чтобы доказать существованіе такого общаго согласія философовъ относительно главнѣйшихъ пунктовъ, Антіохъ и его послѣдователи предлагали своеобразное изложеніе академической, стоической и перипатетической философіи; только на словахъ, только въ частностяхъ расходятся философы: въ существѣ они всѣ солидарны другъ съ другомъ. Самъ Антіохъ налегалъ преимущественно на этику, въ которой онъ искалъ середины между Аристотелемъ, Платономъ и Зенономъ (стоикомъ); онъ признавалъ цѣнность высшихъ благъ въ значительно большей степени, чѣмъ предшествовавшіе стоики.

Это притупленіе чуткости къ различію ученій отдѣльныхъ школъ въ высшей степени характерно для всего періода. Не даромъ одинъ римскій преторъ Геллій, современникъ Антіоха, которому въ его бытность въ Афинахъ надоѣли безконечные споры философовъ другъ съ другомъ, предложилъ имъ себя въ посредники.

Перипатетики строже другихъ держались своихъ принциповъ, благодаря научному характеру своей школы; но и у нихъ замѣчаются попытки выйти изъ преданій аристотелевской мысли; и, если стоики, приближаясь къ Аристотелю, мало-по-малу признали божество отличнымъ отъ міра, то перипатетики со своей стороны приблизились къ стоикамъ, къ стоическому пантеизму.

На ряду съ эклектиками съ новой силой возродился скептицизмъ. Когда Академія измѣнила своимъ скептическимъ принципамъ, возникла новая школа скептиковъ, находившаяся подъ вліяніемъ средней Академіи, но связывавшая себя съ Пиррономъ. Наиболѣе выдающійся философъ этой школы, Энесидемъ (I в. по Р. Х.) и придерживался началъ Пиррона, доказывая систематически относительность чувственнаго воспріятія. Онъ и его ученики систематизировали скептическія „трѣпы“, или аргументы, боролись съ догматическими философіями, пытаясь дать полную, всестороннюю критику всѣхъ догматическихъ ученій. Образчикомъ дѣятельности этой школы являются дошедшія до насъ произведенія Секста Эмпирика (къ концу II и началу III вѣка), заключающія въ себѣ сводъ всевозможныхъ скептическихъ аргументовъ — полную теорію скептицизма. Мы говорили уже о значеніи критической работы скептиковъ.

Послѣ Р. Х. философія продолжаетъ развиваться въ томъ же направленіи: нравственныя потребности все болѣе и болѣе усиливаются и мало-помалу принимаютъ религіозно-мистическое направленіе. Человѣкъ не удовлетворяется болѣе ни знаніемъ, ни моралью, которыя не даютъ его духу началъ истинной жизни, твердаго, невыблемаго основанія.

Отмѣтимъ исключительно практическое направленіе и религіозный духъ римскаго стоицизма императорской эпохи (Сенека, Эпиктетъ, Маркъ Аврелій). Уже мораль Сенеки проникнута глубокимъ сознаніемъ грѣховности человѣческаго существа, напоминающимъ христіанское ученіе. Раздвоеніе духа и плоти, власть чувственности надъ духомъ заставляеть его подобно Платону видѣть въ смерти начало истинной жизни. Нравственныя черты стоическаго богословія, ученіе о безсмертіи и божественномъ происхожденіи духа привлекають его все болѣе и болѣе и сообщаютъ его ученію религіозный характеръ. Онъ возстаетъ противъ мѣелогіи и суевѣрнаго культа боговъ, полагая истинное богочитаніе не въ жертвахъ и обрядахъ, а въ чистотѣ сердца, въ правой жизни и познаніи божества.

Платоники также пріобрѣтають все болѣе и болѣе мистическій, религіозный характеръ. Вся умозрительная философія получаетъ окраску мистическаго платонизма, который признаеть истину въ сверхчувственномъ мірѣ и ищетъ новыхъ путей къ ея познанію. Аскетизмъ, мистика чисель, пнеагорейскія и другія мистеріи, религіи Востока приковываютъ къ себѣ симпатіи мыслителей, разочаровавшихся въ рассудочномъ познаніи, стремящихся къ непосредственному созерцанію, откровенію тайны бытія, къ соединенію съ божествомъ. Мы находимъ множество такихъ платониковъ самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ, которые сочетаютъ свой мистическій идеализмъ съ различными религіозными и философскими ученіями. Неопнеагорейская школа получаетъ особенное развитіе и распространеніе и считаеть въ рядахъ своихъ Плутарха, Нуменія, Модерата. Знаменитый волшебникъ Аполлоній Тіанскій — пророкъ языческаго мистицизма, Апулей и Цельсъ — противникъ христіанства — также принадлежать къ числу пнеагорействующихъ платониковъ. Все это — теософы, умозрительные мистики, которые ищутъ истины въ

сверхчувственномъ мірѣ, въ области мистицизма, недоступной разсудочнымъ сомнѣніямъ.

Параллельно этому философскому движенію идетъ тѣсно связанное съ нимъ религиозное броженіе, охватывающее народы. Развивается религиозный синкретизмъ, стремленіе къ религиозному объединенію, къ сліянію воедино религій всего міра. И философія является могущественнѣйшимъ орудіемъ этого синкретизма, разрабатывая цѣлую систему мистическаго богословія, посредствующую между единствомъ божественной истины и множествомъ ея религиозныхъ выраженій, между единобожіемъ философовъ и многобожіемъ культа.

Платоники, неопиэагорейцы, стоики вѣрятъ въ единого верховнаго Бога—отца всѣхъ боговъ, и множество другихъ, подчиненныхъ ему, демоновъ—рожденныхъ боговъ и духовъ. Боги разныхъ народовъ суть частью лишь различныя имена одного и того же Божества, частью же названія Его различныхъ силъ или духовъ. Боги всѣхъ народовъ входятъ въ одинъ общій Пантеонъ и становятся между человѣкомъ и верховнымъ божествомъ—Единицей пиэагорейцевъ, сверхсущественнымъ благомъ Платона, міровымъ духомъ стоиковъ. Путемъ созерцанія, мистическаго аскеза, теургіи, таинствъ человѣкъ постепенно очищается отъ плоти, вступаетъ въ божественную сферу, достигаетъ непосредственнаго откровенія.

Александрія была важнѣйшимъ центромъ религиознаго синкретизма, гдѣ сталкивались всѣ религіи Запада и Востока. Въ первые вѣка нашей эры здѣсь развился гностицизмъ, пытавшійся превратить самое христіанство въ синкретическую систему; здѣсь же родились и христіанская наука, христіанскій платонизмъ Климента и Оригена и языческій неоплатонизмъ, завершившій собою религиозную и философскую мысль древняго міра. Непосредственно передъ началомъ христіанства Александрія является центромъ эллинизированнаго іудейства и того своеобразнаго умственнаго движенія, которое оно породило.

Такъ называемые іудеи расхѣянія, подавшіе подъ вліяніе эллинской культуры, составляли значительную партію въ своемъ народѣ, которая уже во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. пользовалась большимъ вѣсомъ не только въ Египтѣ, но и въ самой Палестинѣ, гдѣ Антиохъ Эпифанъ могъ разсчитывать на ея содѣйствіе для насильственной эллинизации края. Вдали отъ родины, отъ храма эти эмигранты значительно измѣнили свои національныя черты. Религія превращается у нихъ въ этическій монотеизмъ; обрядовая сторона закона является условной и отпадаетъ настолько, что самое обрѣзаніе теряетъ свой обязательный характеръ для прозелитовъ. Такая религія чисто нравственная, свободная отъ противорѣчій и нелѣпницъ политеизма и вмѣстѣ отъ „неудобоносимыхъ“ частей Моисеева закона, естественно, привлекала многихъ. И іудеи дѣятельно вели свою пропаганду, постепенно сближая съ собою эллинскую культуру. Филонъ іудей (старшій современникъ Христа) былъ самымъ характернымъ и значительнымъ представителемъ этой религиозно-философской пропаганды, систематически развившейся уже за сто лѣтъ до Филона.

Ученіе Филона есть истолкованіе Ветхаго Завѣта въ смыслѣ стоическаго платонизма. Высшую истину Филонъ находитъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и по слѣдамъ своего предшественника Аристокбула (II в. до Р. Х.) признаетъ тожество его содержанія съ ученіемъ греческой философіи. Древніе поэты и философы, какъ Платонъ, познакомились съ какимъ-то древнимъ переводомъ библіи и, усвоивъ ея ученіе, выдали его за свое. Въ библіи находится вся философія Платона, которую Филонъ раскрываетъ въ ней путемъ самаго произвольнаго аллегорическаго толкованія. Подобный приѣмъ пользовался въ эпоху Филона самымъ широкимъ распространеніемъ и среди стоиковъ, и среди еврейскихъ писателей. Въ каждой исторической подробности, въ каждой детали обрядовъ, облаченія Филонъ находилъ великія тайны — догматы платоновой философіи.

Основныя начала ученія Филона—слѣдующія: Богъ единъ, безначаленъ, безконеченъ, всесовершененъ и безконечно удаленъ отъ плотскаго міра. Онъ непостижимъ: мы знаемъ только, что Онъ есть, но не знаемъ Его, не знаемъ, что Онъ за существо. Лишь экстазомъ достигаемъ мы Его подлиннаго созерцанія, Его совершеннаго познанія. Это уже—восточный методъ познанія, котораго греки до сихъ поръ не знали. Истина выше разума и не познается разсудочнымъ путемъ. Она одна несомнѣнна. Греки знали и прежде, что человѣкъ живетъ не хлѣбомъ единымъ. Теперь они узнали, что человѣческій духъ живетъ не однимъ познаніемъ разума.

Богу единому, непостижимому источнику блага, противолежитъ вѣчная матерія, отрицательная, безвидная, источникъ всякаго зла, нечистоты и недостатка въ мірѣ. Божество не соединяется съ матеріей, не касается ея. Поэтому Оно не могло ни создать міра, ни являться, раскрываться въ немъ непосредственно. Поэтому созданіе міра и откровеніе Божества предполагаетъ цѣлый рядъ посредствующихъ дѣятелей, силъ и началъ: идеи Платона, *ἀγούρι σπερματικῆ* стоиковъ, ангелы евреевъ и демоны эллиновъ являются Филону такого рода посредствующими силами. Въ ученіи Филона онѣ то являются какъ бы свойствами Божества и истекаютъ изъ него, то представляются отдѣльными отъ Него.

Всѣ эти силы (*δυνάμεις*) совмѣщаются въ *Λόγος*—Словѣ, посредствующемъ между Богомъ и міромъ. Онъ также — и сила, и разумъ Божества, и вмѣстѣ—самостоятельный посредникъ, котораго Филонъ называетъ „вторымъ богомъ“, первороднымъ Сыномъ Божиимъ, верховнымъ ангеломъ Бога. Онъ—создатель и правитель міра, первообразъ міра и вмѣстѣ—творческая мудрость, его создавшая. Онъ есть въ то же время посредникъ между Богомъ и человекомъ — Слово, какъ органъ разума, воли и откровеній Божества. Такимъ образомъ Слово является у Филона и ключомъ къ пониманію Ветхаго Завѣта, и высшимъ понятіемъ философіи.

Высшая цѣль человека есть уподобленіе Слову и соединеніе съ Божествомъ. Есть два пути добродѣтели: обыкновенный путь, заключающійся въ исполненіи нравственныхъ обязанностей, и высшій путь аскезы и экстаза, въ которомъ душа озаряется божественной истиной, созерцаетъ Божество въ Его чистомъ единствѣ и наполняется Имъ непосредственно. Тогда она уже не

нуждается ни въ какомъ посредничествѣ, даже въ самомъ Логосѣ, надъ которымъ она возвышается.

Этотъ мистическій восторгъ, это полное созерцаніе Истины, недоступное никакому сомнѣнію, никакому размышленію, вообще есть вершина и конецъ философіи Филона. Это—конецъ всякой философіи: ибо тамъ, гдѣ нѣтъ мысли, нѣтъ и философіи. Она склоняется здѣсь передъ новою силой, которую она признаетъ выше себя.

Но не іудею Филону суждено было сказать послѣднее слово греческой философіи. Неоплатонизмъ, ученіе эллинское въ существенныхъ чертахъ своихъ, достойнымъ образомъ завершилъ собой ея исторію. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что неоплатонизмъ есть сводъ всей идеалистической философіи грековъ. Онъ возникъ изъ школы мыслителей, работавшихъ надъ примиреніемъ Платона и Аристотеля; въ него вошли пифагорейскія начала и глубочайшія идеи до-сократовскихъ мыслителей, переработанныя послѣдующимъ умозрѣніемъ. Онъ воспринялъ въ себя религіозно-нравственныя начала стоиковъ, сосчитался со скептиками и превзошелъ надежды мистиковъ. Но неоплатонизмъ хотѣлъ быть болѣе, чѣмъ философіей: это было религіозное ученіе, проповѣдь искупленія, посредствомъ чистаго гнозиса. Это была совершенная система гностицизма, вначалѣ свободная отъ всякихъ миеологическихъ прирашковъ.

Богъ единый, сверхсущественный, безначальный и непостижимый разуму, допускающій лишь отрицательныя опредѣленія, Источникъ бытія, знанія, красоты, который не есть ни бытіе, ни знаніе, ни красота — положительное Ничто, Которое есть въ то же время абсолютная *полнота* всего, созерцаемая лишь въ мистическомъ восторгѣ.

Далѣе, рядъ эманаций, лучеиспусканій, этого единого первоисточника. Прежде всего чистый божественный умъ, или *νοῦς*, Аристотеля, порождающій въ себѣ вѣчныя совершенныя мысли — идеальныя сущности, *идеи* Платона, которыя въ своей совокупности составляютъ „умный міръ“ (*κόσμος νοητικός*). Затѣмъ *душа*, начало жизни, изливающая изъ Ума, зиждущая и оживляющая матеріальную вселенную. Она соединяется съ *матеріей* и образуетъ ее. Наконецъ, матерія—вѣчное отрицательное начало, противоположное первому — потенція Платона и Аристотеля, *ἀπειρον* и *μηδὲν* древнихъ. Таковы начала неоплатонизма.

Этимъ нисходящимъ ступенямъ бытія соотвѣтствуетъ рядъ восходящихъ ступеней, путемъ которыхъ душа человѣка поднимается и восходитъ къ своему первоисточнику. Космологія соотвѣтствуетъ глубокая и чрезвычайно разработанная психологія, нравственно-аскетическое и религіозное ученіе. Очищеніе отъ чувственности, экстазъ, мистическое соединеніе съ Божествомъ является его верховной цѣлью.

Элементы неоплатонизма—не новы. Мы встрѣчали ихъ всѣ уже прежде. Читая творенія Плотина, за каждымъ словомъ, за каждымъ понятіемъ чувствуешь многовѣковое прошлое. Тѣмъ не менѣе не было въ Греціи системы болѣе цѣльной и послѣдовательной, глубоко оригинальной по своей цѣльности, ясности и глубинѣ мысли, по своему религіозному духу. Неоплатонизмъ

возникъ въ III-мъ вѣкѣ нашей эры. Плотинъ (205—270), ученикъ Аммонія Сакка, былъ главнымъ основателемъ этой школы. Главнѣйшіе неоплатоники послѣ Плотина, Ямвлихъ и Прокль, принадлежатъ къ III и IV вѣку. Неоплатонизмъ, слѣдовательно, относится уже къ той порѣ, когда христіанское ученіе сложилось въ своихъ существенныхъ очертаніяхъ и побѣдило гностическія секты. Въ извѣстномъ смыслѣ неоплатоническое ученіе можетъ быть разсматриваемо какъ философія *чисто-эллиническаго* гностицизма, изъ котораго удалены всѣ христіанскія представленія. Въ этомъ качествѣ онъ и выступаетъ главнымъ противникомъ христіанства.

Неоплатонизмъ съ одной стороны завершаетъ, заканчиваетъ собою древнюю философію; но въ то же время, по религіозной тенденціи, которая его проникаетъ и господствуетъ въ немъ, онъ относится къ новой эпохѣ.
