



Артур
ШОПЕНГАУЭР



КРАТКИЙ
КУРС ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ



ВЕЛИКИЕ ИДЕИ

Великие идеи

Артур Шопенгауэр

Краткий курс истории философии

«ЭКСМО»

1819-1841

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

Шопенгауэр А.

Краткий курс истории философии / А. Шопенгауэр — «Эксмо»,
1819-1841 — (Великие идеи)

ISBN 978-5-04-095593-0

Может ли субъективный взгляд на какой-либо предмет быть интересен широчайшему кругу на протяжении столетий? Бесспорно, если речь идет о взгляде выдающегося немецкого философа Артура Шопенгауэра на ключевую проблему философии – место человека в мире. Мрачноватый, язвительный, чуждавшийся иллюзий, Шопенгауэр анализирует человеческое бытие весьма пессимистично и с этих же позиций в работах по истории философии рассматривает мнения своих знаменитых предшественников. Однако критический взгляд ценен тем, что дает возможность оценить темные стороны человеческой природы – и по-новому взглянуть на стороны светлые.

УДК 1(091)

ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-04-095593-0

© Шопенгауэр А., 1819-1841

© Эксмо, 1819-1841

Содержание

Артур Шопенгауэр: «Кто не любит одиночества, тот не любит и свободы»	7
Предисловие	8
Краткий курс истории философии	9
§ 1	9
§ 2	10
§ 3	15
§ 4	17
§ 5	20
§ 6	24
§ 7	27
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Артур Шопенгауэр

Краткий курс истории философии

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2018

* * *



Артур Шопенгауэр 1788–1860

Артур Шопенгауэр: «Кто не любит одиночества, тот не любит и свободы»

Имя немецкого мыслителя Артура Шопенгауэра неразрывно связано с учением иррационализма. В противовес рационалистам (от лат. ratio – разум), иррационалисты полагали, что роль разума в познании мира и вообще в человеческом бытии – ничтожна. Отнюдь не разумом можно наиболее достоверно постичь окружающее, – заявляли приверженцы этой философии. Отдельные области подвластны только инстинктам, вере, интуиции, откровению. Человеческий разум – скорее ограничитель, нежели универсальный путь, ведущий нас к истине!

Шопенгауэра называют пессимистом, мизантропом, человеконенавистником – и в самом деле, его афоризмы наподобие «вежливость – это фиговый лист эгоизма» и «человек – в сущности, дикое страшное животное» не отличаются оптимизмом и не внушают особых надежд. Но при этом философ уважал миролюбивые идеи буддизма, очень любил животных, преклонялся перед искусством.

В основном творении Артура Шопенгауэра – «Мир как воля и представление» – огромное внимание уделено понятию «воля», которое мыслитель видел практически синонимом слов «стремление», «вожделение», «желание». Именно воля к жизни приводит в движение все существующее под солнцем – и она же является причиной страдания из-за несоответствия желаний и возможностей... Актуально и сегодня, не правда ли?

22 февраля 1788 года Артур Шопенгауэр родился в Гданьске в семье коммерсанта.

1805 – семнадцатилетний Артур начинает работать в представительстве торговой компании в Гамбурге.

1809 – поступление в Геттингенский университет. Сначала на медицинский факультет, но впоследствии Шопенгауэр перешел на философский.

1812 – получено звание доктора философии. 1819 – начинает издаваться основной и самый известный труд Шопенгауэра «Мир как воля и представление», который впоследствии неоднократно дополнялся и переиздавался.

1820 – начало работы в Берлинском университете.

1839–1841 – с интервалом в один год выходят работы «О свободе воли», «Об основе морали», «Две основные проблемы этики».

21 сентября 1860 – Шопенгауэр скончался от воспаления легких.

Предисловие

Творческое наследие Шопенгауэра довольно обширно – особо популярны у широкой публики его язвительные, подчас двусмысленные афоризмы, например: «кто придает большое значение мнению людей – делает им слишком много чести». В своих произведениях мыслитель рассматривал вопросы морали, этики, метафизики – природы бытия, существования «тонкого мира».

Относительно рода человеческого у философа нет особых иллюзий – так же как и любой другой представитель животного мира, человек, по его мнению, движим темными, природными инстинктами, но может если не спастись от неминуемого разочарования, то хотя бы смягчить его проявления. Для этого нужно внимание и сострадание – в первую очередь к тем, кто заведомо слабее человека. Хотя бы к животным и растениям.

Несмотря на весь свой пессимизм и неоднозначное отношение к «книжной мудрости, которая отучает думать», Шопенгауэр очень живо отзывался на все происходящее, систематизировал и обобщал опыт предшественников. Мы отобрали для вас несколько наиболее показательных отрывков из произведений философа, которые помогут начинающему любителю философии возможно более широко познакомиться с системой великого иррационалиста, а более опытному читателю, возможно, раскроют новые горизонты. Ведь философию невозможно «изучить полностью»...

Краткий курс истории философии

§ 1

Об истории философии

Вместо подлинных произведений философов читать всякого рода изложения их учений или вообще историю философии – это то же, что пользоваться услугами других для разжевывания своей пищи. Разве стал бы кто читать всемирную историю, если бы во власти каждого было собственными глазами видеть интересующие его события прошлого времени? Но ведь по отношению к истории философии нам действительно доступна подобная аутопсия ее содержания, именно – в подлинных сочинениях философов. Конечно, ради краткости можно ограничиться в них надлежащим образом избранными главными отделами, тем более что все они изобилуют повторениями, на которые нет нужды терять время. Таким путем, следовательно, можно приобрести точные и неискаженные сведения о сущности философских учений, тогда как из историй философии, ежегодно появляющихся теперь полудюжинами, можно узнать только то, что перешло из этих учений в голову какого-нибудь профессора философии, и к тому же в таком виде, какой оно там приняло. Само собой разумеется, что мысли великого ума должны значительно сжаться, для того чтобы уместиться в трехфунтовом мозгу такого паразита философии, откуда они потом выходят облеченными в модный жаргон данного дня, сопровождаемые суждениями доморощенной мудрости. Сверх того, надо принять во внимание, что подобного рода ремесленный историограф философии даже и прочесть-то может едва ли десятую часть сочинений, о которых он упоминает; их действительное изучение требует целой долгой и трудовой жизни, которую некогда, в старые прилежные времена, и посвятил этому делу честный *Бруккер*. Какого же основательного исследования можно ждать от этих людишек, которые, отвлекаемые постоянными лекциями, служебными обязанностями, каникулярными поездками и развлечениями, выступают с историями философии по большей части уже в молодом возрасте? А к тому же они хотят еще быть и прагматичными, уразуметь и показать необходимость возникновения и смены систем; мало того – они еще обсуждают, исправляют и критикуют серьезных, истинных философов прежнего времени. Очевидно, при таких условиях возможно лишь то, что они списывают у своих предшественников и друг у друга, а затем, чтобы скрыть это, все более и более искажают заимствованное, стремясь придать ему современный облик текущего пятилетия; и все это они обсуждают согласно с духом последнего. Очень полезен был бы, напротив, честными и умными учеными сообще и добросовестно составленный сборник важных мест и существенных отделов из всех главных философов – отделов, расположенных в прагматико-хронологическом порядке, нечто вроде того, что издали по философии древности сначала *Гедикке*, а впоследствии *Риттер* и *Преллер*, только гораздо подробнее: тщательно и со знанием дела собранная большая и всеобщая хрестоматия.

Предлагаемые мною здесь фрагменты, по крайней мере, не имеют традиционного характера, т. е. не списаны: это, скорее, мысли, навеянные собственным изучением оригинальных произведений.

§ 2

Досократовская философия

Элейские философы, несомненно, первые уловили противоположность между созерцаемым и мыслимым, φαίνόμενα и νοούμενα. Только последнее было для них истинно сущим, ὄντως ὄν. О нем они утверждали затем, что оно едино, неизменно и неподвижно; другое дело, по их мнению, φαίνομενοις, т. е. созерцаемое, являющееся, эмпирически данное, к которому прилагать подобные эпитеты казалось им прямо смешным: поэтому-то Диоген однажды и прибежал к своему известному опровержению столь дурно понятого тезиса. Таким образом, они, собственно, уже различали между *явлением*, φαίνόμενον, и *вещью в себе*, ὄντως ὄν. Последняя не могла быть объектом чувственного воззрения, а постигалась только мыслью, была, следовательно, νοούμενον (Aristoteles. «Metaphysica», I, 5, p. 986 и scholia, edit. Berol., p. 429, 430 и 509). В схолиях к Аристотелю (с. 460, 536, 544 и 798) упоминается сочинение Парменида «Τὰ κατὰ δόξαν»; это было, очевидно, как бы учение о *явлении* – физика; ему соответствовало, без сомнения, другое произведение, «Τὰ κατ' ἀλήθειαν», учение о *вещи в себе* – метафизика. О Мелиссе одна схолия Филопона прямо сообщает: «Ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἔν εἶναι λέγων τὸ ὄν, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο (надо бы сказать – πολλά) φησὶν εἶναι»¹. Противоположно учению элейцев, да им, вероятно, и вызвано, учение *Гераклита*, который признавал непрестанное движение всех вещей, как они – абсолютную неподвижность: таким образом, он не пошел дальше φαίνόμενον (Arist. «De coelo», III, 1, p. 298, edit. Berol.). Этим, в свой черед, он вызвал – как *свою* противоположность – платоновское учение об идеях, что можно видеть из слов Аристотеля («Metaphysica», p. 1078).

Достоин замечания, что сохранившиеся в небольшом числе главные тезисы досократовских философов бесчисленное количество раз повторяются в сочинениях древних, – сверх же этого сообщается очень немногое; таковы, например, учения Анаксагора о νοῦς (ум) и ὁμοιομερία (гомеомерии), учения Эмпедокла о φίλια και νεῖκος (любовь и вражда) и о четырех стихиях, учение Демокрита и Левкиппа об атомах и εἰδωλοῖς, учение Гераклита о постоянном течении вещей, изложенное выше учение элейцев, учение пифагорейцев о числах, метемпсихозе и т. д. Вполне, впрочем, возможно, что это и был итог всего их философствования. Ведь и в произведениях новейших философов, например, Декарта, Спинозы, Лейбница и даже Канта, немногие основные положения их систем встречаются в бесчисленном повторении, так что все эти философы как будто усвоили девиз Эмпедокла, который тоже, вероятно, был уже любителем репетиционного знака: δις καὶ τρις τὰ καλὰ (о добре можно говорить и дважды и трижды) (см.: Штурц. «Empedodis. Agrigentini», p. 504).

«Вместо подлинных произведений философов читать всякого рода изложения их учений или вообще историю философии – это то же, что пользоваться услугами других для разжевывания своей пищи»

Два упомянутых положения *Анаксагора* стоят, однако, в тесной связи между собой: именно, выражение πάντα ἐν πάντιν (все во всем) служит у него символическим обозначением для теории гомеомерий. Таким образом, в хаотической первичной массе содержались в совершенном готовом виде partes similes² (в физиологическом смысле) всех вещей. Для их выделения и для их сочетания, расположения и преобразования в специфически различные вещи

¹ «По истине, – говорит он, – сущее одно, по виду же – два» (надо бы сказать – «много») (греч.). – Примеч. перев. здесь и далее, если не указано иное.

² Подобные части гомеомерий (лат.).

(partes dissimilares)³ нужен был некий *νοῦς*, который, сортируя составные части, привел бы в порядок хаотическую смесь, так как хаос ведь представлял собою полнейшее смешение всех веществ (scholia in Aristotelem, p. 337).

Однако это первое разделение *νοῦς* произвел не вполне, так что в каждой вещи все еще находились составные части всех прочих, хотя и в меньшей мере: «Πάλιν γὰρ πᾶν ἐν παντί μείκται»⁴ (ibidem).

С другой стороны, *Эмпедокл* вместо бесчисленных гомеомерий признавал лишь четыре стихии, из которых, по его мнению, и вышли все вещи, в качестве их продуктов, а не эдуктов, как у Анаксагора. Объединяющую же и разъединяющую, т. е. устрояющую, роль *νοῦς* а играют у него *φιλία καὶ νεῖκος*, любовь и вражда. И то и другое положительно гораздо удачнее. Именно, устройство вещей он препоручает не *интеллекту* (*νοῦς*), а воле (*φιλία καὶ νεῖκος*), и разнородные вещества у него не просто эдукты, как у Анаксагора, но действительные продукты. Если Анаксагор приписывал их создание разобщающему рассудку, то *Эмпедокл*, напротив, приписывает его слепому влечению, т. е. лишенной познания воле.

Вообще, *Эмпедокл* – человек цельный, и в основе его *φιλία καὶ νεῖκος* лежит глубокое и верное *αρεσῆς*, наблюдение. Уже в неорганической природе мы видим, как вещества по законам избирательного сродства ищут и избегают друг друга, соединяются и разлучаются. В то же время те из них, которые обнаруживают сильнейшую склонность к химическому соединению между собой, получающую, однако, удовлетворение лишь в их жидком состоянии, вступают в решительную электрическую противоположность, когда им случается соприкоснуться в состоянии твердом: они враждебно разделяются тогда на противоположные полярности, чтобы затем вновь искать и обнимать друг друга. Да и вообще, что такое во всей природе везде и всегда под самыми различными формами выступающая полярная противоположность, как не постоянно возобновляемый раздор, за которым следует страстно желаемое примирение? Таким образом, действительно, *φιλία καὶ νεῖκος* присутствуют везде, и лишь в зависимости от обстоятельств каждого отдельного случая проявляется то или другое. Вот почему и мы сами мгновенно можем подружиться или поссориться с каждым встречным: предрасположение к тому или другому уже имеется и лишь ожидает нужных условий. Только благоразумие повелевает нам оставаться на безразличной точке равнодушия, хотя это есть вместе с тем и точка замерзания. Точно так же и чужая собака, к которой мы приближаемся, в один момент готова настроиться на дружеский или враждебный тон и легко перескакивает от лая и рычания к вилянию хвостом и наоборот. То, что лежит в основе этого всепроникающего явления *φιλία καὶ νεῖκος*, это, разумеется, в конце концов, великая первопротивоположность между единством всех существ по их внутреннему бытию и их полным различием в явлении, имеющем свою форму *principium individuationis*⁵. Равным образом *Эмпедокл* объявил ложною уже известную ему атомную теорию и учил, напротив, о бесконечной делимости тел, как нам сообщает об этом *Лукреций* (кн. I, ст. 749 и сл.).

Особенного же внимания среди учений *Эмпедокла* заслуживает его решительный пессимизм. Он вполне познал горесть нашего бытия, и мир для него, как и для истинных христиан, – юдоль скорби, *ἄτης λειψών*. Уже у него встречается сделанное впоследствии *Платоном* сравнение мира с мрачной пещерой, в которой мы заточены. В нашем земном бытии он видит состояние изгнания и горя, и тело для него – темница души. Души эти обретались некогда в бесконечно счастливом состоянии и по собственной вине и греху навлекли на себя теперешнюю гибель, в которой они, при греховном поведении, запутываются все более и более, попадая в круговорот метемпсихозы; тогда как, оставаясь добродетельными, и соблюдая чистоту нравов,

³ Неподобные части (лат.).

⁴ «Ибо опять все во всем смешано» (греч.).

⁵ Принцип индивидуальности (лат.).

куда относится также воздержание от животной пищи, и уклоняясь от земных наслаждений и желаний, они снова могут достигнуть своего первоначального состояния. Таким образом, та же исконная мудрость, которая составляет основную мысль брахманизма и буддизма, а также истинного христианства (под ним не надо понимать оптимистического, иудейско-протестантского рационализма), открылась сознанию и этого древнего грека, чем вполне довершается consensus gentium⁶ в этом отношении. Что Эмпедокл, которого древние постоянно причисляют к пифагорейцам, перенял это воззрение от Пифагора, – это представляется вероятным, особенно ввиду того, что в сущности его разделяет и Платон, который также продолжает еще находиться под влиянием Пифагора. За учение о метемпсихозе, состоящее в связи с этим мирозерцанием, Эмпедокл высказывается самым решительным образом. Места из древних, которые вместе с собственными стихами Эмпедокла свидетельствуют о таком его миропознании, с большим усердием собраны в книге Штурца: «Empedocles Agrigentinus» (с. 448–458). Взгляд, что тело – темница, а жизнь – состояние страдания и очищения, откуда – после того как мы покончим с переселением душ – выручает нас смерть, это взгляд, присущий как египтянам, пифагорейцам, Эмпедоклу, так и индусам и буддистам. За исключением метемпсихозы, он содержится также в христианстве. О таком взгляде у древних свидетельствуют Диодор Сицилийский и Цицерон (см. у Вернсдорфа «De metempsychosi Veterum», р. 31 и Cicero. «Fragmenta», р. 299 (сон Сципиона), 316, 319, изд. Бипонтини). Цицерон не указывает в этих местах, какой философской школе принадлежат излагаемые мысли, но, по-видимому, это – остатки пифагорейской мудрости.

«Метафизику музыки, как она там изложена мною, можно считать истолкованием пифагоровской философии чисел»

И в других положениях этих досократовских философов можно отыскать много верного, чему я и приведу здесь несколько примеров.

По космогонии Канта и Лапласа, получившей себе в наблюдениях Гершеля еще и фактическое апостериорное подтверждение, которое снова пытается поколебать на радость английскому духовенству лорд Росс со своим исполинским рефлектором, – из медленно сгущающихся и затем в круговое движение приходящих светящихся туманных пятен образуются путем сгущения планетные системы: таким образом, спустя тысячелетия вновь оказывается правым Анаксимен, признававший воздух и пар основной материей всех вещей (schol. in Arist., р. 314). Вместе с тем получают себе поддержку также Эмпедокл и Демокрит, так как уже они, вполне сходно с Лапласом, принимали происхождение и существование мира из некоего вихря, δίνη (Arist. op. ed. Verol., р. 295 и scholia, р. 351), над чем смеется уже Аристофан как над безбожием («Облака», ст. 820), – совершенно как в наши дни насмеются над лапласовской теорией английские попы, которым она, подобно всякой выступающей на свет истине, очень не по душе, ибо является угрозой для их бенефиций. Даже и наша химическая стехиометрия напоминает несколько пифагорейскую философию чисел: «Τὰ γὰρ πάθη καὶ αἱ ἕξεις τῶν ἀριθμῶν τῶν ἐν τοῖς οὐσιπλάθῶν τε καὶ ἕξεων αἴτια, οἷον τὸ διπλάσιον, τὸ ἐπίτριτον καὶ ἡμιόλιον»⁷ (schol. in Arist., р. 543 и 829). Что пифагорейцы предвосхитили Коперникову систему, это известно; мало того, Коперник знал это обстоятельство, прямо почерпнув свою основную мысль из известного места о Гикете в Цицероновских «Quaestionibus acad.» (II, 39) и о Филолае в книге Плутарха «De placitis philosophorum» (кн. III, гл. 13). Это древнее и важное учение было отвергнуто потом Аристотелем, который заменил его своим вздором, о чем см. ниже, § 5 (ср. «Мир как воля и представление», II, с. 342 2-го изд.; II, с. 390 3-го изд.). И даже открытия Фурье и Кордье о теплоте в недрах земли служат подтверждением пифагорейскому учению: «Ἐλεγον δέ

⁶ Согласие народов (лат.).

⁷ «Ибо страдания и свойства чисел – причина страданий и свойств в сущих, например, двойное, трехчетвертное и полуторное» (греч.).

Πυθαγόρειοι πῦρ εἶναι δημιουργικὸν περὶ τὸ μέσον καὶ κέντρον τῆς γῆς τὸ ἀναθάλλον τὴν γῆν καὶ ἕωλοιοῦν»⁸ (schol. in Arist., p. 504). И если в результате именно этих открытий земная кора рассматривается теперь как тонкий слой меж двух сред (атмосферой и горячими расплавленными металлами и металлоидами), соприкосновение которых должно вызвать гибельный для этой коры пожар, то этим подтверждается мнение, что мир в конце концов будет истреблен огнем, – мнение, в котором сходятся все древние философы и которое разделяют также *индусы* («Lettres édifiantes», изд. 1819 г., т. 7, с. 114). Надо еще отметить также и то обстоятельство, что, как это видно из Аристотеля («Metaphysic», I, 5, p. 986), пифагорейцы именем δέκα ἀρχαί⁹ обозначили как раз то, что у китайцев называется *инь* и *ян*.

Я уже наметнул вкратце в своем главном произведении (т. 1, § 52 и т. 2, гл. 39), что метафизику музыки, как она там изложена мною, можно считать истолкованием пифагорейской философии чисел. Здесь я поясню это несколько подробнее, причем, однако, предполагаю только что упомянутые места уже известными читателю. Итак, по нашему воззрению, *мелодия* выражает все движения воли в том виде, как эта последняя проявляется в человеческом самосознании, т. е. выражает все аффекты, чувства и т. д.; *гармония* же обозначает последовательную шкалу объективации воли в остальной природе. В этом смысле музыка – вторая действительность, идущая вполне параллельно первой, во всем же прочем – совершенно иного рода и свойства: здесь, следовательно, существует полная аналогия, но ни малейшего сходства. Теперь, музыка *как таковая* имеет место лишь в нашем слуховом нерве и головном мозгу: извне или *в себе* (в *локковском* смысле этого слова) она состоит просто из числовых отношений, а именно прежде всего – по своему количеству, касательно такта, и затем – по своему качеству, касательно ступеней звуковой шкалы, основывающихся на арифметических отношениях колебаний, – иными словами, как в своем ритмическом, так и в своем гармоническом элементе. Отсюда, таким образом, вся сущность мира как в форме микрокосма, так и в форме макрокосма несомненно может быть выражена просто числовыми отношениями и, следовательно, некоторым образом сведена к ним: а если так, то Пифагор был прав, полагая подлинную сущность вещей в числах. Но что же такое числа? Отношения последовательности, возможность которых коренится во *времени*.

Когда читаешь, что говорится о пифагорейской философии чисел в схолиях к Аристотелю (с. 829 берл. изд.), то можно прийти к мысли, что столь странное и таинственное, граничащее с абсурдом употребление слова λόγος, которым начинается приписываемое Иоанну Евангелие (см. и более ранние подобного рода примеры у Филона), ведет свое начало от пифагорейской философии чисел, именно от значения слова λόγος в арифметическом смысле соотношения чисел, ratio numerica. Ибо такое соотношение, по пифагорейцам, образует сокровеннейшую и неразрушимую сущность всякого существа, т. е. его первый и основной принцип, ἀρκη; в таком смысле, действительно, о каждой вещи можно сказать: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος»¹⁰. Обратим здесь внимание, что Аристотель («De anima», I, 1) говорит: «Τα πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἶσι», затем: «Ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος»¹¹. При этом приходит также на память λόγος σπέρματικός¹² стоиков, к которому я скоро возвращусь.

Ямвлих в своей биографии *Пифагора* сообщает, что тот получил образование главным образом в Египте, где он прожил от 22-летнего до 56-летнего возраста, и именно от тамошних жрецов. Возвратившись на 56-м году, он намеревался основать нечто вроде жреческого государства на манер египетской храмовой иерархии, но с необходимыми при греческих усло-

⁸ «Пифагорейцы говорили, что огонь творчески действует в середине и центре Земли, поддерживая в ней теплоту и оживотворяя ее» (греч.).

⁹ Десять принципов (греч.).

¹⁰ «В начале было слово» (греч.).

¹¹ «Страдания – воплощенные слова... ибо слово – образ дела» (греч.).

¹² Творящая, порождающая сила (греч.).

виях изменениями: на родине, Самосе, это ему не удалось, зато удалось до известной степени в Кротоне. А так как египетская культура и религия несомненно были родом из Индии, на что указывает среди многого другого культ коровы (Геродот, II, 41), то этим объясняется предписание Пифагора о воздержании от животной пищи, в особенности запрет убивать рогатый скот (*Ямвлих*. «Жизнь Пифагора», гл. 28, § 150); этим же объясняются и повеление щадить всех животных, его учение о метемпсихозе, его белые одежды, его вечная любовь к таинственности, порождавшая символические изречения и простиравшаяся даже на математические теоремы; далее, основание своего рода жреческой касты со строгой дисциплиной и обширным церемониалом, поклонение солнцу (гл. 35, § 256) и многое другое. От египтян же получил он и свои более важные астрономические основопонятия. Вот почему приоритет учения о кривизне эклиптики оспаривался у него *Энопидом*, который вместе с ним был в Египте (см. об этом конец 24-й гл. первой книги «Эклог» Стобея с примечанием Герена из Диодора). Вообще же, просматривая собранные Стобеем (особенно кн. I, гл. 25 и сл.) элементарные астрономические понятия всех греческих философов, можно видеть, что все они представляют собою сплошные нелепицы, – за единственным исключением пифагорейских учений, которые обыкновенно оказываются вполне правильными. Что они добыты не собственными силами, а заимствованы из Египта, – в этом нет сомнения.

«Вся сущность мира как в форме микрокосма, так и в форме макрокосма несомненно может быть выражена просто числовыми отношениями и, следовательно, некоторым образом сведена к ним»

Известное запрещение Пифагора употреблять бобы имеет чисто египетское происхождение и является просто заимствованным оттуда предрассудком: по словам Геродота (II, 37), боб почитался в Египте нечистым и был там предметом отвращения, так что жрецы не выносили даже его вида.

Впрочем, о решительном пантеизме в учении Пифагора коротко и ясно свидетельствует одно выражение пифагорейцев, которое сохранилось для нас в сочинении Климента Александрийского «Cohortatio ad gentes», и дорический диалект которого указывает на его подлинность; оно гласит: «Не должно умалчивать также об учениках Пифагора, которые говорят: бог – один, и он не вне миропорядка, как думают иные, а в нем, целый в целом круге, свидетель всякого рождения, сочетание всего – всегда сущий, виновник мировых сил и надо всем небесное светило, всего отец, ум и душа мирового круга, движения вселенной» (см. «Творения Клим. Алекс.», т. 1, с. 118 в «Пolemических творениях св. отцов», т. 4, Вюрцбург, 1778). Поистине, при всяком случае полезно убеждаться, что настоящий теизм и иудейство – синонимы.

По Апулею, Пифагор даже будто бы доходил до Индии и учился у самих брахманов (*Apulej*. «Florida», p. 130, ed. Vip.). Я думаю поэтому, что несомненно высокая мудрость и знание Пифагора состояли не столько в том, что он думал, сколько в том, чему он научился, т. е. были скорее чужие, чем его собственные. Это подтверждается изречением о нем Гераклита (Диоген Лаэрт., кн. VIII, гл. 1, § 5). В противном случае, он записал бы свое учение, чтобы спасти его от гибели, тогда как изученное чужое было защищено от гибели своими истоками.

§ 3 Сократ

Мудрость *Сократа* – это составная часть философского символа веры. Что платоновский Сократ – идеальная, т. е. поэтическая, личность, высказывающая мысли самого Платона, – это несомненно; в Сократе же ксенофоновском не особенно много мудрости. По Лукиану («Phloposeudes», 24), у Сократа было толстое брюхо – а это не относится к признакам гения. Впрочем, с таким же правом можно сомневаться в высоких умственных способностях и всех тех, кто не писал, – стало быть, также и Пифагора. Великий ум должен постепенно открывать свое призвание и свое значение для человечества, т. е. приходить к сознанию, что он принадлежит не к стаду, а к пастухам (я хочу сказать – к воспитателям человеческого рода); но тогда он ясно должен понимать свою обязанность не ограничиваться кругом немногих, с которыми сведет его случай, а распространять свое влияние на все человечество, чтобы оно могло захватить людей исключительных, выдающихся, стало быть – редких. Но единственным средством обращения к человечеству служат письмена: с устным словом можно обращаться лишь к известному числу индивидов; вот почему то, что сказано, остается, если брать в расчет все человечество, не более как частным делом. Ибо такие индивиды по большей части бывают для прекрасного посева дурною почвой, где он или совершенно не всходит, или быстро вырождается в своих продуктах – так что надлежит сохранять самые семена. А это возможно не путем традиции, которая на каждом шагу искажается, а исключительно в письменном изложении – единственно верном хранителе мыслей. К тому же всякому глубокомысленному уму необходимо присуще стремление ради собственного удовлетворения закреплять свои мысли и сообщать им возможно большую ясность и определенность, т. е. воплощать их в словах. А это вполне достижимо лишь с помощью письма, ибо письменное изложение существенно отличается от устного: только оно допускает высшую точность, сжатость и энергичную краткость, т. е. становится чистым оттиском мысли. Вот почему удивительною заносчивостью было бы в мыслителе нежелание пользоваться важнейшим изобретением человеческого рода. И оттого мне трудно верить в действительно великий ум тех, кто ничего не писал: я склонен скорее видеть в них практических героев, влиявших не столько своей головою, сколько своим характером. Возвышенные творцы Упанишад Вед прибегли к письменам; с другой стороны, Санхита Вед, состоящая из одних молитв, вначале, быть может, передавалась лишь из уст в уста.

«Великий ум должен постепенно открывать свое призвание и свое значение для человечества, т. е. приходить к сознанию, что он принадлежит не к стаду, а к пастухам (я хочу сказать – к воспитателям человеческого рода)...»

Можно указать много черт сходства между *Сократом* и *Кантом*. Оба они отвергают всякий догматизм; оба сознаются в полном неведении по вопросам метафизики и полагают свою особенность в ясном сознании этого неведения. Оба утверждают, что, напротив, практическая сторона, то, что человек должен делать и чего делать не должен, вполне достоверна и притом – сама собою, без всякого дальнейшего теоретического обоснования. Оба имели ту судьбу, что их ближайшие последователи и признанные ученики все-таки уклонились от них как раз в этих основных пунктах и, разрабатывая метафизику, выставили вполне догматические системы; далее, системы эти оказались чрезвычайно несходными, хотя все утверждали, что происходят они из учения Сократа или Канта. Так как я сам – последователь Канта, то обозначу здесь в нескольких словах свое отношение к нему. Кант учит, что мы ничего не можем знать за пределами опыта как такового или возможного: соглашаясь с этим, я утверждаю, однако, что самый опыт в своей совокупности допускает истолкование, и я сделал попытку дать ему это истолко-

вание, разбирая его как зашифрованную рукопись, а не пытаясь, подобно всем прежним философам, выйти за его пределы с помощью чистых его форм – попытка, несостоятельность которой именно и была показана Кантом.

Преимущество *сократовского метода*, с которым мы знакомимся у Платона, состоит в том, что имеющий в виду доказать какие-либо положения заставляет своего собеседника или противника допускать поодиночке основания этих положений, прежде чем тот примет в расчет вытекающие отсюда следствия, – тогда как при дидактическом изложении, в связной речи, противник мог бы сразу признать следствия и основания как таковые и потому нападать на последние, если бы ему не нравились первые. И Платон, между прочим, хотел бы уверить нас в том, будто при применении этого метода софисты и другие глупцы так-таки с полной готовностью предоставляли Сократу доказывать им их глупость. Это немыслимо: в действительности происходило, возможно, так, что на последней четверти пути или вообще как скоро эти господа замечали, куда клонится спор, они расстраивали искусно задуманную игру Сократа и разрывали его сеть, прекращая разговор, отрицая сказанное ими раньше, нарочно создавая недоразумения и прибегая еще к разным другим уловкам и придиркам, какими инстинктивно пользуются нечестные спорщики; или же их поведение должно было становиться столь грубым и оскорбительным, что Сократу приходилось заботиться о том, как бы вовремя убраться подобру-поздорову. Ибо как же было не знать и софистам того средства, с помощью которого каждый может поставить себя наравне с каждым и моментально сравнять величайшее интеллектуальное неравенство: я говорю об оскорблении. Вот почему низменная натура чувствует к нему даже инстинктивный порыв, как скоро она начинает подозревать в ком-нибудь духовное превосходство.

§ 4

Платон

Уже у Платона находим мы начало некоторой ложной дианойологии, которая выставлена с тайной метафизической целью, именно в видах рациональной психологии и связанного с ней учения о бессмертии. Дианойология эта оказалась потом заблуждением самого упорного свойства: оно продолжало держаться во всей древней, средней и новой философии, пока, наконец, не поразил ее насмерть всесокрушитель *Кант*. Учение, о котором я здесь говорю, – это рационализм теории познания, имеющий метафизическую конечную цель. Его можно вкратце резюмировать следующим образом. Познающее в нас – это в корне отличная от тела нематериальная субстанция, называемая душой; тело же – помеха для познания. Вот почему всякое познание, полученное с помощью ощущений, обманчиво: единственно истинным, правильным и надежным будет лишь познание свободное и далекое от всякой чувственности (от всякого созерцания), следовательно, *чистое мышление*, т. е. оперирование исключительно абстрактными понятиями. Ибо душа выполняет это оперирование одними только своими средствами, так что оно осуществится всего лучше тогда, когда душа разлучится с телом, – после нашей смерти. Таким-то путем играет здесь дианойология на руку рациональной психологии, давая поддержку ее учению о бессмертии. Учение это, как я его здесь резюмировал, подробно и ясно изложено в «Федоне», гл. 10. Несколько иной вид имеет оно в «Тимее», откуда заимствует его Секст Эмпирик, весьма сжато и просто передавая его в таких словах: «У физиков до сих пор в ходу некоторое древнее мнение, что подобное познается подобным... И Платон в «Тимее» для доказательства нетелесности души пользуется такого же рода рассуждением. Ибо если, говорит он, зрение, схватывая свет, тотчас становится световидным, а слух, различая сотрясенный воздух, т. е. звук, тотчас оказывается воздуховидным, а обоняние, распознавая пары, непременно паровидно, как и вкус, распознающий соки, соковиден, то, по необходимости, и душа, воспринимающая бестелесные идеи, именно те, которые содержатся в числах и в пределах тел» (т. е. чистую математику), «есть нечто бестелесное» («Против математиков» VII, 116 и 119).

«Единственным обращением к человечеству служат письма»

Даже Аристотель признает, по крайней мере гипотетически, состоятельность этой аргументации: в первой книге своего сочинения «О душе» (гл. 1) он говорит, что обособленное существование души надо бы доказывать в зависимости от того, присуще ли ей какое-либо обнаружение, в котором не принимало бы участия тело, – а таким ее обнаружением прежде всего является, по-видимому, мышление. Но если окажется, что даже и последнее невозможно без созерцания и фантазии, то оно не может совершаться и без тела (Εἰ δ' ἐστὶ καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἄν οὐδὲ τοῦτο ἄνευ σώματος εἶναι.¹³) Но как раз это-то отмеченное выше условие, т. е. предпосылку разбираемой аргументации, и отрицает Аристотель, поскольку он учит именно тому, что впоследствии было сформулировано в положении: «Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus»¹⁴ (см. об этом «О душе», III, 8, с. 432). Уже он, следовательно, понимал, что все чисто и абстрактно мыслимое во всяком случае должно сначала заимствовать весь свой материал и содержание из созерцаемого. Это тревожило и схоластов. Вот почему уже в средние века силились доказать, будто существуют *чистые познания разума*, т. е. мысли, не имеющие отношения ни к каким образам, иными словами – мышление, берущее весь материал из себя самого. Толкования и споры по этому пункту собраны в книге Помпонацци «De immortalitate animi» («О бессмертии души»):

¹³ «Если же и мышление есть некоторая фантазия или не бывает без фантазии, то оно не могло бы быть и без тела» (греч.).

¹⁴ «Нет ничего в интеллекте, чего бы прежде не было в чувствах» (лат.).

именно в наличии этих толкований и споров Помпонации и видит свой главный аргумент. Для удовлетворения указанного требования должны были служить теперь *universalia*¹⁵ и *априорные* познания, понимаемые как *aeternae veritates*¹⁶. Какую разработку получил потом данный вопрос у *Декарта* и его школы – это я изложил уже в обширном примечании к § 6 своего курсного сочинения «Об основе морали»; там же приведены мною и подлинные слова картезианца *де ла Форжса*, на которые стоит обратить внимание. Ибо как раз ложные учения каждого философа обыкновенно получают наиболее ясное выражение у его учеников; ведь последние не заботятся, подобно самому учителю, о том, чтобы по возможности держать в тени те стороны его системы, которые могли бы выдать ее слабость: они, эти стороны, еще не обнаружили своей фальши. Но уже *Спиноза* противопоставил всему декартовскому дуализму свое учение: «*Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur*»¹⁷, и показал этим свое великое превосходство. *Лейбниц*, напротив, остался любезно верным Декарту и ортодоксии. Но это-то и вызвало затем столь плодотворную для философии деятельность превосходного мыслителя *Локка*, который, наконец, обратился к исследованию *происхождения понятий* и сделал основой своей философии положение «*no innate ideas*»¹⁸, предварительно дав ему обстоятельное доказательство. Французы, для которых его философия была обработана *Кондильяком*, отправляясь от той же основной мысли, скоро, однако, зашли слишком далеко; они выставили положение «*penser est sentir*»¹⁹ и пропагандировали его. В абсолютной форме положение это ложно; тем не менее в нем содержится та истина, что всякое мышление отчасти предполагает ощущение как ингредиент созерцания, дающего мышлению его материал, отчасти само мышление в такой же мере, как ощущение, обусловлено телесными органами: именно как для ощущения нужны чувствующие нервы, так для мышления – мозг; и то и другое – деятельность нервов. Но и французская школа держалась так крепко за приведенное положение не ради него самого, а ради метафизических целей – именно для обоснования материализма, так же как ее платоно-декарто-лейбницевские противники отстаивали то ложное положение, что единственно верное познание вещей состоит в чистом мышлении, лишь в метафизических видах, – для того чтобы вывести из него нематериальность души. Только *Кант* выводит к истине из обоих этих заблуждений и из спора, в котором обе стороны, собственно говоря, держали себя нечестно: выставляя предлогом диалогическую, они имели в виду метафизику и потому фальсифицировали диалогическую. *Кант* говорит, что, конечно, существует чистое познание разума, т. е. априорные познания, предшествующие всякому опыту, а следовательно, и мышление, которое не обязано своим материалом никакому познанию, добытому через посредство чувств; но именно это познание *a priori*, не будучи почерпнуто из опыта, имеет ценность и значение все же только для опыта, ибо оно не что иное, как опознание нашего собственного *познавательного аппарата* и его устройства (функций мозга), или, как выражает это Кант, – *форма* самого познающего сознания, которая получает свой *материал* лишь через эмпирическое познание, привходящее путем чувственного ощущения, и которая без него пуста и бесполезна. Потому-то его философия и называет себя *критикой чистого разума*. Таким образом, становится ненужной та метафизическая психология, а вместе с нею и вся чистая душевная деятельность, о которой говорит Платон. Ибо мы видим, что познание без созерцания, осуществляемого телом, лишено всякого материала, что, следовательно, познающее, как таковое, без предположения тела, – всего только пустая

¹⁵ Общие понятия (*лат.*).

¹⁶ Вечные истины (*лат.*).

¹⁷ «Субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, которая воспринимается то под одним, то под другим атрибутом» (*лат.*).

¹⁸ «Нет врожденных понятий» (*лат.*).

¹⁹ «Мыслить, значит ощущать» (*фр.*).

форма, – не говоря уже о том, что всякое мышление – физиологическая функция мозга, совершенно как пищеварение – функция желудка.

Если, таким образом, наставление *Платона* отвлекать и устранять познание от всякого общения с телом, чувствами и созерцанием оказывается нецелесообразным, извращенным, прямо невозможным, то мы все-таки можем исправленной аналогией его считать мое учение о том, что лишь познание, удерживаемое в чистоте от всякого общения с *волей* и тем не менее интуитивное, достигает высшей объективности и потому совершенства, – о чем см. третью книгу моего главного произведения.

§ 5

Аристотель

Как на основную черту *Аристотеля* можно указать на величайшую остроту ума наряду с осторожностью, даром наблюдения, многосторонностью и недостатком глубокомыслия. Его мировоззрение разработано поверхностно, хотя и с должной проницательностью. Глубокомыслие находит свой материал в нас самих; проницательность должна получать его извне, чтобы иметь данные. Но в те времена эмпирические данные были отчасти скудны, отчасти даже неверны. Вот почему изучение Аристотеля теперь не приносит большой пользы, тогда как изучение Платона продолжает быть в высшей степени плодотворным. Упомянутый недостаток глубокомыслия, естественно, ярче всего выступает у Аристотеля в метафизике, где недостаточно простой проницательности, как может быть в других областях: поэтому-то он и удовлетворяет здесь меньше всего. Его «Метафизика» представляет собою по большей части беспорядочную беседу о философемах его предшественников, которых он критикует и опровергает со своей точки зрения, опираясь главным образом на их разрозненные изречения, не проникая, собственно, в их смысл, а, так сказать, снаружи вышибая окна. Собственных положений у него здесь мало или совсем нет – по крайней мере, в виде связного целого. То обстоятельство, что его полемике мы обязаны значительной частью наших сведений о более древних философемах, – это заслуга случайная. На Платона он нападает более всего именно там, где тот вполне на своем месте. Платоновские «идеи» постоянно возвращаются к нему на уста как нечто такое, чего он не может переварить: он решительно не хочет их допускать. Проницательности достаточно в опытных науках, и потому у Аристотеля замечается преимущественно эмпирическое направление. Но так как с тех пор эмпирия успела сделать такие успехи, что она относится к своему тогдашнему состоянию, как зрелый возраст к детству, то в настоящее время изучение Аристотеля непосредственно не может особенно способствовать развитию опытных наук, хотя, конечно, может содействовать ему косвенно – благодаря методу и истинной научности, которая его характеризует и от него ведет свое начало. В зоологии, впрочем, он еще и теперь непосредственно полезен – по крайней мере, в частностях. Вообще же его эмпирическое направление порождает в нем склонность «расплываться в ширину»: от этого начатая нить рассуждения прерывается у него так легко и так часто, что он почти не в состоянии проследить какой-либо ход мыслей в течение долгого времени и до конца, – а между тем в этом именно и состоит *глубокое* мышление. Аристотель же всюду подымает проблемы, но только касается их и, не решая или даже не подвергая их основательному разбору, тотчас переходит к чему-нибудь другому. Поэтому его читатель и думает так часто: «Вот сейчас будет что-то», – но ничего не появляется; поэтому же сплошь и рядом он затрагивает проблему и на короткое время останавливает на ней свое внимание, и вам кажется, будто истина вертится у него на языке, – как вдруг он уже занят чем-нибудь другим и оставляет вас в плену сомнения. Ибо ни на чем он не может останавливаться подолгу, а перескакивает от того, что занимает его в данную минуту, к чему-нибудь иному, что сейчас только пришло ему в голову, подобно тому как ребенок роняет игрушку, чтобы схватить другую, только что попавшуюся ему на глаза. В этом – слабая сторона его ума; это – живость поверхностности. Отсюда объясняется, почему, несмотря на то что Аристотель обладал в высшей степени систематической головой (ведь он первый обособил и классифицировал науки), его изложению тем не менее недостает систематического порядка, и мы не замечаем в нем методического движения вперед, даже разъединения неоднородных элементов и соединения однородных. Он передает свои мысли, как они приходят ему в голову, не продумав их сначала и не набросав себе ясной схемы: он думает с пером в руке, что, конечно, большое облегчение для писателя, но сильно затрудняет читателя. Вот почему его изложение лишено плана и не удовлетворяет; вот почему он сто раз принимается говорить одно и то же,

так как его внимание постоянно отвлекают посторонние предметы; вот почему он не может сосредоточиться на одном вопросе, а переходит с пятого на десятое; вот почему он, как описано выше, водит за нос читателя, который напряженно ждет решения поставленной проблемы; вот почему, посвятив уже много страниц какому-нибудь вопросу, он вдруг сызнова начинает его исследование со словами «*λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως*»²⁰ – и это шесть раз в одном сочинении; вот почему ко многим вступлениям его книг и глав подходят слова: «*quid feret hic tanto dignum promissor hiatus*»²¹; вот почему, одним словом, он так часто для нас темен и неудовлетворителен. Правда, в виде исключения он мог писать и иначе: так, например, три книги его «Риторики» сплошь представляют образец научного метода и даже обнаруживают архитектурную симметрию, которая, быть может, послужила прообразом для кантовской.

«Надлежит сохранять самые семена. А это возможно не путем традиции, которая на каждом шагу искажается, а исключительно в письменном изложении – единственно верном хранителе мыслей»

Коренную противоположность Аристотелю как по характеру мышления, так и по изложению видим мы в *Платоне*. Последний твердо, как бы железной рукою, удерживает свою главную мысль, прослеживает ее нить, как бы она ни становилась тонка, во всех ее разветвлениях, через лабиринты длинейших разговоров и находит ее вновь после всех эпизодов. По этому можно судить, что, прежде чем приступить к писанию, он зрело и до конца продумывал интересовавший его вопрос и набрасывал искусный план для его изложения. Вот почему всякий его диалог – стройное художественное произведение, все части которого имеют между собою хорошо рассчитанную, часто на некоторое время нарочно скрывающуюся связь и многочисленные эпизоды которого сами собою и часто неожиданно возвращают нас к главной мысли, получающей от них теперь новое разъяснение. Платон в полном смысле слова всегда знал, чего ему надо и что он имеет в виду, хотя по большей части он не приводит проблемы к окончательному решению, а ограничивается основательным их обсуждением. Таким образом, нет ничего особенно удивительного в том, что, как сообщают некоторые источники, особенно см. Элиана («*Varia historia*», III, 19, IV, 9 etc.), между Платоном и Аристотелем существовала сильная личная неприязнь – да и Платон, конечно, мог иногда несколько пренебрежительно отзываться об Аристотеле, метания, блуждания и скачки которого были обусловлены его многоученостью, но совершенно ненавистны Платону. Стихотворение Шиллера «Широта и глубина» можно применить также и к противоположности между Аристотелем и Платоном.

«Письменное изложение существенно отличается от устного: только оно допускает высшую точность, сжатость и энергичную краткость, т. е. становится чистым оттиском мысли»

Несмотря на эмпирическое направление ума, Аристотель все-таки не был последовательным и методическим эмпириком; вот почему его должен был низвергнуть и изгнать истинный родоначальник эмпиризма *Бэкон Веруламский*. Кто хочет как следует понять, в каком смысле и почему Бэкон является противником и победителем Аристотеля и его метода, тот пусть почитает аристотелевское сочинение «*De generatione et corruptione*». Там он найдет прямо-таки априорное рассуждение о природе, ставящее цель постигнуть и объяснить ее процессы из простых понятий: особенно яркий пример дает кн. II, гл. 4, где конструируется некая априорная химия. Бэкон, напротив, выступил с советом видеть источник познания природы не в абстрактном, а в наглядном, в опыте. Блестящим результатом этого совета является теперешнее бурное развитие естественных наук, с высоты которого мы с улыбкой сожаления смотрим на эти усилия Аристотеля. Весьма замечательно в этом отношении, что только что упомянутые

²⁰ «Обратимся к иному началу рассуждения» (греч.).

²¹ «Что за важные вещи произносит этот открытый рот?» (лат.)

книги Аристотеля позволяют вполне ясно определить даже источник схоластики, – мало того, в них мы встречаемся уже с методом последней, состоящим из хитросплетений и пустословия. Для той же цели весьма пригодны и достойны прочтения также книги «О небе» («De caelo»). Уже первые главы – настоящий образец метода, как познавать и определять сущность природы из простых понятий, и неудача здесь слишком очевидна. Так, в гл. 8 из простых понятий и общих мест доказывается, что нет многих миров, а в гл. 12 точно таким же путем идет рассуждение о движении звезд. Это – последовательное умствование на основе ложных понятий, подлиннейшая натур-диалектика, которая, пользуясь известными всеобщими основоположениями, долженствующими выражать разумное и пристойное, задается целью решать а priori, какой должна быть и как должна действовать природа. Видя, что такой великий, прямо изумительный ум, каким все же является Аристотель, столь глубоко запутался в подобных заблуждениях, еще державшихся всего только два столетия назад, – лишь видя это, мы впервые поймем, сколь многим обязано человечество Копернику, Кеплеру, Галилею, Бэкону, Роберту Гуку и Ньютону. В гл. 7 и 8 второй книги Аристотель излагает нам свою нелепую систему неба: звезды неподвижно покоятся на вращающемся полом шаре, солнце и планеты – на таких же шарах, более близких к нам; земля пребывает неподвижной. Все это можно было бы допустить, если бы раньше не было предложено ничего лучшего; но когда сам Аристотель передает нам в гл. 13 совершенно правильные воззрения пифагорейцев на форму, положение и движение земли, передает, чтобы отвергнуть их, то это не может не возбуждать нашего негодования. Оно становится еще сильнее, когда мы из его частых полемических выходов против Эмпедокла, Гераклита и Демокрита усматриваем, что все они имели гораздо более правильный взгляд на природу, да и наблюдали природу лучше, чем выступающий перед нами поверхностный болтун. *Эмпедокл* даже учил уже о тангенциальной силе, возникающей от вращательного движения и действующей в направлении, обратном направлению силы тяжести (II, 1 и 13, также схолии, с. 491). Совершенно не способный надлежащим образом оценить такого рода учения, Аристотель не принимает даже верных суждений, какие высказывали названные его предшественники об истинном значении слов «верх» и «низ»: он и здесь присоединяется к мнению толпы, которое руководится внешней видимостью (IV, 2). Надо между тем принять в расчет, что эти его воззрения нашли признание и распространение, вытеснили все прежнее и лучшее и таким образом легли в основу Гиппарховой и затем Птолемеевой системы мира, с которой человечеству пришлось влачиться до начала XVI века, – к великой, конечно, выгоде иудейско-христианских религиозных догматов, коренным образом расходящихся с Коперниковой системой мира: ибо как же может быть Бог на небесах, коль скоро не существует никаких небес? Строго проведенный *теизм* необходимо предполагает, что мир подразделяется на *небо* и *землю*: на *последней* копошатся люди, на *первом* восседает управляющий ими Бог. Если теперь астрономия устраняет небо, то она *вместе с тем* устраняет и Бога: именно она так раздвинула мир, что Богу негде уже поместиться. Но если существо личное, каковым неизбежно должен быть всякий бог, не имеет для себя места, а пребывает всюду и нигде, то оно существует только на словах, но его нельзя вообразить себе и потому нельзя в него верить. Таким образом, по мере популяризации физической астрономии *теизм* должен исчезать, как бы прочно он ни укоренился в людях от неустанного торжественного вдалбливания. Эту истину сейчас же хорошо поняла католическая церковь, подвергнув преследованию Коперникову систему; наивно поэтому удивляться такому ее поведению и вопиять по поводу гонений на Галилея: ведь *omnis natura vult esse conservatrix sui*²². Кто знает, не способствовало ли чрезмерному почитанию Аристотеля в Средние века какое-нибудь скрытое сознание или по крайней мере предчувствие такого его сродства с церковным учением или устраненной им опасности? Кто знает, быть может иные под влиянием сообщенных Аристотелем сведений о более древних астрономических системах еще задолго

²² Всякая природная сущность стремится сохранить себя (*лат.*).

до Коперника усвоили втихомолку те истины, которые последний решился наконец обнародовать после многолетних колебаний и готовясь покинуть мир?

§ 6 Стоики

Прекрасно и глубокомысленно понятие *стоиков* λόγος σπερματικός, хотя было бы желательно получить о нем более подробные сведения, чем какие дошли до нас²³. Несомненно, во всяком случае, что под ним мыслилось то, что в смене индивидуумов какого-нибудь рода поддерживает и сохраняет их тождественную форму, переходя от одного к другому: это, следовательно, как бы понятие рода, воплощенное в семени. Таким образом, *logos spermaticus* – это неразрушимое в индивидууме, то, в силу чего он составляет одно с видом, заступает и сохраняет его. Это благодаря ему смерть, уничтожающая индивидуума, не затрагивает рода, в котором индивидуум постоянно возрождается вновь – назло смерти. Поэтому выражение λόγος σπερματικός можно было бы перевести так: «магическая формула, во всякое время заставляющая появляться данный образ». Очень близко к нему понятие «*forma substantialis*»²⁴ у схоластов, под которым разумеется внутренний принцип комплекса всех свойств у каждого существа в природе; противоположность – «*materia prima*»²⁵, чистая материя, без всякой формы и качества. Душа человека и есть именно «*forma substantialis*». Различие между этими двумя понятиями заключается в том, что λόγος σπερματικός присущ только живым и размножающимся, а «*forma substantialis*» – также и существам неорганическим; равным образом последнее понятие имеет в виду прежде всего индивидуум, первое же – прямо род, хотя оба они явно сродни платоновской идее. Объяснения «*forma substantialis*» можно найти у Скота Эриугены («*De divisione naturae*», III, p. 139, оксфордского издания), у Джордано Бруно («*Della causa*», dialogo 3, p. 252 и сл.) и подробнее – в «*Disputationibus metaphysicis*» *Cyaresca* (Disp. 15, sect. 1), этом настоящем компендиуме всей схоластической мудрости, по которому и надлежит с ней знакомиться, оставив в стороне пространную болтовню бездарных немецких профессоров философии, эту квинтэссенцию всякой пошлости и скуки.

«Средства, с помощью которого каждый может поставить себя наравне с каждым и моментально сравнить величайшее интеллектуальное неравенство: я говорю об оскорблении»

Главным источником наших сведений о стоической этике служит весьма подробное изложение ее, сохраненное для нас Стобеем («*Eclogue ethicis*», II, 7), где по большей части мнят видеть перед собой дословные извлечения из Зенона и Хрисиппа. Если это так, то оно не может внушить нам высокого мнения об уме этих философов: скорее – это педантичная, школьная, чрезмерно пространная, невероятно пресная, плоская и бездарная передача стоической морали, без силы и жизни, без ценных, метких и тонких мыслей. Все здесь выводится из простых понятий, ничего не почерпнуто из действительности и опыта. И оттого люди подразделяются на *ολουδαῖοι* и *φαῦλοι*, добродетельных и порочных; первым приписывается все хорошее, вторым – все дурное, так что все оказывается окрашенным в белый и черный цвет, наподобие прусской будки. Вот почему эти пошлые школьные упражнения не выдерживают никакого сравнения с энергичными, талантливыми и продуманными сочинениями Сенеки.

Составленные около 400 лет после возникновения Стои «Рассуждения» *Арриана об эпикуретовской философии* тоже не дают нам никаких основательных указаний на истинный дух и подлинные принципы *стоической морали*: эта книга, можно сказать, неудовлетворительна ни по форме, ни по содержанию. Во-первых, касательно формы, мы не находим в ней никакого

²³ *Diogenes Laertios*. 7, 136. – *Plutarch*. «*De placitis philosophorum*», 1, 7. – *Stobaios*. «*Edogae*» 1, p. 372.

²⁴ «Субстанциальная форма» (лат.).

²⁵ Праматерия (лат.).

следа метода, систематической разработки, хотя бы только правильного развития мыслей. В главах, беспорядочно и бессвязно следующих одна за другою, беспрестанно повторяется, что мы должны совершенно пренебрегать всем тем, что не есть проявление нашей собственной воли, что, стало быть, на все остальные человеческие стимулы мы должны взирать с полнейшим безучастием: в этом – стоическая ἀταραξία²⁶. Именно, что не есть ἐγ' ἡμῶν²⁷, то не должно быть и πρὸς ἡμᾶς²⁸. Этот колоссальный парадокс не выводится, однако, из каких-либо основоположений – удивительнейшее из мировоззрений рекомендуется нам без указания в его пользу какого-либо довода. Вместо того мы находим бесконечные декламации в неустанно повторяемых выражениях и оборотах. Выводы из этих удивительных правил излагаются самым подробным и оживленным образом, и потому на разные лады изображается, как стоик из ничего в мире делает себе нечто. Между тем всякий иначе думающий постоянно обзывается рабом и дураком. Но тщетно было бы надеяться на приведение какого-либо ясного и убедительного основания в пользу такого странного образа мыслей, хотя подобное основание оказало бы гораздо большее действие, чем все декламации и ругательства целой толстой книги. А теперь она со своими гиперболическими изображениями стоического равнодушия, своими неустанно повторяемыми восхвалениями святых патронов Клеанфа, Хрисиппа, Зенона, Кратеса, Диогена, Сократа и своею руганью против всех несогласно мыслящих представляет собою настоящую капуцинскую проповедь. Оттого можно считать уместным и отсутствие плана и связи во всем трактате. Название каждой главы соответствует лишь началу: при первом же удобном случае изложение уклоняется в сторону и затем перескакивает с пятого на десятое, куда направит его *pexus idearum*²⁹. Такова *форма*.

Что касается содержания, то оно, не говоря даже о том, что ему совершенно недостает фундамента, вовсе не есть нечто подлинное и чисто стоическое: в нем имеется сильная чуждая примесь, отзывающаяся христианско-иудейским источником. Бесспорнейшим доказательством этому служит теизм, встречающийся на каждой странице и фигурирующий даже в качестве носителя морали: циник и стоик действуют здесь по поручению Бога, воля которого является для них путеводною звездой; они преданы ему, надеются на него и т. д., и т. д. Ничего подобного не было свойственно подлинной, первоначальной Стое: для нее Бог и Мир составляют одно, и ей совсем ничего не известно о Боге в качестве такого мыслящего, волящего, приказывающего, заботливого человека. Впрочем, не у одного Арриана, а у большинства языческих философских писателей первых веков христианской эры проглядывает уже иудейский теизм, которому вскоре затем суждено было стать народной верой в форме христианства, – совершенно как в настоящее время в сочинениях ученых проглядывает искони присущий Индии пантеизм, которому тоже лишь впоследствии предназначено перейти в народную веру. *Ex oriente lux*³⁰.

Но по указанной причине и сама излагаемая здесь мораль не имеет чисто стоического характера: мало того, некоторые ее предписания даже не совместимы друг с другом; поэтому, конечно, в ней и нельзя было установить никаких общих основоначал. Точно так же совершенно фальсифицирован и цинизм – тем учением, что циник должен быть таковым преимущественно ради других, именно – чтобы действовать на них своим примером в качестве посланника Божия и чтобы руководить ими, вмешиваясь в их дела. Вот почему сказано, что «в городе из одних только мудрецов не было бы нужды ни в каком цинике», равным образом – что циник должен быть здоров, силен и чистоплотен, дабы не отталкивать от себя людей. Как далеко все

²⁶ Невозмутимость, спокойствие духа (*греч.*).

²⁷ Зависимое от нас (*греч.*).

²⁸ Относиться к нам (*греч.*).

²⁹ Здесь: поток мысли (*лат.*).

³⁰ Свет приходит с востока (*лат.*).

это от самодостаточности старых, настоящих циников! Правда, Диоген и Кратес были своими людьми и советниками во многих семьях; но это обстоятельство было второстепенным и случайным, а вовсе не целью цинизма.

Таким образом, для *Арриана* совершенно утратились подлинные основные мысли цинизма, как и стоической этики; по-видимому, он даже и не чувствовал надобности в них. Если он проповедует самоотречение, то потому, что оно ему нравится, а нравится оно ему, быть может, только потому, что оно трудно и противно человеческой природе, – проповедовать же легко. Оснований для самоотречения он не старался отыскать, так что кажется, будто перед нами попеременно говорит то христианский аскет, то опять стоик. Ибо, несомненно, правила обоих часто совпадают; но основоположения, на которые они опираются, совершенно различны. Отсылаю по этому вопросу к своему главному произведению (т. 1, § 16 и т. 2, гл. 16), где притом истинный дух цинизма и Стои, кажется, впервые, основательно разобран.

Непоследовательность *Арриана* выступает даже в комической форме: бесконечно повторяя характеристику совершенного стоика, он между прочим всякий раз заявляет: «Он никого не порицает, не жалуется ни на богов, ни на людей, никого не бранит», а вся его книга между тем по большей части составлена в полемическом тоне, который часто переходит в ругань.

При всем том в книге *Арриана* там и сям попадаются истинно стоические мысли, почерпнутые *Аррианом* или *Эпиктетом* у древних стоиков; точно так же и отдельные черты цинизма изображены здесь метко и живо. Местами даже в ней содержится много здравых мыслей, а также удачные, из самой жизни выхваченные характеристики людей и их поступков. Стиль легкий и плавлен, но сильно грешит многословием.

«Всякое познание, полученное с помощью ощущений, обманчиво: единственно истинным, правильным и надежным будет лишь познание свободное и далекое от всякой чувственности»

Я не думаю, чтобы «*Enchiridion*» («*Энхиридий*») *Эпиктета* тоже был составлен *Аррианом*, как уверял нас в своих лекциях Ф. А. Вольф. Книга эта содержит гораздо больше ума и меньше слов, чем *Арриановы* «*Рассуждения*», всецело проникнута здравым смыслом, свободна от пустых декламаций и фанфаронства, отличается сжатостью и меткостью, притом написана в благожелательном тоне советника-друга, – тогда как «*Рассуждения*» в большинстве случаев говорят тоном порицания и упрёка. Содержание обеих книг в общем одно и то же, только в «*Энхиридии*» чрезвычайно мало теизма «*Рассуждений*». Быть может, «*Энхиридий*» был подлинным компендием *Эпиктета*, который он диктовал своим слушателям, «*Рассуждения*» же – записками *Арриана*, составленными по лекциям *Эпиктета*, где тот свободно комментировал то, что изложено в «*Энхиридии*».

§ 7

Неоплатоники

Чтение *неоплатоников* требует большого терпения, так как у всех у них форма и изложение неудовлетворительны. Гораздо лучше остальных в этом отношении все-таки *Порфирий*: только он умеет писать ясно и связно, так что его можно читать без отвращения.

Самое же неудовлетворительное впечатление производит *Ямвлих* в своей книге «*De mysteriis Aegyptiorum*»: он полон грубого суеверия и неуклюжей демонологии и притом упрям. Правда, у него есть еще и другой, как бы эзотерический взгляд на магию и теургию; но его разъяснения по поводу последних надо признать поверхностными и неважными. В общем – это плохой и утомительный писака: ограниченный, вычурный, грубо суеверный, расплывчатый и туманный. Ясно видишь, что то, чему он учит, – вовсе не результат его собственного размышления, а заимствованные у других догмы, часто лишь наполовину понятые, но тем упорнее утверждаемые; оттого он и полон противоречий. Теперь, однако, склонны отрицать за Ямвлихом авторство названной книги, и я готов присоединиться к этому мнению, когда читаю длинные выдержки из его утраченных произведений, сохраненные нам Стобеем: они несравненно лучше, чем эта книга «*De mysteriis*», и содержат много ценных мыслей неоплатоновской школы.

В *Прокле* мы опять-таки встречаем поверхностного, многословного и пошлого болтуна. Его комментарий к «*Алкивиаду*» Платона, одному из худших платоновских диалогов, который, быть может, даже подложен, представляет собою самое пространное, самое растянутое пустословие в мире. Здесь всякое, даже незначительнейшее слово Платона становится объектом бесконечной болтовни и предлогом для отыскивания глубокого смысла. То, что у Платона имеет мистический и аллегорический характер, принимается здесь буквально и строго догматически, и все перевертывается на суеверный и теософический лад. Тем не менее нельзя отрицать, что в первой половине названного комментария попадают некоторые весьма ценные мысли, хотя, конечно, они, быть может, не столько принадлежат Проклу, сколько школе. Мы даже находим здесь в высшей степени важное положение – именно то, которым заканчивается первый раздел первой части: «*Animorum appetitus [ante hanc vitam concepti] plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deinde vitas transigimus*»³¹. Мысль эта, конечно, имеет свой корень у Платона, но она также приближается и к учению Канта об умопостигаемом характере и стоит значительно выше пошлых и ограниченных учений о свободе индивидуальной воли, каждый раз могущей поступать и так и сяк, – учений, с которыми вплоть до сего дня возятся наши профессора философии, постоянно имея перед глазами катехизис. Августин и Лютер, со своей стороны, отделались от этого вопроса с помощью предопределения благодати. Это было хорошо для тех богобоязненных времен, когда люди были еще готовы, если то было угодно Богу, отправляться во имя Божие к дьяволу; но в наше время приходится искать убежища лишь в самочинности воли и признавать, что, как говорит Прокл, «*οὐ παττομένοις ἔξωθεν εὐοίκαμεν*»³².

«Всякое мышление – физиологическая функция мозга, совершенно как пищеварение – функция желудка»

Наконец, *Плотин*, важнейший из всех, очень неровен, и отдельные эннеады чрезвычайно различны по своему достоинству и содержанию: четвертая превосходна. Однако изложение и

³¹ «Стремления душ, воспринятые до этой жизни, имеют наибольшую силу для выбора жизни, и нельзя представлять, что мы созданы извне, – нет, мы по собственному почину делаем выбор, согласно которому проводим затем жизнь» (лат.).

³² «Мы бы выглядели не так, если бы были сформированы извне» (греч.).

стиль и у него по большей части плохи: его мысли не приведены в связь, не обдуманы заранее – он записывал их по мере того, как они приходили ему в голову. О беспорядочности, небрежности его работы сообщает в его биографии Порфирий. Поэтому его пространное, скучное многословие и расплывчатость часто истощают всякое терпение, так что удивляешься, каким еще образом эта нестройная груда могла сохраниться для потомства. Стиль его – это обыкновенно стиль духовного проповедника, и как последний опошляет Евангелие, так Плотин поступает с платоновскими учениями, причем и он тоже сказанное Платоном в мифическом, даже полуметафорическом смысле низводит до буквального прозаического значения и по целым часам разжевывает одну и ту же мысль, не прибавляя к ней ничего своего. При этом он опирается на откровение, а не на доказательство, и потому все время говорит *ex tripode*³³, рассказывает о вещах, как они ему представляются, нигде не вдаваясь в их обоснование. И тем не менее у него можно найти великие, важные и глубокомысленные истины, которые, без сомнения, даже им самим открыты: ведь он далеко не лишен проницательности. Вот почему он вполне заслуживает, чтобы его читали, и с избытком вознаграждает за нужное для этого терпение.

³³ Здесь: как бы с возвышения (*лат.*).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.