



Очерки истории философии древней и новой.

(Продолжение¹⁾).

Второй периодъ истории греческой философии.

Выше было показано, къ какимъ выводамъ пришла греческая философія въ первый періодъ ея развитія. Съ полною ясностію установилось раздѣленіе двухъ противоположныхъ началъ—духа и матеріи, при чемъ оказалось необходимымъ или признать то и другое начало какъ два противоположныхъ и одинаково необходимыхъ вида бытія, или же, вмѣсто этого, отказаться отъ признанія и опредѣленія бытія, ограничиться тѣмъ положеніемъ, что бытіе, въ подлинной его сущности, для насъ непознаваемо, что, будучи лишены такого познанія, мы можемъ имѣть только лишь *лишьнія* или *представленія*. выражающія то, чѣмъ кажутся намъ вещи, а не то, какова подлинная ихъ природа.

Но кромѣ выводовъ, къ какимъ пришла, или, по крайней мѣрѣ, могла привести разсмотрѣнная доселѣ греческая философія, необходимо взять во вниманіе основной мотивъ или главную задачу этой философіи. При этомъ условіи указан-

¹⁾ См. Труды Академіи 1900 г. м. іюнь.

ный сейчас выводъ о непознаваемости подлинной природы вещей сдѣлается для насъ болѣе понятнымъ.

Философія греческая въ началѣ развивалась въ тѣсной связи съ религіозной міеологіей, на ея почвѣ. Для міеологическаго созерцанія природа была мѣстомъ дѣйствія и проявленія божественныхъ силъ. Посему естественно, что для философіи познаніе природы вещей должно было служить средствомъ къ опредѣленію первообраза человѣческой дѣятельности, къ разъясненію конечной цѣли, смысла и значенія человѣческой жизни. Дѣйствительно. Анаксименъ напр., воздухъ, признаваемый имъ за основное начало вещей, называетъ божественнымъ и разумнымъ ¹⁾. Анаксимандръ правду Божію усматриваетъ въ томъ, что всякой вещи предназначенъ лишь ограниченный удѣлъ самостоятельнаго существованія ²⁾. Гераклитъ осуждаетъ людей за то, что они живутъ такъ, какъ бы каждый обладалъ своимъ собственнымъ разумомъ, между тѣмъ какъ есть общій разумъ вещей, съ которымъ всѣ обязаны согласовать свою дѣятельность, и сущность нормальной человѣческой жизни полагаетъ въ гармоніи, первообразъ которой за-

¹⁾ Можно сказать, что вода Thalassa, какъ средство тѣлеснаго очищенія чрезъ омовеніе, есть символъ душевной чистоты (сравн. ученіе Аристотеля объ очищеніи, какъ цѣли трагическаго дѣйствія), что воздухъ Анаксимена, какъ наиболѣе подвижной элементъ—символъ аетивности и бодрости душевной. Огонь также не только сожигаетъ, но и очищаетъ, и согрѣваетъ, возбуждаетъ жизнь и дѣятельность. Впрочемъ, божественное было понимаемо широко, какъ нѣчто не имѣющее ни начала, ни конца: *θεῖον δὲ τοῦτο εἶναι*, говоритъ *Ипполитъ*, излагая ученіе Thalassa, *το μὴτ' ἀρχὴν μὴτε τελευτὴν ἔχον* (Theichmuller, *Gesch. d. Begriffe*, 1874 s 567). Отсюда стремленіе—опредѣлить неизмѣняемое и разграничить его отъ измѣняемаго.

²⁾ Положеніе это можетъ служить, такъ сказать, космологическимъ оправданіемъ главнаго требованія національной этики, именно—требованія *умѣренности*. См. *Archiv für Geschichte d. Phil.* 1887. В 1, Heft I. Статья Циглера объ Анаксимандрѣ. Авторъ приходитъ къ заключенію, что Анаксимандръ уже можетъ считаться философомъ, соединявшимъ метафизику съ этикой. Вѣрнѣе—что этическая тенденція была у всѣхъ греческихъ философовъ.

ключается въ міровой гармоніи. Съ большею ясностію и опредѣленностію мысль о міровой гармоніи и первообразномъ ея значеніи для жизни человѣческой проводится въ философіи пифагорейской. Съ устраненіемъ міологическихъ антропоморфныхъ представленій о божественномъ, чрезъ критику Ксенофана, съ полною ясностію выступаетъ сознаніе объединяющаго значенія дѣятельности умственной, направленной къ созерцанію единого сущаго и превосходства таковой дѣятельности надъ тѣлесною силою и ловкостію, столь неумѣренно прославляемыхъ Греками.

Итакъ, философія разошлась съ міологіей, но и въ области самой философіи явились два направленія,—одно положительное, а другое отрицательное относительно вопроса о первообразѣ совершенства и назначеніи человѣческой жизни. Анаксагоръ рѣшаетъ этотъ вопросъ согласно съ указанными философскими ученіями по этому предмету. Но совсѣмъ иначе тотъ же вопросъ рѣшается съ точки зрѣнія атомистической. Съ этой точки зрѣнія вѣшняя природа, гдѣ господствуетъ темная, неразумная судьба, то созидаящая, то опять разрушающая многочисленные міры одинъ послѣ другого, не можетъ служить для человѣка первообразомъ совершенства. А отсюда само собою получается то заключеніе, что человѣкъ самъ въ себѣ долженъ искать и находить норму для опредѣленія добра и зла. По выраженію Протагора, человѣкъ есть *мѣра* всѣхъ вещей,—мѣра сущаго и несущаго. Къ тому же заключенію склоняла умы и общественная жизнь этого времени. По обычному міологическому воззрѣнію, законы человѣческаго общежитія признавались происшедшими отъ самихъ боговъ. Теперь же, когда народъ самъ сдѣлался законодателемъ, и когда для cadaго было очевидно, что на народъ и на избираемыхъ народомъ судей можно оказать вліяніе, главнымъ образомъ, посредствомъ краснорѣчія,—сама собою получила увѣренность въ томъ, что успѣхъ или неуспѣхъ въ дѣлахъ, а

слѣдов. и вся судьба человѣка зависить не столько отъ постороннихъ для него силъ, сколько отъ него самого, отъ умѣнья вести свои дѣла, дѣйствовать на другихъ и разнымъ обстоятельства жизни обращать въ свою пользу и во вредъ своимъ врагамъ¹⁾. Итакъ указанное выше отрицательное направленіе философіи по вопросу о внѣчеловѣческомъ, божественномъ первообразѣ совершенства, приходилось кстати по самымъ условіямъ общественной жизни въ Аѳинахъ,—въ эпоху господства народовластія въ 5-мъ стол. до Р. Хр. Да и положительное направленіе философіи по означенному вопросу, недостаточно было однообразно и чуждо разногласій, что въ значительной мѣрѣ ослабляло его силу и важность: по ученію элейской школы, сущее едино, а по ученію другихъ философовъ—сущее множественно; поэтому тогда какъ элейскіе философы признавали Божество единымъ, всегда согласнымъ съ самимъ собою, по ученію же Эмпедокла философа по духу своей философіи родственнаго элейской школѣ, а равно и пифагорейской, Божество не едино, а двойственно, ибо въ мірѣ дѣйствуютъ двѣ противоположныя божественныя силы—любовь и вражда.

По всему этому въ означенное время въ Греціи, именно въ Аѳинахъ, рѣшительно возобладало то направленіе взглядовъ на человѣческую жизнь, которое источникъ чело-вѣческаго благополучія и совершенства полагало въ самомъ человѣкѣ, а не внѣ его. Первыми представителями этого направленія были *софисты*.

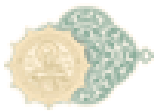
Софисты были самые образованные люди своего времени. Это мало: сами же они были и создателями и провод-

¹⁾ На внѣшнюю природу ссылались только для оправданія возведеннаго софистами въ принципъ индивидуализма: находили повсюду въ природѣ господство силы, и отсюда выводили заключеніе, что и въ обществѣ справедливость должна состоять въ господствѣ сильнаго надъ слабымъ, при чемъ подъ названіемъ сильнаго разумѣлся всякій, кто сумѣетъ достигнуть въ обществѣ преобладающаго положенія и наилучшаго удовлетворенія своего эгоизма.

никами въ современномъ имъ обществѣ того умственнаго образованія, какое возможно и необходимо было въ ихъ время. До времени софистовъ умственнаго общественнаго образованія въ собственномъ смыслѣ не было. Существовало лишь національное воспитаніе, въ которомъ умственный элементъ не выдѣлялся и не имѣлъ самостоятельнаго значенія. ибо воспитаніе было по преимуществу эстетическимъ и имѣло цѣлью выработку цѣльнаго характера въ духѣ отечественныхъ преданій. Новыя условія жизни общественной требовали отъ гражданъ свободнаго обладанія мыслию и словомъ. Дѣятельность софистовъ была направлена къ удовлетворенію этой общественной потребности. Они стремились создать искусство—свободно мыслить и говорить, и за условленную плату обучали юношество этому искусству. Поэтому софисты положили начало наукамъ о языкѣ—грамматикѣ и риторикѣ, и въ этомъ заключается ихъ безспорная заслуга. Что же касается науки о мышленіи, логики и вообще философіи, то въ этомъ отношеніи значеніе софистовъ болѣе отрицательное, чѣмъ положительное.

Софисты отрицали то, что составляетъ жизненный нервъ философіи и всякой настоящей науки, *изслѣдованіе истины, стремленіе къ истинному познанію.*

Софисты поняли, какое важное значеніе въ познаніи имѣетъ субъективный элементъ признанія и непризнанія, утвержденія и отрицанія, и поэтому имъ казалось, что все познаніе цѣликомъ есть дѣло субъективнаго признанія и непризнанія. Они утверждали, что для каждаго истинное есть то, что онъ признаетъ за истину, и наоборотъ—не истинно то, чего онъ не признаетъ за истинное. Для нихъ было очевидно, что признаніе чего либо за истину или непризнаніе, поддержанное и усиленное идущимъ къ дѣлу доказательствомъ или опроверженіемъ, дѣлаетъ на другихъ лицъ такое впечатлѣніе, что располагаетъ также и ихъ признавать или не признавать то же самое; поэтому на искусство доказыванія



и опроверженія софисты смотрѣли, какъ на лучшее средство не только къ тому. чтобы съ успѣхомъ вести свои дѣла, но и къ достиженію власти надъ другими, къ пріобрѣтенію господства надъ умами людей; софистамъ казалось, что кто обладаетъ такимъ искусствомъ, тотъ легко можетъ всякому своему дѣлу и поступку придать такой видъ, какой самъ желаетъ; несправедливое—въ состояніи представить другимъ какъ справедливое, ложному дать видъ истиннаго, и наоборотъ. Чтобы оправдать такой свой взглядъ на умѣнье доказывать и опровергать, софисты, какъ извѣстно, изобрѣтали такъ называемые софизмы, ложныя умозаключенія, неожиданные и странные обороты рѣчи и афоризмы, создавали игру словъ способную ошеломить и сбить съ толку людей съ простымъ здравымъ смысломъ, не привыкшихъ къ свободному обращенію съ языкомъ, при чемъ пользовались тѣмъ, что одни и тѣ же слова, въ разныхъ случаяхъ ихъ употребленія, имѣютъ не одинаковое значеніе, и что то же самое выраженіе и съ тѣмъ же значеніемъ можетъ быть относимо и къ одной и къ другой части фразы, при чемъ получается разный смыслъ; наконецъ, пользовались, какъ матеріаломъ для той же своей цѣли, бывшими доселѣ философскими ученіями и положеніями, выводя съ помощію ихъ заключенія совершенно противныя тѣмъ, до какихъ доходили сами философы, виновники тѣхъ ученій и положеній. Такъ, напр., Протагоръ пользовался ученіемъ Гераклита о всеобщей измѣняемости вещей съ тою цѣлью, чтобы доказать невозможность твердаго непреложнаго знанія, а Горгій тѣмъ самымъ діалектическимъ способомъ, какимъ Зенонъ Элейскій отстаивалъ основное положеніе элейской школы о единомъ *сущемъ*, доказывалъ совсѣмъ противное этому положенію, именно что ничто не существуетъ, что бытія нѣтъ, а есть, такъ сказать, одно только несущее, небытіе. Не изслѣдованіе истины было дѣломъ софистовъ, а удовлетвореніе общественной потребности, доставленіе обществу того умственного образованія, въ какомъ оно нуждалось

въ то время. Не общечеловѣческая, всегдашняя потребность духа человѣческаго была цѣлью ихъ служенія, ихъ дѣятельности, а временная общественная потребность, созданная лишь тогдашними условіями существованія общества. Съ этой точки зрѣнія дѣятельность софистовъ почтенна и заслуживаетъ уваженія. Есть потребности природы человѣческой, человѣческаго существа, и есть потребности положенія или состоянія общественнаго. Одни считаютъ себя призванными служить удовлетворенію потребностей одного порядка; другіе же обрекаютъ себя, свою дѣятельность, на удовлетвореніе потребностямъ другого порядка. И понятно, что одни дѣятели не вправѣ относиться пренебрежительно къ другимъ дѣятелямъ и оуждать избранный ими родъ служенія. Платонъ преданъ былъ философской дѣятельности изслѣдованія истины, подобно учителю своему Сократу. Поэтому родъ дѣятельности его былъ совсѣмъ иной, отличный отъ общественнаго служенія софистовъ. Конечно, этимъ не можетъ быть оправданъ тотъ духъ порицанія, съ какимъ Платонъ относился къ софистамъ. Но вѣдь не потому же Платонъ порицаетъ софистовъ, что они занимались не изслѣдованіемъ истины, какъ это подобаетъ настоящимъ философамъ, а инымъ дѣломъ,—доставляли обществу то образованіе, въ какомъ оно нуждалось. Платонъ вполне основательно и справедливо осуждалъ софистовъ за то, что они, не довольствуясь собственнымъ своимъ дѣломъ, отрицали дѣло имъ не принадлежащее,—именно изслѣдованіе истины. Софисты философствовали на свой страхъ, философствовали, какъ умѣли, а поскольку они философствовали, они должны были подлежать философской критикѣ Платона. И если Платонъ, критикуя философствованіе софистовъ, приходилъ къ заключеніямъ невыгоднымъ для нихъ, для ихъ славы общественной, то винить ли въ этомъ Платона?

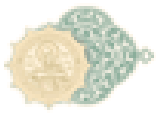
Но, быть можетъ, Платонъ извращалъ мысли софистовъ. Быть можетъ, онъ въ ложномъ свѣтѣ представляетъ философствованіе софистовъ? Этого ни въ какомъ случаѣ не поз-

волить себя подумать и сказать тотъ, кто серьезно вникаетъ въ исторически послѣдовательную связь философскихъ идей. Выше эта связь представлена такъ, что философское значеніе софистовъ становится понятнымъ, и объ извращеніи ихъ философствованія къмъ бы то ни было не можетъ быть рѣчи.

Сказано выше, что софисты усмотрѣли и поняли важное значеніе въ дѣлѣ изысканія истины субъективнаго элемента, состоящаго въ *признаніи* и *непризнаніи*. Обращеніемъ вниманія на эту сторону познанія установливалась совершенно новая и небывалая доселѣ точка зрѣнія на этотъ предметъ. Преніе философы понимали познаніе очень просто,—такъ, какъ это свойственно общему здравому смыслу. еще не искушенному никакими трудностями и разочарованіями въ научномъ дѣлѣ. Имъ казалось, что познаніе цѣликомъ входитъ само собою посредствомъ внѣшнихъ чувствъ въ нашу душу. Стоитъ лишь держать чувства открытыми и познаніе получается само собою. Правда, для нѣкоторыхъ философовъ было очевидно различіе между простымъ мнѣніемъ и дѣйствительнымъ познаніемъ, но это различіе они также изъясняли легко и просто: кто полагается на свидѣтельства чувствъ и размышленіемъ не пользуется, для того истина остается скрытою; истина открывается лишь уму, хоть и при необходимомъ пособіи чувствъ. Однако, не смотря на весь свой умъ, и на всѣ усилія своего мышленія, философы приходили къ заключеніямъ о природѣ вещей. далеко не согласнымъ между собою. Это было очевидно для софистовъ, которые имѣли возможность, находясь въ центрѣ общественной и умственной жизни, сравнивать одно съ другимъ различныя философскія ученія. Итакъ вотъ та мысль, которая такимъ образомъ для софистовъ являлась сама собою: не отъ природы вещей зависитъ то, что одинъ такъ смотритъ на вещи, а другой иначе, но единственно отъ субъективнаго усмотрѣнія субъекта судящаго; сіе дѣло заключается въ признаніи и непризнаніи; для каждаго то есть истина, что онъ

признаетъ за истинное, и то есть ложь, что имъ отвергается, какъ противное истинѣ, какъ ложное. Но самый актъ признанія и не признанія есть ли нѣчто вполне субъективное и произвольное, или же, напротивъ, долженъ быть не произвольнымъ и имѣть характеръ принудительности? Для рѣшенія этого вопроса требовалось философское исследование,—что не было дѣломъ софистовъ; а могло быть по силамъ только такимъ дѣателямъ, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель.

Сократъ (род. въ 469 г. до Р. Хр.). Софисты отрицали исследование истины какъ дѣло бесплодное и ни къ чему не ведущее: ничто въ нашихъ мнѣнїяхъ и представленїяхъ само по себѣ ни истинно, ни ложно, но каждому, смотря по его настроенію и личнымъ интересамъ, только является все, кажется лишь истиннымъ, либо ложнымъ; что для меня истинно, то самое другой признаетъ ложнымъ. Сократъ, напротивъ, въ исследованіи истины видѣлъ призваніе своей всей жизни, которому онъ преданъ былъ до самопожертвованія. Судьи предлагали ему помилованіе, но съ тѣмъ, чтобы онъ пересталъ философствовать. Сократъ на это отвѣчалъ, что онъ не можетъ оставить этого своего дѣла и не перестанетъ философствовать, пока живетъ. Такая преданность дѣлу исследования истины предполагаетъ живую, непреклонную вѣру въ бытіе истины, какъ такой цѣли, ради которой можно всемъ пренебречь, какъ блага наиболѣе цѣннаго, поэтому единственнаго и равнаго для всѣхъ, для достиженія котораго не слѣдуетъ щадить своихъ силъ. Понятно, что истина въ этомъ смыслѣ,—какъ предметъ усилій ума и воли, какъ благо достожелаемое, уже не можетъ быть чѣмъ-то зависимымъ отъ усмотрѣнія и настроенія человѣка. Если истина есть благо общее и равное для всѣхъ, то, очевидно, все должны стремиться къ обладанію этимъ благомъ; однако никто не можетъ сказать о себѣ, что онъ дѣйствительно обладаетъ и можетъ обладать истиною всецѣло. Поэтому ложно мнѣ-



ніе софистовъ, что дѣйствительное благо человека, счастье его, всецѣло отъ него зависитъ и есть его собственное дѣло, слѣдовательно должно быть достигаемо собственными усиліями, при помощи того образованія, которое ими—софистами было предлагаемо.—Если полагать счастье, или благо, во внѣшнемъ общественномъ положеніи,—особенно желаемомъ многими, въ богатствѣ, въ здоровьѣ, и подоб. внѣшнихъ преимуществъ, то это конечно такъ; внѣшнее благополучіе человека дѣйствительно большею частію отъ него самого зависитъ,—но какую связь имѣютъ съ этимъ такіе предметы, какъ истинное и ложное? Въ обществѣ не лишенномъ образованія или такомъ, которое высоко цѣнитъ духовныя преимущества, каковы: умѣнье разобратъ и показать, что истинно и что ложно, что слѣдуетъ считать справедливымъ, а что несправедливымъ, а также—добрая воля, направленная къ тому, чтобы сообразовать съ этимъ свои поступки,—въ такомъ обществѣ благополучіе отдѣльнаго лица много зависитъ отъ того, смотрятъ ли другіе на это лицо, какъ на человека знающаго истину, обладающаго столь важнымъ знаніемъ и понимающаго разницу между добромъ и зломъ, между справедливымъ и несправедливымъ. Софисты, на основаніи прежняго опыта философіи, не пришедшей къ согласному рѣшенію самыхъ важныхъ коренныхъ вопросовъ о сущемъ, увѣренные въ томъ, что истины никто не знаетъ и нельзя знать оную, что неизвѣстно никому, въ чемъ состоитъ истина и что такое истина, полагали поэтому, что, для достиженія благополучія, т. е. возможно счастливой жизни въ обществѣ, обладаніе истиной вовсе и не нужно, а достаточно одной *видимости* такого обладанія, достаточно того, чтобы другимъ казалось, будто человекъ, ищущій наибольшаго благополучія, напр., власти, господства надъ другими, дѣйствительно обладаетъ знаніемъ истины. И дѣломъ софистовъ было преподаваніе такой мнимой кажущейся мудрости; задача ихъ заключалась въ томъ, чтобы научить, какъ сдѣлаться и быть въ

глазахъ другихъ человѣкомъ мудрымъ, не будучи таковымъ на самомъ дѣлѣ. Это своего рода фарисейство, только не въ практической области, а въ наукѣ, въ дѣлѣ изслѣдованія и познанія истины. Сократъ занимался тѣмъ, что безпощадно разоблачалъ эту мнимую—кажущуюся мудрость у всѣхъ, съ кѣмъ приходилось ему встрѣчаться, а жизнь онъ велъ публичную; поэтому могъ имѣть разнообразныя и часто повторявшіеся поводы къ собесѣдованіямъ съ людьми различныхъ состояній и положеній. Что же этимъ достигалось? прежде всего достигалось разоблаченіе, понятно, досадное и обидное для всякаго мнимаго мудреца его умственной наготы и бѣдности¹⁾. Послѣдствіемъ такого разоблаченія является. съ одной стороны, безпощадная ненависть къ Сократу со стороны тѣхъ, для кого мнимая мудрость была лишь средствомъ къ устроенію своего благополучія, а съ другой—привязанность къ Сократу тѣхъ, кто былъ одаренъ благороднымъ стремленіемъ къ истинному знанію въ такой степени, что могъ поставить для себя эту цѣль выше всѣхъ другихъ интересовъ и благъ жизни. Но этимъ для послѣднихъ значеніе собесѣдованій Сократа не ограничивалось. Какимъ образомъ, отъ соприкосновенія съ критикою Сократовскою, могъ бы такъ очевидно улечиваться призракъ мнимой мудрости, если бы не существовала истинная мудрость? Какъ могли бы собесѣдованія Сократа приводить кого либо къ недовольству кажущимся, обманчивымъ знаніемъ, если бы подлинное, дѣйствительное знаніе было недостижимо для человѣка, и если бы оставалось совершенно неизвѣстнымъ, каково должно быть такое истинное знаніе, въ чемъ оно состоитъ, если бы т. е. не выяснялась при этомъ для собесѣдниковъ Сократа идея истиннаго знанія. Дѣйствительно, Сократъ, подвергая критикѣ ходячія представленія и мнѣнія,

¹⁾ Въ этомъ главномъ образ. состояло то самопознаніе. которое было цѣлью бесѣдъ Сократа.

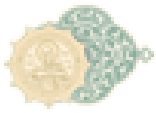


указывалъ вмѣстѣ съ тѣмъ путь къ достиженію истиннаго знанія, а тѣмъ самымъ давалось понятіе и о томъ, въ чемъ состоитъ истинное знаніе. Обыкновенный недостатокъ ходячихъ мнѣній заключается въ ограниченіи кругозора отдѣльными частными случаями, а также въ выраженіи таковыхъ мнѣній посредствомъ неопредѣленныхъ неточныхъ выраженій. Сократъ самымъ ходомъ своихъ собесѣдованій пріучалъ своихъ собесѣдниковъ отвлекать свою мысль отъ частныхъ, отдѣльныхъ примѣровъ и возводить ее къ общимъ чертамъ и признакамъ, и такимъ образ. составлять отвлеченное общее понятіе о предметѣ и выражать таковое, по возможности, точно и опредѣленно.

Такимъ образомъ оказывалось, что познаніе точно есть цѣло самого человѣка, но только въ извѣстной своей части. а не все цѣликомъ, какъ это казалось софистамъ. Собственно изслѣдованіе, процессъ достиженія истины,—это дѣйствительно должно быть дѣломъ человѣка. Познаніе не дается само собою, безъ труда и усилій, напротивъ оно добывается цѣною напряженного и неустаннаго труда, но не можетъ быть дѣломъ человѣка, его произведеніемъ *свая истина*,—цѣль изслѣдованія; если бы истинность была признакомъ, производимымъ искусною діалектикою, хитрыми изворотами софистическаго искусства доказыванія и опроверженія, въ такомъ случаѣ не существовало бы истинъ, признаніе которыхъ оказывается принудительнымъ для каждаго способнаго усвоить таковыя. Конечно софисты и не полагали, что есть такого рода истины; но діалектика Сократовская отличалась именно этимъ свойствомъ приводить собесѣдниковъ къ вынужденному для нихъ, невольному признанію нѣкоторой истины. И сами софисты оказывались въ такомъ положеніи, когда приходилось имъ вести бесѣду съ Сократомъ.

Знаніе твердое и незыблемое, знаніе, которое, въ противоположность мнимой мудрости, слѣдуетъ признать мудро-

стію истинною, равно для всѣхъ предназначенною, а не существующею только для отдѣльнаго лица, какъ міражъ существуетъ лишь для того, кто имъ прельщенъ и обманутъ,—такое знаніе не должно ли имѣть своимъ предметомъ нѣчто столь же совершенное, твердое и непоколебимое? Не въ многознаніи заключается мудрость, но въ знаніи важнѣйшаго, а ничего важнѣе не можетъ быть какъ только то, что дѣлаетъ человѣка наиболѣе совершеннымъ и жизнь его наиболѣе цѣнною. Это—добродѣтель, нравственное благосостояніе человѣка. Какъ знаніе истинное—одно для всѣхъ и всегда равно себѣ самому, не измѣняется, такъ и добродѣтель, или истинное благо, по сущности не можетъ быть чѣмъ то множественнымъ, раздробленнымъ. *Знаніе, добродѣтель и благо*,—это не три вещи, но одна вещь, одинъ предметъ. Дѣйствительно, почему мы ищемъ знанія твердаго неизбѣжнаго, а не довольствуемся мнѣніями? Потому конечно, что и предметъ такого знанія есть нѣчто неизмѣнное и непоколебимое. Но только совершенное не измѣняется, а совершенное есть *благо*, ибо чрезъ достиженіе совершеннаго и обладаніе имъ мы и сами должны быть совершенными; совершенство же человѣка есть *добродѣтель*. Такимъ образомъ ручательствомъ въ дѣйствительности высшаго совершенства должно служить для насъ совершенное знаніе, къ которому мы стремимся и которое несомнѣнно достижимо для насъ. А такъ какъ уже самое стремленіе къ совершенству должно способствовать нашему усовершенію, т. е. должно дѣлать насъ добродѣтельными, то и выходить такимъ образомъ, что совершенное знаніе, добродѣтель и благо точно составляютъ одно нераздѣльное цѣлое, что и должно быть содержаніемъ человѣческой жизни, и отъ чего зависитъ самая цѣнность жизни, такъ что человѣкъ, поставившій себѣ таковую цѣль, именно единство знанія и добродѣтели, какъ благо, скорѣе рѣшится пожертвовать жизнью, чѣмъ отречься отъ той цѣли; это свое



убѣжденіе Сократъ дѣйствительно доказалъ, какъ извѣстно, самымъ дѣломъ.

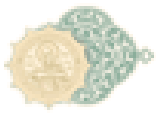
Разъясненіе того, въ чемъ же именно состоятъ истина, благо и добродѣтель—мыслимыя какъ одно нераздѣльное цѣлое—было дѣломъ послѣдователей Сократа, главнымъ образомъ *Платона*.

Хотя Сократъ, какъ извѣстно, палъ жертвою своего дѣла, однако реформа, произведенная имъ въ умственномъ состояніи своихъ согражданъ, была, на самомъ дѣлѣ, не столько разрушеніемъ стараго, сколько обновленіемъ его и утвержденіемъ на болѣе прочномъ основаніи. Разрушительный характеръ имѣла не Сократовская критика, а софистическая діалектика, противъ которой главнымъ образомъ и направлялъ свою критику Сократъ. Софисты говорили о себѣ, что они учатъ говорить и мыслить. Но то, что они называли искусствомъ мыслить и говорить, было лишь простою игрою словами и мыслями. Не трудно понять, какое дѣйствіе на умы должна была оказать такая игра. Укоренившіеся твердо въ общественномъ сознаніи и необходимыя въ жизни представленія, взрожденныя обычаемъ и воспитаніемъ вѣрованія и убѣжденія пришли въ движеніе и сдѣлались предметомъ остроумія и витійства. Серьезное значеніе придавалось только личнымъ вожелѣніямъ, а истины народной этики смѣло трактовались, какъ нѣкоторое искусственное измышленіе, само въ себѣ не имѣющее обязательной силы. Вотъ что означало на языкѣ софистовъ умѣнье говорить и мыслить. Совсѣмъ въ иномъ духѣ дѣйствовалъ Сократъ. Въ своей защитительной рѣчи онъ говоритъ, что искусствомъ рѣчи онъ не обладаетъ и даже чуждается этого искусства, предпочитая ему языкъ простой и искренній, какой нуженъ для выраженія голыи не прикрашенной истины. Для софистовъ искусство рѣчи было главнымъ дѣломъ, а то, что они называли умѣніемъ мыслить (изворотливость и находчивость въ



придумываніи возраженій и аргументовъ), служило только средствомъ къ 1ой цѣли. Для Сократа же, наоборотъ, главнымъ дѣломъ жизни было дѣйствительное, а не мнимое искусство мышленія. Онъ ясно видѣлъ, что воспитаніе и обычай—силы великія и важныя въ общественной жизни, но сами по себѣ недостаточныя для того, чтобы служить опорой убѣжденій и вѣрованій народной этики. Иначе, какимъ образомъ такое несовершенное орудіе, какъ софистическая диалектика, могло оказаться столь опаснымъ и разрушительнымъ для этихъ убѣжденій и вѣрованій? Сократъ стремился поэтому утвердить истины народной этики на внутренней силѣ разумѣнія, находя, что въ тѣхъ случаяхъ, когда эта сила оказывается недостаточною, все же лучшимъ восполненіемъ ея можетъ служить даже инстинктивный, безотчетный внутренний голосъ души (демонъ Сократа), чѣмъ одно механическое, по внушенію одной привычки, бездушное исполненіе обычаевъ. Отсюда призывъ къ *самопознанію*, которое важно прежде всего какъ возбудитель самодѣятельности мышленія. Сократъ въ своихъ собесѣдованіяхъ подвергалъ тщательному разбору мнѣнія и сужденія своихъ собесѣдниковъ, привычныя для нихъ и относившіяся къ общественному положенію и занятіямъ ихъ, и такою критикою, какъ самъ о себѣ выражается помогая участникамъ его бесѣды рожденію мыслей въ ихъ душахъ. Критика Сократовская была не безпорядочная, а методическая; порядокъ же, методичность и есть важнѣйшій признакъ дѣйствительнаго умѣнья мыслить. Какое важное значеніе Сократъ усвоялъ внутренней силѣ разумѣнія, видно изъ того, что добродѣтель, не основанная на пониманіи ея сущности и значенія, по его убѣжденію, не имѣетъ никакой цѣны. Въ этомъ состоитъ смыслъ того Сократовскаго положенія, что добродѣтель есть знаніе.

Требуя отъ другихъ *самопознанія*, и содѣйствуя выполненію этого требованія, Сократъ ничего иного не дѣлалъ, какъ только слѣдовалъ народной этикѣ, въ которой это тре-



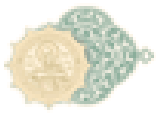
бование всегда существовало и признавалось наиболее важнымъ. Требование это правда имѣетъ характеръ формальный, а потому имъ далеко еще не опредѣляется существо народныхъ этическихъ понятій у древнихъ грековъ. Но что касается содержанія этихъ понятій, то оно состоитъ, какъ извѣстно, глав. образомъ въ понятіи объ *умѣренности*, какъ основной добродѣтели. И въ этомъ отношеніи Сократъ могъ служить поучительнымъ примѣромъ для своихъ гражданъ, что хорошо извѣстно изъ жизни его. Для насъ важно въ настоящемъ случаѣ разъяснить связь этой добродѣтели съ кореннымъ стремленіемъ Сократовскаго духа къ самопознанію и развитію самодѣятельности мышленія. Въ чемъ заключается источникъ умѣренности? Въ постоянно бодрственномъ, дѣятельномъ состояніи духа. Ибо какъ только человѣкъ перестаетъ внутренно бодрствовать надъ собою, то легко можетъ нарушить должную мѣру въ чемъ либо. Но изъ всѣхъ силъ духа ни одной въ такой степени несвойственно быть непрерывно дѣятельною, какъ мышленію. А извѣстно, что, по энергіи и неутомимости мыслительной работы, никто не могъ превзойти Сократа. Такимъ образомъ умѣренность и стремленіе къ самопознанію составляли въ сущности единое качество Сократовскаго духа, обозначаемое названіемъ мудрости. Цѣльность и единство Сократовой личности—тѣмъ болѣе возбуждаетъ изумленіе, что, какъ извѣстно рефлексивная работа мышленія имѣетъ свойство нарушать цѣльный характеръ личности, производить въ ней раздвоеніе и нерѣшительность, неустойчивость.

Односторонніе послѣдователи Сократа. Школы: мегарская, циническая и киринейская.

Сократъ, какъ извѣстно, ничего не писалъ и не оставилъ послѣ себя въ письменномъ изложеніи какого либо ученія. Этого мало: даже въ устныхъ своихъ бесѣдахъ онъ не

предлагалъ никакого опредѣленнаго ученія. Самъ онъ свидѣтельствуеъ о себѣ, что, подобно своей матери, которая была повивальной бабкой, онъ считалъ своимъ дѣломъ лишь помогать рожденію мыслей у своихъ собесѣдниковъ. Дѣло въ томъ, что Сократъ и не обладалъ твердо сложившимся опредѣленнымъ ученіемъ. Философствованіе Сократа, нераздѣльное съ его личностію, было выраженіемъ его личныхъ свойствъ и стремленій. Знаніе, добродѣтель и благо или счастье — эти различныя понятія составляли для Сократа одно и то же, ибо сливались и объединялись въ единствѣ его личнаго настроенія. Сократъ искалъ знанія твердаго и непреложнаго, знанія о томъ въ чемъ заключается сущность добродѣтели (всякое иное знаніе считалъ онъ не важнымъ). Но потребность такого знанія была вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіемъ у Сократа къ самому предмету знанія, т. е. къ добродѣтели. И такъ какъ для Сократа важнѣе всего было то, къ чему онъ стремился, именно познаніе добродѣтели и самая добродѣтель, какъ предметъ познанія, то понятію, что въ этомъ же для него заключалось величайшее благо, т. е. понятіе о благѣ для него сливалось и отождествлялось съ понятіемъ о добродѣтели, какъ понятіе о добродѣтели для него не различалось отъ познанія ея. Вотъ какой смыслъ имѣло въ устахъ Сократа то положеніе, что знаніе есть добродѣтель и добродѣтель есть знаніе. и что только добродѣтель познанная и чрезъ познаніе осуществленная, можетъ дать человѣку полное довольство жизни, сдѣлать его счастливымъ.

Ближайшіе послѣдователи Сократа не отличались столь разносторонней и широкой натурой, а потому, вмѣсто того, чтобы въ своихъ ученіяхъ и взглядахъ на жизнь, выразить духъ Сократа и его философіи во всей полнотѣ и цѣльности, въ состояніи были усвоить лишь отдѣльные элементы Сократовой философіи, а такимъ образомъ эти элементы являются теперь, т. е. послѣ Сократа, у его послѣдователей, раздѣленными, при чемъ каждый изъ элементовъ, доведен-



ныхъ до крайности, получаетъ значеніе и характеръ, мало имѣющіе общаго съ духомъ личности и философіи Сократа. Такъ *Эвклидъ*, основатель и представитель *мегарской* школы, къ Сократовскому понятію о благѣ примѣнилъ ученіе элейской школы о единомъ сущемъ, и въ этомъ еще ничего достойнаго осужденія нѣтъ; но худо то, что ученіе о благѣ, какъ единомъ сущемъ, для Эвклида и его послѣдователей служило лишь оправданіемъ чисто софистической діалектики, въ которой они охотно уиражнялись. Подобнымъ же образомъ *Антисѳенъ*, основатель цинической школы, дѣйстви-тельно въ духѣ Сократа, высшую цѣль человѣческихъ стремленій полагалъ въ добродѣтели, но, ограничивая добродѣтель практическимъ самоотреченіемъ отъ благъ и удовольствій жизни, совершенно отрицалъ теоретическое стремленіе къ познанію, разработку понятій посредствомъ методической критики мнѣній, что было главнымъ дѣломъ Сократа; да и ограниченіе пуждъ и желаній циники, какъ извѣстно, доводили до крайне-грубой и исключительной простоты, за неимѣніемъ должнаго регулятора въ этомъ дѣлѣ, каковымъ у Сократа служили самообладаніе и спокойствіе духа, необходимыя для постояннаго и неутомимаго веденія философскихъ бесѣдъ.

Наконецъ *Аристиппъ*, представитель школы *киренской*, полагая сущность свободы духа, какою отличался Сократъ, не въ отреченіи, а напротивъ въ беззаботномъ пользованіи благами и удовольствіями жизни, какія только можно имѣть безъ труда и усилій, считалъ высшимъ благомъ и цѣлью жизни этимъ способомъ всегда сохраняемое и поддерживаемое спокойное и самодовольное настроеніе души, что для Сократа могло служить лишь средствомъ для иной высшей цѣли, и такимъ образомъ Сократовское спокойное равновѣсіе духа, въ ученіи Аристиппа, превращается въ легкомысленное и беззаботное пользованіе жизнью.



Теоретическую разработку элементов философии Сократа во всей полнотѣ, безъ нарушенія единства и цѣльности Сократовскаго духа, мы находимъ лишь въ философ. системѣ *Платона*, на которую поэтому должно смотрѣть, какъ на достигшее наибольшей ясности и законченности выраженіе философскаго духа древнихъ Грековъ.

И. Липицкій.

(Продолженіе будетъ).